



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA “DR. SAMUEL RAMOS”

UNIVERSIDAD Y DECONSTRUCCIÓN

(Artículo)

ACTIVIDAD DE INVESTIGACIÓN PUBLICADA CON ARBITRAJE RIGUROSO

que para obtener el título de:

Licenciada en Filosofía

Presenta

IRERI MEJÍA ALMONTE

Asesor:

Lic. Raúl Garcés Noblecía

Morelia, Michoacán. Octubre, 2018



Con la esperanza y la férrea convicción de que:

Lo imposible es lo único que puede ocurrir

Derrida, *Universidad sin condición*

AGRADECIMIENTOS

A mis lectores y sinodales por leer de cabo a rabo este texto que me estrujó las entrañas y puso en riesgo mi – imposible- cordura.

A mis compañeras y compañeros de lucha que, pese a todo intento por hacernos creer lo contrario, siguen desafiando y soñando, impulsando día a día la creación de muchos otros mundos *imposibles*. Sin ellos, la escritura de mi tesis carecería de aliento y sentido.

A los que, desde distintos pliegues y ángulos, han revisado, aportado, comentado, sugerido y animado para la redacción de este trabajo: Mauricio Beuchot, Cristina de Peretti, Emiliano Mendoza, Manuel Asensi, Ana María Martínez de la Escalera, Carlos Bustamante.

A Raúl Garcés, por abrazar e impulsar la presentación de este trabajo.

A Federico Marulanda, por ser de ejemplo de congruencia y trabajo en una universidad sacudida y habitada por la corrupción y el desgano en todos sus niveles; por su paciencia y asesoría; por su atenta, minuciosa y puntal revisión de cada palabra e idea escrita en el artículo; y, más que nada, por animarme a realizar este trabajo

A Antonio Godoy por hacerme ver de manera tajante y cruda la importancia de la tesis, no por ni para la academia sino por la importancia que tiene para la lucha social el concluir proyectos y caminos empezados.

A mis padres, por delinearne en cada uno de mis contornos.

A mi abuelo José, ese apasionado por la escritura que me enseñó a volar a través de ella.

A todos los que han dejado trazas y huellas en la que escritura que soy.

Índice

PARTE I: INFORME

Capítulo 1. ANTECEDENTES

- 1.1 El trayecto del tema: Mi trazo en la filosofía derrideana **7**
- 1.2 ¿Cómo leer a Derrida? Breve contexto de la escritura derrideana **15**
- 1.3 “*Jackie*” Derrida: vida y obra **22**

CAPÍTULO 2: ALGUNOS ASPECTOS GENERALES SOBRE LA DECONSTRUCCIÓN

- 2.1 Puntos de partida **30**
- 2.2 Deconstrucción del logofonocentrismo: estructuralismo y fenomenología **36**
 - 2.2.1 Fenomenología **37**
 - a) El origen de la geometría **38**
 - b) La voz y el fenómeno **41**
 - 2.2.2 Estructuralismo **45**
 - 2.2.3 *Différance* **48**
- 2.3 *Iterabilidad* y acontecimiento: lectura y escritura **51**
- 2.4 Institución, universidad y deconstrucción **66**
- 2.5 A manera de (in)conclusiones **76**

PARTE II: PUBLICACIÓN ACADÉMICA: UNIVERSIDAD Y DECONSTRUCCIÓN **80**

- 1. La universidad moderna y la universidad sin condición a partir de la deconstrucción
 - 1.1 Planteamientos generales: universidad sin condición **82**
 - 1.2 Kant: El conflicto de las facultades. La universidad moderna **84**
 - 1.3 Profesión, profesión de fe, profesar, profesor(a) **87**
 - 1.4 Publicación, parasitismo y lenguaje: el afuera y el adentro de la universidad **91**
- 2. Responsabilidades y tareas: la incondicionalidad del pensamiento **98**
 - 2.1 Responsabilidad: deconstrucción, acontecimiento, porvenir **101**
 - 2.2 Tareas de las humanidades: la incondicionalidad del pensamiento **106**

Bibliografía **111**

RESUMEN

El artículo que aquí presento pertenece a una compilación de textos sobre filosofía de la educación. Mi artículo, más que señalar un problema pedagógico en la enseñanza filosófica, intenta cuestionar la pertinencia de la universidad y de la filosofía ante el panorama actual que vivimos –un panorama lleno de violencia y guerras no declaradas -; así mismo, cuestiona y hace énfasis en el compromiso y responsabilidad del profesor de filosofía inserto en una comunidad universitaria; y, por último, afirma la necesidad del *pensamiento incondicional* como eje primordial en la enseñanza filosófica universitaria.

¿Cuál es el proyecto de universidad al que respondemos y en el que actuamos? Se responde a esto a partir de las reflexiones vertidas por Derrida en cuatro artículos principalmente: *Universidad sin condición, Las pupilas de la universidad, Incondicionalidad y soberanía, y Kant: El conflicto de las facultades.*

Palabras clave: Escritura, acontecimiento, institución, incondicionalidad, responsabilidad.

ABSTRACT

The article that I present here belongs to a compilation of texts on philosophy of education. My article, rather than pointing out a pedagogical problem in the philosophical teaching, tries to question the relevance of the university and of the philosophy in front of the the current panorama that we live - a panorama full of violence and wars not declared -; likewise, it questions and emphasizes the commitment and responsibility of the philosophy professor inserted in a university community; and, finally, affirms the need for unconditional thinking as the main axis in university philosophical teaching. What is the university project to which we respond and in which we act? This is answered from the reflections expressed by Derrida in four articles mainly: *University without condition, The pupils of the university, Incondicionalidad and sovereignty, and Kant and the conflict of the faculties.*

PARTE I

INFORME DE PUBLICACIÓN

CAPÍTULO 1: ANTECEDENTES

1.1 El trayecto del tema: mi trazo en la filosofía derrideana

Contar los motivos que me condujeron a encontrarme, apasionarme y decidirme por Derrida puede ser quizá una tarea imposible, destinada al fracaso. ¿En qué momento me perdí para encontrarme en él? ¿En qué punto mis transitares filosóficos voltearon la mirada y el pensamiento hacia sus textos, cuando en el contexto académico donde realicé mis estudios jamás se habló una sola línea del autor que aquí me ocupa? ¿Cómo, pues, fue que me encontré contigo, Derrida? ¿Cuándo sucedió el acontecimiento a pesar de todas las circunstancias que propiciaban el no-encuentro entre nosotros? Digo que esta tarea de narrar los motivos sea quizá una tarea destinada al fracaso puesto que los hilos del pensamiento, la tejedura de la vida y las experiencias parecen siempre, al final y después de todo, indescifrables. Podemos hacer una enumeración de razones, podemos dar cuenta de cierto trayecto, pero siempre habrá un remanente innombrable, insabible que, sin embargo, posibilitó el entramado actual y posibilitará nuevas tejeduras que conduzcan a nuevos acontecimientos, imposibles de calcular, como este. Esa es la maravilla de este encuentro, su cualidad de acontecimiento, de eso que no pudo calcularse, que no existía entre las posibilidades previstas, sino que llegó como una irrupción, como imposibilidad. Llegó, sacudió, aconteció, y heme aquí que ahora me encuentro tendida de uno o varios hilos, intentando agarrarme fuerte de uno para no caer en este laberinto abismal de pensamiento al que me enfrenta y confronta Derrida.

Desde la primera vez que Derrida se asomó ante mis ojos supe que no me soltaría. En el segundo año de la licenciatura, azarosamente me encontré con su nombre al final de un libro de Mauricio Beuchot que trataba sobre las filosofías del lenguaje a lo largo de la historia. Terminaba mencionando, en poco menos de diez renglones, a un tal Derrida para quien el significado y la verdad era algo que nunca se alcanzaba. Poco antes, había realizado yo un ensayo que nombré “El laberinto del lenguaje” y la intuición principal parecía asemejarse a lo que alcanzaba a percibir que planteaba Derrida en esas apenas diez líneas

que Beuchot le dedicó. Durante mis estudios de licenciatura en la UMSNH nunca escuché mencionar su nombre en las materias académicas. Cuando expresé mi deseo de realizar la tesis sobre Derrida, semestres anteriores a salir, me sugirieron cambiar de tema por el poco interés y conocimiento de la planta docente hacia tal autor y por la dificultad que representaba abordar sus escritos a nivel licenciatura. Me negué rotundamente a dejarlo y desde entonces supe que el trayecto para mi investigación sobre este filósofo iba a ser sinuoso y tardado. Son ya casi diez años en que, como animal, rumio sus textos, una y otra vez, con calma y atención. A veces paciente, a veces desesperada. Vuelvo a los primeros libros que leí, voy a los nuevos, leo fragmentos de nuevas adquisiciones o descubrimientos... y sigo sin terminar de entenderlo. Quizá porque no haya nada que descifrar ahí, como diría Derrida, más que el exceso que se me abre ante los sentidos.

Sin querer, se me ha vuelto Derrida una manía, una obsesión, una insistencia, un laberinto, una resistencia. Han sido necesarios años para pensarlo, tematizarlo, sin que se escaparan por ahí contradicciones en la forma de abordarlo. Y han sido necesarios años para darme cuenta de que no puedo hacerlo de otra forma más que de esta manera contradictoria. Por un lado, con el deseo y afán de no situar su pensamiento y sus textos en un orden riguroso que se explique de manera lineal y progresiva; con la cautela y precaución siquiera de explicarlo, de desentrañar su “querer-decir” originario, de no someterlo a las exigencias académicas de una filosofía que quiere organizar todo en una estructura y un sistema cerrado donde todos los puntos de su filosofía queden perfectamente acomodados y donde ningún hilo de su costura se escape. Por otro lado, sabiendo que no puedo hacer ahora otra cosa, en este ejercicio académico e institucional de cierre de un ciclo donde se requiere tal esquematización, que explicarlo y someterlo a las exigencias de una academia institucional filosófica de la cual formo parte y la cual precisa un ejercicio como este, llamado tesis, para concluir un ciclo y poder pasar al siguiente. En esta lucha me he visto, pues, envuelta. Intentando escapar a ella, pero sabiendo que no puedo hacerlo ahora.

Este escrito quizá esté plagado de esa lucha contradictoria, de esos dos esfuerzos, de la tarea de serle fiel no siéndolo fiel, pero de cumplir los requisitos obligatorios de la academia a la que tanto se opuso Derrida. Se verá aquí entonces una estructura lineal, un

intento de definir sus indefiniciones, de marcar una progresión en su pensamiento, de deshilar el entramado conceptual de su querer-decir en sus textos, de plantear en un programa y en una estructura cuadrada un problema, el problema que tengo que desarrollar para obtener mi titulación. Pero al mismo tiempo, sepa todo aquél que lee esto, que el intento de cuadrarlo es, por demás, imposible ya que la madeja conceptual de Derrida parece irresistible: se resiste a todo intento de comprensión en el horizonte del sentido, del significado trascendental. Inútilmente he tratado de hacerlo para mantener coherencia, para no perderme en el laberinto de su polifonía textual, para no perder la cabeza, pero, “gracias a Dios”, no lo he logrado. Derrida se me resiste. Derrida se nos sigue resistiendo.

Es bien sabido que una de las principales tareas del filósofo, y del estudiante de filosofía, es la de escribir. En la opinión general, el filósofo es considerado como aquél que piensa, lee y escribe. Pese a que lo sabemos de sobra y nos dedicamos cotidianamente, poco nos detenemos a reflexionar sobre el hecho mismo de la escritura, de la lectura, de ese acto de escribir y leer, del acontecimiento (y veremos por qué es importante hacer énfasis en la escritura y lectura como acontecimiento) de la escritura/lectura. ¿Qué implica leer/escribir? ¿Qué ocurre en ese acontecimiento? ¿Cuáles son sus efectos? ¿Cuáles supuestos encierra? Cuando escribimos/leemos, ¿qué escribimos y leemos? ¿Quién escribe? ¿Para quién escribe? ¿Dónde y cuándo escribe? ¿Qué ocurre con aquello que ha sido escrito?

Parece un problema de menor importancia, demasiado obvio y cotidiano para detenernos a pensar en él. Pues bien, menos que ser un problema trivial y vano, sostengo que es un problema fundamental de la filosofía que ha de pensarse y reflexionarse a cada momento, en cada época, puesto que en ello va nuestra tarea y responsabilidad como filósofos, nuestra actividad está implicada ahí y lo que hagamos de ella, con ella, o a partir de ella, tiene también que ver en la manera en cómo asumimos la tarea y actividad primordial del filósofo como aquél que escribe y lee. El problema de la escritura/lectura atraviesa de arriba abajo la cuestión de la filosofía y del filósofo, es decir, la tarea, actividad y función de la filosofía y del filósofo(a) en la actualidad e inscrita en el porvenir.

En primer lugar, quiero señalar que el gran tema de este trabajo, que está siempre de fondo motivando, empujando y dándole cuerda a este texto, es la escritura; el acontecimiento de la escritura, la experiencia de y con la escritura, esa experiencia que marcó y seguirá marcando mi vida desde mi encuentro con ella. La escritura como tema, la obsesión de conocer, penetrar, entender cómo se escribe la escritura, qué pasa en la escritura. Esta fue también una de las preocupaciones centrales del filósofo argelí: Jacques Derrida, cuyo pensamiento y escritos serán el motor para desarrollar el texto que presento para la titulación. El interés primordial por la escritura nos lo muestra Derrida en la pregunta que plantea en el prefacio “Fuera de libro (prefacios)” a *La diseminación*: “¿qué pasa, según qué tiempo, qué espacio, qué estructura, qué ocurre con el ‘acontecimiento’ cuando ‘yo escribo’ ‘yo pongo junto a mí un tintero abierto y algunas hojas de papel’, o ‘voy a escribir’, ‘he escrito’: sobre la escritura, contra la escritura, en la escritura; o, también, yo prefacio, escribo a favor o en contra del prefacio, esto es un prefacio, esto no es un prefacio? ¿Qué ocurre con esta autografía de pura pérdida y sin firma? ¿Y por qué esta realización desplaza tanta fuerza para abstenerse de la verdad?”.¹ Es a partir de esta pregunta que Derrida ha desatado mi deseo por seguirlo en sus exposiciones y razonamientos.

Una de las ideas e intuiciones que motivaron desde un inicio la realización del trabajo de titulación a partir de Derrida, fue siempre la convicción en la escritura como un acto de resistencia, como un arma de transformación de la realidad. La escritura/lectura, como un doble acto efectuado al unísono, no es inocente; la escritura/lectura es siempre un acto político (un acto con redestinaciones políticas, diría Derrida). Ello implica que tiene supuestos detrás, que las lecturas y reescrituras que se hacen de otras escrituras, también conllevan y vienen con todo un sistema de intereses detrás, no dichos, que buscan legitimarse. Así, no es inocente, no es por acto casual, espontáneo o azaroso que se lea de cierto modo lo que ha sido escrito en otra época o en otro contexto; no son inocentes las recepciones e interpretaciones que tenemos de los textos. Que se lea de cierto modo y no

¹ Derrida 1975, p. 63

de otro y que una manera sea la correcta y no otra, implica un sistema de intereses. ¿Por qué ha de haber interpretaciones correctas que son legitimadas por las instituciones, la academia, el estado, que se nos pasan y traspasan de una generación a otra como “lo verdadero”? ¿Por qué la elección de ciertos filósofos, o de ciertas corrientes para la currícula académica y no de otros, otras?

La institución universitaria y, con ella, la academia filosófica, no se ve exenta de este problema. ¿Qué tenemos aquí? ¿Qué se nos enseña? ¿Qué se transmite? ¿Qué se lee? ¿Qué se reflexiona? Con mayor calidad de vigencia y urgencia habría que cuestionarnos aquí, en la academia filosófica, donde se supone que se intenta formar un pensamiento crítico, donde se enseña a leer y a escribir, ¿qué se entiende por enseñar a leer, a escribir, a pensar?

Si bien es cierto que detrás de lo que ha de leerse, de lo que ha de entenderse, de lo que ha de interpretarse correctamente, está un sistema de intereses de lo que se ha de pensar y aceptar como verdadero y legítimo, también en este mismo hecho está la posibilidad de la crítica (o, más bien, de la deconstrucción), de romper con eso que se ha establecido como la correcta interpretación y lectura, como lo verdadero, para abrir nuevos panoramas, nuevas lecturas, que abran el sentido hacia otros caminos, hacia otros horizontes, a nuevas maneras de leer un texto y, con ello, nuevas maneras de entender y habitar el mundo. Es a esto a lo que me interesa llevar la reflexión: a la posibilidad de contemplación y construcción de otros mundos que nos permitan habitar de mejor manera este mundo: autonomías del pensamiento, de la lectura y la escritura. (Esto, después me di cuenta, lo desarrolla y lo cuestiona también Derrida en *Kant: El conflicto de las facultades* y será desarrollado en la sección 1.4 del artículo).

El pretexto con el cual elegí explorar el acontecimiento de la escritura, es el gran gramatólogo Derrida, ese gran escritor, pensador, filósofo, que se ocupó, como uno de los temas y nudos centrales de sus preocupaciones filosóficas y carnales, de eso que él vio como marginado, relegado y subordinado en la estructura del pensamiento filosófico occidental: la escritura. La deconstrucción sería la denuncia de un sistema de intereses de poder y

dominación, y la apertura hacia “lo otro”, aquello que ha sido reprimido (no inocentemente) en el texto, en el texto filosófico y en el texto de la cultura y pensamiento occidental. Esto iría contra la noción o creencia de que la deconstrucción y, en general, los postulados derrideanos competen simplemente al ámbito lingüístico. La apuesta aquí es mostrar que no se reduce a ello sino que abarca un campo más complejo y amplio que invade el campo de la política y de la práctica: “la deconstrucción no se ejerce sólo en el ámbito filosófico-teórico sino que es también y fundamentalmente producción político-práctica del texto en general”.² Así mismo lo quiere, lo pide, y lo señala Derrida: “La idea de que la deconstrucción debería limitarse al análisis del texto deconstructivo – y sé que esta idea se halla muy difundida- es, en realidad, o un gran malentendido o una estrategia política diseñada para limitar la deconstrucción a los asuntos del lenguaje. La deconstrucción empieza con la deconstrucción del logocentrismo, y por tanto, querer reducir a los fenómenos lingüísticos es la más sospechosa de las operaciones”,³ y en otro texto: “Las interpretaciones no serán lecturas hermenéuticas o exegéticas, sino intervenciones performativas en la escritura política del texto y de su destinación”.⁴

La posibilidad para producir, transformar y abrir contextos y sentidos es, en última instancia, lo que justifica mi pasión y mi interés por investigar y escribir sobre la escritura. Es esta mi preocupación: el porvenir, el otro, las cuestiones ético-políticas que podrían desprenderse de la deconstrucción. La apertura al porvenir - que es una apertura al *adviniente*, al otro, al que ha de venir - sostengo, lo posibilita, no sólo ello pero sí con gran énfasis e importancia, la escritura y su maquinaria implacable.

Al inicio, me planteé como proyecto explorar el acontecimiento de la escritura a través del concepto y del texto: la *diseminación*. A partir del “enigmático” e “indescifrable”⁵

² De Peretti 1989, p. 180

³ Derrida, “Las artes del espacio”. Recuperado de: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/artes_del_espacio.htm

⁴ Derrida 2009b, p. 76

⁵ Al respecto, dicen algunos reseñadores de la obra derrideana: “La diseminación es uno de sus trabajos más difíciles (...); la presentación del texto es teatral, conscientemente como un manual vanguardista, un poco esotérico, sobre deconstrucción avanzada”, Véase: Powell 2008, p. 114 O también: “‘Basura’ fue la opinión supuestamente ‘indescifrable’ que vino a la mente de más de un comentarista de lengua inglesa. Hasta

ensayo que publica Derrida en 1969, titulado “la diseminación”, quería mostrar la capacidad de la escritura como acto político que transforma la realidad. En este proyecto me vi enfrascada durante varios años, ya que aparecieron ante mí grandes dificultades. La primera de ellas fue la imposibilidad de encontrar el texto en México. Después de dos años de leer otros textos sabiendo que sólo eran preparación para enfrentarme a la diseminación, encontré el libro. Mi sorpresa fue grande al leer la diseminación, ya que me di cuenta que no daba ahí respuesta explícita a las preguntas que estaba planteando e intentaba responder. “La diseminación” se mostró indescifrable, como texto y tejedura de otros textos que no aparecían nombrados pero sí citados y que podían escapar de la atención de cualquier lector que no supiera la referencia directa de dichos textos. Hubo entonces que comenzar el verdadero camino de lectura, una lectura atenta, pausada y cuidadosa de ese texto que me condujo y requirió de varios otros para poder comprenderlo. En el intento por encontrar aquello que andaba buscando y que no sabía bien qué era, tuve la fortuna de establecer contacto y diálogo con filósofos reconocidos en el campo de la lectura derrideana. Así, estuve en diálogo con Mauricio Beuchot, quien amablemente me proporcionó bibliografía para la lectura y contextualización del pensamiento de Derrida. También emprendí un diálogo a distancia con una de las grandes y reconocidas lectoras y traductoras de la obra de Derrida al castellano, hablo de la filósofa madrileña Cristina de Peretti quien me guio, no sólo con sus libros sobre Derrida, sino con alentarme a escribir sobre el problema que yo le planteaba. En este camino, también tuve asesorías con otra gran filósofa, investigadora, la argentina Ana María Martínez de la Escalera, quien incluso aceptó fungir como mi co-asesora cuando estaba desarrollando mi primer proyecto de investigación para titulación. Me entrevisté también con el valenciano Manuel Asensi, gran teórico literario, quien en un encuentro azaroso y afortunado me proporcionó un libro clave de su autoría, imposible de conseguir en México, para comprender el texto “la diseminación”. Horacio Potel, extraordinario y revolucionario filósofo del internet quien

algunos de los admiradores más próximos a Derrida pensaban que esta obra era una aberración. ¿A dónde podría ir ahora? ¿Qué había más allá de lo que se afirma como ‘ilegible’?”, Strathern 2002, p. 74 y 75 Incluso, en una revista francesa sale reseñado el libro como “lo mejor que se ha escrito sobre la droga”, Véase: Peeters 2013, p. 304

puso en manos de todo público la obra derrideana en el espacio cibernético, también me proporcionó varios textos de difícil acceso sobre Derrida. Así pues, aunque mi primer proyecto de titulación no llegó a su culminación para obtener mi grado de licenciatura, el camino que emprendí para ello me llenó de grandes satisfacciones y encuentros que me hicieron sentirme afortunada al saberme apoyada por filósofos reconocidos en el campo de la lectura e interpretación de la obra derrideana. Y así, aunque aún no logro concretar ese trabajo y al final desarrollé otra problemática sobre Derrida, sé que lo importante está en el camino y sé, también, que el camino no ha mostrado su fin.

Una de las más grandes dificultades que se presentaron para poder concluir y concretar mi proyecto de titulación, fue el cómo vincular las cuestiones que planteaba Derrida en el plano de la crítica a la metafísica occidental con las cuestiones ético-políticas: cómo pensar en un problema que no cayera en un “oscurantismo” metafísico sino que pensara mi realidad, la realidad desquiciada de guerras, muertes, asesinatos, desapariciones, corrupción, etc.; cómo lograr mostrar que todo aquello que parecía estar hablando en un plano demasiado teórico tenía una amplia y profunda significación ético-política; cómo hacer que las reflexiones sobre el lenguaje mostraran su cara política y sus implicaciones éticas. Más que un problema teórico, fue un problema ético-político del deber como ser humano: deber de pensar mi realidad, deber de no quedarme encerrada en cuatro paredes discutiendo con textos y letras, deber de ser congruente con mi postura y principios políticos, deber de ser humano plantado y arrojado a un mundo donde la realidad parece comernos y absorbernos alejándonos de todo compromiso ante los problemas y crisis sociales que vivimos. Ése fue el meollo que pareció estancarme ante la imposibilidad de encontrar una salida: ¿cómo lograr conectar los problemas del lenguaje, los problemas teóricos, los problemas metafísicos, con los problemas ético-políticos? Finalmente, después de ese trayecto recorrido, se ofreció la oportunidad de escribir un artículo sobre filosofía y educación. Es así que decidí realizar el artículo que aquí presento, centrándome en un problema de vital y actual importancia: la universidad. Elegí entonces *Universidad sin condición*, conferencia que pronuncia Derrida hacia los últimos años de su

vida, como texto principal para enfrentar el reto de realizar un artículo inscrito en un proyecto que versaba sobre problemas relativos a la filosofía de la educación. Y fue entonces cuando, de manera singular e inesperada, la dificultad de la hablaba anteriormente pudo encontrar una salida, no de la manera que yo tenía prevista, pero fue aquí que pudo darse la conexión que me faltaba para lograr concluir mi proyecto. Tuve que embarcarme en otro mundo derrideano que para mí era desconocido, en esa gran cantidad de textos pequeños que Derrida escribió sobre problemáticas explícitamente ético-políticas. Y con un pequeño y circunscrito problema sobre la universidad, se mostró ante mí el carácter ético-político de la deconstrucción. El trabajo que aquí presento es un intento profundo por demostrar las implicaciones ético-políticas de la deconstrucción y por mostrar al Derrida político, actual, y comprometido con la realidad.

1.2 ¿Cómo leer a Derrida? Breve contexto de la escritura derrideana

Cuando hablamos de Derrida, hablamos de uno de los nombres más controversiales en la historia de la filosofía. Parece haber sólo dos finales: se desea con fervor continuar su senda o se termina por cancelar toda opción por seguir sus trazos. Así ha sido la historia de su recepción en el mundo francés y en el mundo de la filosofía. Vemos que, por un lado, están todas aquellas cartas, notas, referencias, etc., de admiración que le son escritas por grandes y reconocidos personajes de la tradición filosófica.⁶ Por otro lado, están aquellas

⁶ Una larga lista de filósofos de la tradición y reconocidos intelectuales escribieron a Derrida cartas de admiración tras sus primeras publicaciones. Entre ellos se encuentra Michel Foucault (quien, al recibir el texto de Derrida sobre la *Historia de la locura*, le agradece en una carta diciéndole: “Me abre todo un pensamiento que no había pensado”. Tiempo después se lanzará en una fuerte polémica contra Derrida por el mismo texto), Edmond Jabés, Maurice Blanchot, Roland Barthes, Levinas, Georges Canguihlem, Philippe Sollers, Jean Genet, Paul Ricoeur, Alan Badiou, Habermas (años después de una fuerte polémica que sostuvo con Derrida), y, por supuesto, Louis Althusser quien mantuvo, desde el inicio de la vida académica de Derrida, una fuerte y estrecha amistad con él hasta su muerte. Todas esas cartas y notas están citadas en una amplia investigación que realizó el francés Benoit Peeters sobre la vida del argelí, logrando tener acceso al acervo epistolar de Derrida resguardado por su esposa Marguerite, Véase: Peeters 2013. Cito solamente dos fragmentos de dos filósofos para dar ejemplo de la magnitud de la admiración y sorpresa que provocó Derrida cuando irrumpió en el mundo filosófico de Francia en los años 60: “Derrida fue de los que me ayudaron a comprender cuál era el eje (filosófico, ideológico) de mi propio trabajo. Desequilibró la estructura, abrió el signo: para nosotros es quien desenganchó la punta de la cadena. Sus intervenciones literarias (sobre Artaud, Mallarmé, Bataille) fueron decisivas, con esto quiero decir: irreversibles. Le debemos palabras nuevas, palabras activas (allí donde su escritura es violenta, poética) y una especie de deterioro incesante de nuestra comodidad intelectual (ese

ridiculizadoras burlas así como duras críticas que se extienden del mismo en la comunidad filosófica.⁷ ¿Cómo situarnos nosotros?

estado en el que nos sentimos cómodos por lo que pensamos)”, escribe Roland Barthes. Véase: Peeters 2013, p. 289 Y en otra carta: “Cada vez más, ¿qué haríamos sin usted?”, Véase: íbidem, p. 201 Tenemos también las hermosas palabras que le dedica Althusser en su libro *El porvenir es largo*: “Al gigante que es Derrida. El más radical de todos. El único grande de nuestra época y, quizá, por mucho tiempo, el último”, citado en: íbidem, p. 501

⁷ En la detallada biografía a la que aludí en la nota anterior, Peeters expone también las críticas y burlas que se hicieron al pensamiento derrideano. Recogemos aquí algunas cuantas anécdotas y ejemplos al respecto: en una entrevista con Bernard Pautrat, alumno de Derrida, menciona que no desistió de seguir los seminarios de Derrida a pesar de las burlas que hacían de Derrida sus compañeros de los *Cahiers Marxistes-Léninistes*, donde se referían a él como un “metafísico inútil y oscuro”. Levi-Strauss, por su parte, protesta contra la exposición y la crítica que hace Derrida de su teoría en *De la gramatología*: “A decir verdad, me sorprende que mentes tan agudas como las tuyas, suponiendo que hayan querido analizar mis libros, no se hayan preguntado por qué hago un uso tan desenvuelto de la filosofía, en lugar de reprochármelo”, p. 219. Asimismo, tras la exposición de la conferencia “la *différance*” y tras la aparición del término deconstrucción en 1968, hubo un rechazo, no sólo en Francia sino también en la comunidad filosófica británica, donde *deconstrucción* y *différance* son “tildadas de feas”, provocando dicha conferencia la irritación de los filósofos asistentes al congreso, p. 232. En la Universidad libre de Berlín, mantiene Derrida relaciones con Peter Szondi, pero éste termina redactando una carta a un amigo suyo donde se refiere a los seminarios de Derrida con desconfianza y enfado: “Cada vez se practica más un esoterismo a la Derrida (cosa que me cuesta decir, porque quiero mucho a Derrida); se fantasea sobre los textos, como Liszt sobre los temas de Bach”, p. 262. Jean-Pierre Faye, exintegrante de Tel Quel, afirma que los planteamientos de Derrida sobre la oposición escritura/habla expuestos en *De la gramatología* son la continuación de una ideología Nazi, p. 263. Incluso, después de la ruptura de Derrida con Tel Quel, los telquelianos publican un artículo titulado “Derrida o el antipeligro amarillo” en una pequeña publicación de 1971 dirigida por Marcelin Pleynet, donde escriben: “El revisionismo se maravilla ante los textos del filósofo idealista Derrida publicado hace más de dos años. Delirios eclécticos. Bolsa de gatos de intelectuales revisionistas (...) Derrida, momento preciso en la historia de la vanguardia, filósofo que sólo se constituye a partir del vergonzoso abandono de toda lucha mediante el revisionismo”, p. 291. Narra también Bernard Pautrat que en un encuentro con Michael Foucault éste le pregunta: “Pero a qué se está dedicando, ¿sigue con la filosofía garabateada?”, refiriéndose al estudio que hacía Pautrat sobre Derrida, p. 294. Es bien conocida también la polémica que sostuvo Foucault con Derrida, tras la lectura que realiza Derrida de *La historia de la locura* de Foucault. En un primer momento, Foucault recibe la crítica de Derrida con maravilla y asombro, agradeciéndole por el texto que escribe: “El cogito y la historia de la locura”. Después de pocos años, se desatará una fuerte polémica en la que Foucault reclama a Derrida por la lectura errónea que ha hecho de su texto señalando fallas filosóficas que habría cometido el filósofo de la deconstrucción y criticando también la filosofía derrideana como una “pequeña pedagogía” (expresión que hará época) que enseña que no hay nada fuera de texto. Dicha discusión será retomada por varios detractores de Derrida, siendo notable el uso que hace de ella J. Searle quien sostiene, años después, también una fuerte polémica con el filósofo en cuestión y con su interpretación de los actos de habla de Austin. Cfr. Derrida 1988. Es atribuida también a Foucault la famosa frase que se refiere a la teoría de Derrida como “oscurantismo terrorista”, en otra parte también se expresa diciendo que la relación de Derrida con la historia de la filosofía es “desoladora”, Peeters 2013, p. 292-295. En 1985 se publica en Gallimard un libro de Luc Ferry y Alain Renaut: *La pensée 68, essai sur l'anti-humanisme contemporain*, siendo notable el cuarto capítulo dedicado exclusivamente a Derrida cuya obra es descrita como “repetición hiperbólica” de Heidegger y como una de las más sorprendentes empresas de repetición que haya conocido la historia intelectual”, tanto así que reducen la obra de Derrida a la fórmula: “Derrida= Heidegger + el estilo de Derrida”, citado en Peeters 2013, p. 439-440. Bordieu fue otro de los que polemizaron con Derrida, señalando a la deconstrucción como una forma de engaño muy sofisticada, en su libro *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* (1991) donde rechaza la lectura kantiana que hace Derrida, a lo cual Derrida responde con un par de textos, véase: Peeters

Experiencia común cuando uno se planta frente a los textos de Derrida: incertidumbre ante la toma de posición como lector, ¿desde qué ángulo pararse a contemplar la escena? ¿Desde dónde penetrar el texto? ¿Qué hilo seguir para leerlo? Y es que en varios de sus textos asistimos a una desestructuración del espacio gráfico tradicional de un texto y parece que nuestras categorías y esquemas para la lectura se ven trastocados; necesitamos enfrentarnos al texto con otra manera de leer que no la académica o la usual. De nada, o casi nada, nos sirve aquí intentar seguir el hilo argumentativo de un texto a la

2013, 465-469. Ya una vez es señalado el pensamiento derrideano como continuación de una ideología Nazi, pero en los 80's (a la muerte de Paul de Man) se abre toda una polémica en torno a Heidegger, Paul de Man y Derrida, donde se llega incluso a declarar: "hay razones para ver la deconstrucción en su conjunto como un vasto proyecto de amnistía para los políticos colaboracionistas durante la Segunda Guerra Mundial", citado en Peeters 2013, p. 474. Famosa también es la crítica que lanza Habermas contra Derrida en su libro *El discurso filosófico de la modernidad* publicado en Alemania en 1985 y luego en Francia en 1989. Dos de las doce conferencias contenidas en dicho libro son dedicadas a atacar a Derrida y a la deconstrucción, lo interesante es que no lo hace a partir de la lectura de los textos de Derrida sino de sus intérpretes ya que "Derrida no se distingue por su gusto por la argumentación". Es así que toma el libro antes mencionado que escribe Jhonatan Culler para despreciar la filosofía de Derrida: "Liberado de la obligación de resolver problemas –como recomienda Derrida– y desviado hacia fines de la crítica literaria, el pensamiento filosófico no sólo se ve privado de su seriedad sino también de su productividad y su eficacia. Inversamente, la facultad de juzgar de la crítica literaria también pierde su poder, desde el momento en que se encarga de criticar la metafísica en lugar de intentar apropiarse de los contenidos de la experiencia estética, como creen los partidarios de Derrida en los departamentos literarios de las universidades estadounidenses. Al asimilar falsamente las dos empresas, se priva a una y a otra de su sustancia", citado en Peeters 2013, p. 481. Habermas llegó incluso a referirse a Derrida como nihilista, oscurantista y políticamente dudoso, en testimonios de algunos de sus alumnos a quienes les advertía explícitamente de la influencia de Derrida. Es notable esta polémica puesto que durante los más de diez años que dura la polémica, Derrida es rechazado por la academia y editoriales alemanas. Derrida responde a la crítica de Habermas expuesta en su libro citado, señalando que Habermas realiza dicha crítica y ataque sin haber citado una sola referencia a alguno de sus textos, Véase Peeters 2013, 480-482. Otra crítica que recibe Derrida, y no directamente en un libro filosófico, es de parte de Julia Kristeva quien audazmente se burla de él y la deconstrucción en su novela *Los samuráis* donde, en nombre clave, aparecen los personajes de Derrida y Lacan: "Iban a convertirse en los primeros fanáticos de la teoría de la "condestrucción": palabra compuesta para que se entienda que nunca hay que construir sin destruir. Poco elegante, el concepto no sonaba a francés, incluso parecía francamente meteco (...), ¿qué quería decir exactamente la 'condestrucción'? Bueno, el otrora tímido Saida dispersaba cada palabra en componentes ínfimos y, con esas semillas, hacía crecer tallos de caucho flexible con los que tejía sus propios sueños, su propia literatura, un poco pesada, pero tan profunda como inaccesible", citado en Peeters 2013, p. 496. Ciertamente es que a partir de todas esas críticas y polémicas que hablaban de un Derrida irresponsable ante su tiempo y planteando sólo burdos juegos del lenguaje relativistas e incomprensibles, Derrida parece hacer cada vez más énfasis en temas políticos y éticos, haciendo notar que sus planteamientos teóricos aterrizarían en una política y en una ética concreta y comprometida con los problemas actuales de su tiempo. Es así que comienza a haber una nueva recepción de la filosofía derrideana y muchos intelectuales con lo que había habido polémica, entre los que se encuentran Habermas, se muestran ahora admirados por el pensamiento derrideano.

manera que la filosofía (analítica/occidental) ha considerado correcto construir la argumentación⁸. Derrida exige otro lector, otra manera de leer los textos.

Por ello, es común escuchar en los círculos académicos que Derrida es inentendible, ilegible, incluso que no está planteando nada serio sino simples juegos irresponsables del lenguaje que llevan a un relativismo posmoderno,⁹ así que bien podríamos mandar sus textos “filosóficos” al campo de la literatura y la poesía, no de la filosofía.

Si bien, es cierto que su lectura es de difícil comprensión y que, de alguna manera, sus textos parecen ilegibles, no es en manera alguna por una irresponsabilidad filosófica, por pedantería académica, por deseo de escribir radicalmente distinto para marcar novedad. Al contrario, lejos de una irresponsabilidad ante lo que lee o escribe, encontramos en su estrategia de lectura una suma cautelada, atención y responsabilidad ante el texto que hereda y recibe. Derrida es un atento, minucioso y riguroso lector de la tradición, sabe que la herencia no se recibe y destruye nada más así, leyendo superficialmente, sino que exige un arduo trabajo responsable de lectura que implica una cierta “fidelidad infiel” por parte del lector para que el texto heredado pueda inscribirse en un nuevo contexto y pueda así abrir nuevos contextos. Es esta la exigencia de lectura que nos plantea Derrida.

⁸ “Cuando algunos filósofos hablan de argumentación, la mayor parte de las veces tienen en mente cierto modelo argumentativo, y cuando no reconocen ese modelo familiar llegan precipitadamente a la condición de que no hay argumentación. Por mi parte, antes bien, afirmo: hay argumentación, bajo otra forma”, Derrida y Ferraris 2009, p. 76

⁹ “Entrevistado hace muchos años acerca de la constante acusación que se le hacía a la deconstrucción de constituirse en meros juegos de palabras, Derrida señaló que se trata más de fuegos que de juegos de palabras: “ese fuego que consume hasta las cenizas con las rémoras del pensar occidental, es también el fuego que nos abrasa en el amor por otro: nos abrasa porque nos consume en nuestra individualidad, para dar acogida a otro”, Véase: Zenia Yébenes 2008, p. 10 Así mismo, en una entrevista realizada a Maurizio Ferraris sobre el pensamiento derrideano dice de él: “Creo que la atención a la ética que pone Derrida en los últimos años fue el resultado de la teoría desarrollada con anterioridad, pero también un intento de hacer entender que la deconstrucción nada tiene que ver con un juego de palabras irresponsables”, véase: Ferraris 2007, p. 56 También se ha tachado a Derrida como un relativista posmoderno, a lo cual Derrida responde, en una nota publicada en el periódico La Jornada de la Ciudad de México en el 2002, que: “En cuanto a la posmodernidad, efectivamente jamás he usado ese término, ni en mi trabajo me he sentido alguna vez representado por ese vocablo, sobre todo porque la idea de la posmodernidad implica una cronología y un orden lineal de la historia, un antes y un después, lo que me parece inadecuado para describir mi relación o el lugar de mi trabajo en la historia. Por otro lado, las corrientes que se llaman *posmodernas* lo hacen como si hubieran superado la época de las Luces, no como se manifestó en el siglo XVIII en Europa, sino haciéndola contemporánea, situándola en el progreso de la razón”, citado en: Ferraris 2007, p. 65

Dicha exigencia de lectura conlleva también una exigencia de escritura que rompa, que desestructure el texto habitual que nos ha entregado la tradición filosófica occidental; una exigencia de escritura que represente también una exigencia para el lector que ha de venir a habitar el texto; una exigencia de escritura que abra el texto al porvenir y que deje un lugar vacante para el *adviniente*. El mismo Derrida nos dice esto en una entrevista con Maurizio Ferraris:

Estoy tentado de decir que mi experiencia de la escritura me lleva a pensar que no siempre se escribe con el deseo de que a uno lo entiendan; al contrario, hay un paradójico deseo de que eso no suceda (...) De hecho, si la transparencia de la inteligibilidad estuviera garantizada, destruiría el texto, demostraría que no tiene porvenir, que no rebasa el presente, que de inmediato se consuma; entonces, cierta zona de desconocimiento e incompreensión es también una reserva y una posibilidad excesiva: una posibilidad para el exceso de tener un porvenir y, por consiguiente, de generar nuevos contextos (...) Hacer esto es también un modo de dar a leer. Si se da a leer algo completamente inteligible, plenamente saturado de sentido, no se lo da a leer al otro. Dar de leer al otro significa también dejar desear o dejar al otro el lugar de una intervención con la cual podrá escribir su interpretación: el otro deberá poder firmar en mi texto. Y es en ese punto donde el deseo de que a uno no lo entiendan significa, simplemente, hospitalidad para la lectura del otro, y no rechazo del otro.¹⁰

Así, podemos ver que la experiencia de desestabilización que nos provocan sus textos es una apuesta por el otro, una apertura al otro, una posición ética e incluso política. Premeditada e intencionadamente, y quizá será mejor decir inevitablemente -ya que la crítica que realiza a la filosofía occidental exige esta otra manera de escribir-, Derrida pone en práctica nuevas maneras de construir filosofía, nuevas maneras de escribir, nuevas maneras de leer que estén abiertas al porvenir y al otro que haya de venir a firmar el texto. Dicha estrategia exige la reinscripción de la cadena textual en otro encadenamiento para producir nuevos contextos:

Un movimiento que consiste no sólo en inscribirse en un contexto – y desde este punto de vista no hay más que contexto –, sino también, al inscribirse, en producir un contexto, en transformar el contexto dado, abriéndolo y dando lugar a un nuevo dato contextual. Desde esta perspectiva, una obra – así como también una frase o un gesto, un signo o una serie de signos – supedita el contexto, reclamando uno nuevo. Una simple frase cobra sentido dentro de un contexto dado y ya reclama otro en que será comprendida, y para que eso suceda es absolutamente imprescindible que modifique el contexto en el cual se inscribe. En consecuencia, la producción de un nuevo contexto, como quiera que ello suceda, permanecerá necesariamente abierta por ese reclamo, por esa promesa del porvenir. El porvenir no es presente, pero se da una apertura al porvenir, y un contexto

¹⁰ Derrida y Ferraris 2009, p. 46-48

es siempre abierto porque hay porvenir; la apertura del contexto es otro nombre para lo que queda por venir.¹¹

¿Y cómo es que se generan nuevos contextos? Derrida nos da una manera de leer la tradición y los viejos conceptos sin pretender destruirlos o desecharlos, sino reorientado la cadena textual hacia otro lado, destejendo el engranaje textual-conceptual para tejerlo de distinta manera¹². Y es que, nos recuerda Derrida a cada instante: todo puede ser siempre de distinta manera. Solamente tenemos que encontrar el modo en que un determinado tejido ha sido realizado para desmontar, mostrar y entender lo que hay detrás de él y así tener posibilidad de tejer de otra manera cualquier concepto, cualquier pretendida verdad, cualquier base segura sobre la que se cimientan nuestras creencias.

Nos pregunta Derrida, ¿por qué algunos conceptos se han ido construyendo a sí mismos como si fuesen incuestionables? Derrida lo que nos quiere mostrar es que detrás de todas esas verdades que se han instalado como seguridades, hay una trama. Lo que hace Derrida es mirar detrás de todo concepto, de toda verdad, y lo desmonta para mostrar esa trama oculta que ha permitido que una verdad o un sentido de un concepto se imponga como verdad. Al mostrar la trama oculta, vuelve a poner sobre la mesa las otras perspectivas que han quedado fuera. ¿Es esto pura y simplemente destrucción, demolición nihilista? Mi respuesta es no. A partir de ello es que tenemos entonces posibilidad de escuchar, entender, construir desde otras perspectivas que han sido borradas o invisibilizadas del mapa conceptual de la filosofía occidental.

A esto nos lleva Derrida: a la posibilidad y necesidad de habitar los conceptos de distinta manera, desde distintas escuchas, oídos y lenguajes, para tener nuevas prácticas, múltiples lecturas, escrituras y realidades que nos lleven a la construcción de otros mundos *imposibles*; y hacer, finalmente, que lo imposible acontezca.

Lo que Derrida nos hereda es un camino (múltiple y abierto) de pensamiento para la reflexión, la teoría, la filosofía, un camino para pensar lo impensado, para dar nombre a lo

¹¹ Derrida y Ferraris, op.cit., p. 33-34.

¹² “No hay “concepto-metafísico”. No hay “nombre metafísico”. Lo metafísico es cierta determinación, un movimiento orientado de la cadena. No se le puede oponer un concepto, sino un trabajo textual y otro encadenamiento”, Derrida 1975, p. 11

innombrado, a lo que ha quedado excluido, a lo marginado, a lo borrado del mapa conceptual de la historia, no sólo filosófica, sino de la historia y la cultura que ha sido construida en Occidente desde una visión hegemónica.

El pensamiento derrideano es, pues, un pensamiento y una escritura de la disidencia, de la resistencia, una escritura transgresora y revolucionaria. Derrida es un border, un pensador de los márgenes, de la diferencia, de la alteridad, que nos provoca todo el tiempo cuestionándonos ¿por qué esto es verdad? ¿Necesariamente tiene que ser así? ¿Estás seguro de que esa verdad que has creído es la única verdad? Y siempre, incansablemente nos repite y nos muestra que todo puede ser de otra manera. Lejos de una lectura caricaturizada y superficial que se ha hecho de Derrida, me parece que estamos frente a un pensador intempestivo que abre y sacude violetamente nuestra racionalidad y nuestra manera de hacer filosofía, de leer, de escribir, de pensar.

Es eso lo que hace Derrida: *TIMPANIZAR LA FILOSOFÍA*, dislocar el oído filosófico para escuchar de otra manera, para producir y pensar desde otras escuchas, otros tímpanos que sean capaces de oír distintos y múltiples timbres de voces que jamás han sido escuchadas por el oído y el tímpano único de la filosofía occidental.

*

Así pues, nos preguntábamos en un inicio, ¿cómo leer a Derrida? Y diremos que para leer a Derrida hay que situarse en otro límite que no es el usual en la academia filosófica de occidente, hay que leerlo saltando al abismo y para saltar al abismo, nos dice Nietzsche, es preciso tener alas: “(para leer a Derrida) hay que aceptar leer como se sueña, sin instrucciones, con saltos, caídas, momentos críticos, preguntas abiertas. Con paciencia... (...) No se trata, como en una lectura cualquiera, de “comprender”. (...) Se trata de otra cosa, de una marcha metódica del pensamiento, de una contemplación del detalle, de la letra, del tiempo silencioso. (...) En esta época apasionada por las líneas rectas y los caminos cortos, cuando el sentido común restableció su imperio del pensamiento, la lentitud y la curva, tales como Derrida las magnifica, se volvieron la forma moderna de la valentía filosófica”.¹³

¹³ Dice al respecto Catherine David, exalumna de Derrida. Testimonio recogido en Petters, 2013, p. 446

O diría Jean Genet, para leer a Derrida: “hay que leer suavemente. Reír suavemente por la entrada inesperada de las palabras. Aceptar, primero, lo que se nos ofrece de buena gana, la poesía. Entonces el sentido se nos dará, en recompensa, y muy simplemente, como en un jardín”.¹⁴

1.3 “Jackie” Derrida: vida y obra

Jackie Derrida¹⁵, filósofo francés de descendencia judía, nace en Argelia en el año de 1930. Nervioso y ansioso de nacimiento¹⁶, Derrida logra doctorarse en filosofía tras un largo camino de varias décadas y tras haber pasado por un sinfín de crisis nerviosas que le provocaban los estudios, la escritura y la vida misma. Con una fuerte inclinación hacia la literatura, más que a la filosofía, en su adolescencia comienza a leer a Gide, quien será su principal influencia a la edad de 15 años. En esa época también lee a Sartre, Nietzsche, Rousseau y sueña con llegar a ser escritor

Desde su infancia y educación primaria, sufre la experiencia de la exclusión al ser un judío nacido en Argelia, colonia francesa. Esa etapa en la escuela lo deja marcado ya que se vivía un clima violento provocado por el racismo, sobre todo el antisemitismo. Es aquí donde surge una experiencia traumática en Derrida, la de la exclusión y el racismo, “uno de los

¹⁴ Publicado en *Les Lettres Françaises* 1972, citado en Peeters 2013, p. 289

¹⁵ El nombre de pila de nacimiento de Derrida es Jackie, no Jacques. Cuando Derrida publica su primer libro firma con el nombre de Jacques. Esto representa una elección seria para el filósofo que hizo de la firma un tema filosófico. Así nos lo expone él: “Cambié de nombre cuando comencé a publicar. En suma, en el momento de entrar en el espacio de la legitimación literaria o filosófica cuyas reglas de comportamiento yo respetaba a mi manera. Como me parecía que Jackie no era un nombre de autor posible, al elegir un medioseudónimo – cercano al verdadero nombre, es cierto, pero muy francés, cristiano, simple -, de alguna manera tuve que borrar más cosas de las que podría decir en dos palabras”; esto lo relata y cita Peeters en su biografía sobre Derrida, Véase: Peeters 2013, p. 159 Maurizio Ferraris escribe y publica un libro íntimo sobre Derrida, titulado precisamente “Jackie”, el cual contiene entrevistas y relatos sobre la vida de Jackie Derrida: “En realidad él se llamaba efectivamente ‘Jackie’: por más increíble que les parezca, ‘Jacques’ era el seudónimo. Los judíos de Argelia se resistían a poner nombres demasiado católicos a sus hijos (...). Así fue como Jacques fue bautizado ‘Jackie’, con un nombre de estrella de Hollywood o de piloto de Fórmula Uno”, Cfr. Ferraris 2007

¹⁶ A lo largo de su vida y desde edad muy temprana, Derrida sufre de fuertes crisis nerviosas y depresiones teniendo que ser internado un par de veces. Nos dice Maurizio Ferraris, haciendo un retrato no sólo del Jacques sino de Jackie Derrida y poniendo atención sobre todo a esas anécdotas “no filosóficas” de Derrida que se reflejarán también en su filosofía, que “la deconstrucción ha sido hacer las cuenta con todas estas ansiedades, y con todas las ansiedades del mundo”, Ferraris 2007, p. 34

terremotos de su existencia” que no sólo repercutió en su vida sino también en los campos y problemáticas que se ven manifiestos en su filosofía. Se pronuncia desde entonces contra los comunitarismos que marginan y segregan al otro, al que no pertenece a lo mismo, al que es diferente; él mismo nunca se sintió parte de una comunidad, ni judía, ni francesa, ni académica.¹⁷ Esto también se ve reflejado en sus planteamientos teóricos, tanto en el ámbito literario, como filosófico, como ético-político.¹⁸

Derrida inaugura su trayecto filosófico¹⁹ con una trilogía que será la arquitectónica de su pensamiento: *Introducción a El origen de la geometría, La voz y el fenómeno y De la*

¹⁷ La experiencia de la exclusión por el hecho de ser judío, se ve marcado más en su entrada a la adolescencia cuando sus padres reciben una carta del liceo Ben Aknoun, justo cuando iban a dar comienzo las clases en 1942. El porcentaje de judíos que eran aceptados en los liceos argelíes se redujo del 14 % al 7 %, además de que todos los profesores judíos de Argelia fueron expulsados de sus establecimientos y no porque hubiera alemanes ahí alentado estas políticas sino que eran iniciativas de la política francesa de Argelia, más severas que en Francia, como lo narra Derrida en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Al respecto dice Benoit Peeters: “esta experiencia traumática lo marcó en lo más profundo de sí y contribuyó a construirlo”. Peeters, op. cit, p. 35-36. En una entrevista que realiza Roudinesco a Derrida, describe él la influencia de esta experiencia: “Fue entonces cuando comencé a reconocer (...) ese mal-estar que, para el resto de mi vida, me volvió inepto para la experiencia “comunitaria”, incapaz de disfrutar de cualquier forma de pertenencia”, Peeters 2013, p. 37 y 38

¹⁸ No solamente se ve reflejado esto en su concepto “différance”, que será fundamental para la estrategia de la deconstrucción, sino también (y sobre todo) en ámbitos ético-políticos. En *El otro cabo*, Derrida hará una reflexión sobre la identidad Europea y pondrá en cuestión la noción de identidad cultural diciendo que *lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma*. Señalará también cómo en nombre de los comunitarismos y nacionalismos se han cometido las peores violencias: “En razón de la identidad cultural o no, se desencadenan las peores violencias, esas que reconocemos demasiado sin haberlas pensado todavía, los crímenes de la xenofobia, del racismo, del antisemitismo, del fanatismo religioso o nacionalista”, Cfr. Derrida 1992 Muestra de su malestar a las proclamas nacionalistas o comunitaristas, Derrida nunca defendió la solidaridad comunitaria ni, ante todo, estado-nacional, sino que defendió siempre la solidaridad internacional. Esto lo desarrolla, sobre todo, en el texto “Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!”, donde articulará la ética y la política a través de un concepto que será de vital importancia en sus últimos trabajos: la hospitalidad. Véase: Derrida 1996

¹⁹ Intentaré hacer un recuento cronológico de su obra, sin que esto pretenda abarcarla como una totalidad cerrada ya que los problemas para abordarla de esta manera se dejan ver desde el momento en que Derrida pone en cuestión la posibilidad de abarcar el pensamiento como sistema cerrado. En una entrevista le preguntan a Derrida cómo abordar el sistema de su obra, a lo que Derrida contesta poniendo en cuestión que una obra pueda ser considerada como sistema cerrado. Derrida hace énfasis, entonces, en la (casi) imposibilidad de abordar su obra de esta manera y apuesta por la lectura de los blancos y los márgenes, ahí donde esto impide la posibilidad de la sistematización: “Mis libros forman, en efecto, como desplazamiento y como desplazamiento de una cuestión, un cierto sistema abierto en alguna parte a algún recurso indecible que le da a su juego (...) ¿Cómo osaría uno sostenerse como autor de libros, ya sean uno, dos o tres? Se trata solamente, bajo esos títulos, de una “operación textual”, si se puede decir, única y diferenciada, cuyo movimiento inacabado no se asigna a ningún comienzo absoluto y que, enteramente consumida en la lectura de otros textos, no remite no obstante, en cierto modo, a su propia escritura, hay que arreglárselas para

gramatología. Además de estos trabajos sistemáticos, aparece en esas mismas fechas una colección de ensayos reunidos en *La escritura y la diferencia*. No sin mencionar que su primer trabajo filosófico, que no aparecerá publicado y terminado sino hasta 1990, son las *Memorias* que trata sobre el problema de la génesis en la filosofía de Husserl. En estas primeras obras está muy marcada la influencia fenomenológica y, sobre todo, husserliana. Es la fenomenología husserliana la fuente intelectual más eficaz teóricamente en la construcción del pensamiento de Derrida.²⁰

La primera obra que aparece publicada en 1962, la traducción e introducción a *El origen de la geometría*, es muy bien recibida y saludada en el medio filosófico. El gran epistemólogo Georges Canguilhem, a quien Derrida admira profundamente, es el primero en felicitar a Derrida por esta introducción a la obra de Husserl que lo ha dejado fascinado.²¹ Michel Foucault escribe también a Derrida para agradecerle y mostrarle su admiración por esa obra en la que *hace aflorar posibilidades de filosofar* y donde logra mostrar que “sin duda el acto primero de la filosofía será para nosotros – y por mucho tiempo - la lectura: la tuya, justamente, se presta de forma evidente para tal acto”.²² Ricoeur, quien trabajaba

pensar estos dos motivos contradictorios. Por lo tanto, no se podría dar de la organización interna de estas obras una representación lineal, deductiva, que respondiese a algún “orden de las razones”. Tal orden también se pone en duda, aunque, me parece, toda una fase o toda una faz de mis textos, se conforma a sus prescripciones, al menos por simulacro y para inscribirlas a su vez en una composición que ya no gobiernan.”, Cfr. Derrida 1976, p. 9 y 10

²⁰ Tal como él reconoce en una entrevista incluida en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*: “Para mí, Husserl es el que me enseñó una técnica, un método, una disciplina, el que jamás me ha abandonado. Incluso en los momentos en que he creído tener que interrogar ciertas presuposiciones de Husserl, he tratado de hacerlo manteniéndome fiel a la disciplina fenomenológica. Las cosas, naturalmente se han ido moviendo. Es una historia muy larga, pero siempre ha sido desde el interior de la lectura de Husserl desde donde he tratado de sacar los recursos de las preguntas que a su vez le planteo a Husserl”, Derrida 2001, p. 62

²¹ “Leí su introducción a *El origen de la geometría*, sin interrupciones y con una inusitada satisfacción intelectual (...) me regocijo de que la introducción sea tan larga, porque finalmente todo en ella es necesario (...) No fui yo el que primero confió en usted, fue Jean Hyppolite. Mi confianza sólo provenía de la suya, pero ahora encuentra su justificación”, carta de Georges Canguilhem a Derrida, 1^o de enero de 1963, tomada de Peeters 2013, p. 161

²² “Para agradecerte por tu introducción a *El origen de la geometría*, esperé prudentemente a leerla y releerla. Ahora ya lo hice. Y sólo me queda decirte, sencillamente, que quedé admirado. Un poco más: sabía bien qué perfecto conocedor de Husserl eres, pero al leerle tuve la impresión de que hacías aflorar posibilidades de filosofar, aunque la fenomenología no había dejado de prometer, pero quizá también de esterilizar, y de que esas posibilidades estaban en tus manos. Sin duda el acto primero de la filosofía será para nosotros –y por mucho tiempo – la lectura: la tuya, justamente, se presta de forma evidente para tal acto. Por eso es que tiene esa honestidad real”, carta de Foucault a Derrida del 27 de enero de 1963, citada en *Ibid*, p. 162

para ese entonces dentro de la Sorbona, lo invita a exponer su libro en un seminario especial sobre Husserl, ya que la lectura de Husserl que realiza Derrida en dicha obra lo ha dejado admirado²³. Esta obra también le vale a Derrida el premio “Jean Cavallés”. Desde aquí comienza Derrida a posicionarse dentro de la escena filosófica de Francia en los años 60.

1967 es “el año de todos los nacimientos”, pues en ese año se publica *La escritura y la diferencia*, el primer libro en que aparece su nombre en posición de autor (y que Derrida considerará su primer libro personal), donde se recopilan la mayoría de los textos publicados desde 1963, además de que en el otoño de ese año aparecen dos nuevos libros de Derrida: *La voz y el fenómeno* y *De la gramatología*. *La voz y el fenómeno* será el libro donde aparece cuestionado, de forma sistemática y argumentativa, el privilegio concedido por Occidente a la presencia y a la voz, a la voz como forma privilegiada de la presencia. En este libro Derrida se dedica a poner en evidencia las implicaciones filosóficas entre el pensamiento y cierto juego de signos, marcas o huellas. *La voz y el fenómeno* fue muy bien aceptado por los filósofos de su época quienes, incluso, dicen de él que es “el corazón, el motor, la energía de su pensamiento (...) una de las cimas de la obra derrideana”, como lo explica Jean-Luc Nancy en una carta dirigida a Derrida.²⁴ El mismo Derrida menciona en *Posiciones* que este libro es el ensayo que más estima y que puede verse o unirse como una nota extensa a *De la gramatología* y *La escritura y la diferencia*. Aunque fue escrito después de algunos ensayos incluidos en *La escritura y la diferencia* y entre la escritura de *De la gramatología*, él mismo considera que en una arquitectura filosófica clásica, *La voz y el fenómeno* vendría en primer lugar ya que: “se sitúa en un punto que, por razones que no puedo explicar aquí, parece jurídicamente decisiva la cuestión del privilegio de la voz y de la escritura fonética en sus relaciones a toda la historia de Occidente, tal como se representa en la historia de la metafísica, y en su forma más moderna, más crítica, más vigilante: la

²³ “Esta invitación es la expresión (...) de mi admiración por su libro, que recién terminé de estudiar”, carta de Paul Ricoeur a Derrida, 5 de marzo de 1963, citada en: *íbid*, p. 162

²⁴ “*La voz y el fenómeno* sigue siendo para mí el más magistral y, en muchos aspectos, el más entusiasta de sus libros, dado que contiene el corazón de toda su operación: el apartamiento de la presencia de sí y la diferencia con “a” en su difícil relación entre infinito y finito. Realmente para mí es el corazón, el motor, la energía de su pensamiento”, citada en: *íbid*, p. 218

fenomenología trascendental de Husserl".²⁵ Este libro, también plantea Derrida, es la otra cara de la introducción que escribe a *El origen de la geometría*, ya que el problema de la escritura estaba ahí ya presente "religada a la estructura irreductible del diferir en sus relaciones a la consciencia, a la presencia, a la ciencia, a la historia y a la historia de la ciencia, a la desaparición o al retardo del origen, etc".²⁶

Es con *De la gramatología* que Derrida comienza a posicionarse con sus propios planteamientos no siendo sólo un lector, comentarista y crítico de Husserl sino lanzando ya sus tesis filosóficas que representarán un gran sisma no sólo en la filosofía francesa sino en la filosofía de occidente. Este libro analiza y pone en cuestión los presupuestos de la lingüística de F. Saussure, aceptando que la diferencia introducida por Saussure como fuente del valor lingüístico es una gran aportación pero mostrando que el pensamiento del lingüista "danés" está aún dominado por el logocentrismo, es decir, por esa "metafísica de la escritura fonética" que ha rebajado a la escritura como mero representante del lenguaje. En este libro, Derrida no se limita a las cuestiones de lingüística o antropología, sino que pretende desestabilizar la ontología, una ontología que determinó el sentido del ser como presencia y el sentido del lenguaje como continuidad plena de la palabra.²⁷ El libro está dividido en dos partes, la primera parte es publicada primero como "La escritura prelitera", texto que será considerado como la matriz del pensamiento derrideano y es recibido en el medio filosófico con gran entusiasmo. De él dice Foucault que "en el orden de la reflexión contemporánea, es el texto más radical que haya leído"²⁸. Por su parte, Ricoeur afirmará "quedar atrapado por esas páginas incandescentes, arborescentes. A pesar de toda su fidelidad a Heidegger, el vigor de su punto de partida, anuncia el primer libro nuevo después de los de él".²⁹ La segunda parte de *De la gramatología*, es una aplicación de las directrices planteadas como matriz en "La escritura prelitera" en el estudio de dos pensadores: Claude Levi-Strauss y J. J. Rousseau. Es principalmente a partir de este libro que Derrida comenzará a posicionarse en los Estados Unidos de América.

²⁵ Derrida 1976, p. 10 y 11

²⁶ *Ibid*, p. 11

²⁷ Cfr. Derrida 2010c

²⁸ Citado en Peeters 2013, p. 198

²⁹ *Ibidem*

Así, estos cuatro libros derrideanos constituyen una “extraña geometría” donde el mismo Derrida reconoce que no puede verse uno como el comienzo sino que están unidos y entrelazados comentándose y desarrollándose cuestiones del uno en los otros:

- Se puede considerar a *De la gramatología* como un largo ensayo articulado en dos partes (cuya unidad es teórica, sistemática y no empírica), en medio del cual se puede ensamblar *La escritura y la diferencia*. La gramatología se refiere a menudo a éste. En ese caso, la interpretación de Rousseau sería también la doceava tabla de la recopilación. Inversamente se puede insertar *De la gramatología* en medio de *La escritura y la diferencia*, dado que seis textos de esta obra son anteriores, de hecho y por derecho, a la publicación en *Critique* de los artículos que anuncian *De la gramatología*, hace dos años. Los cinco últimos, a partir de “Freud y la escena de la escritura”, están encaminados dentro de la apertura gramatológica. Pero las cosas no se dejan reconstituir tan simplemente como usted imagina. En todo caso, el hecho de que esos dos “volúmenes” se inscriban uno en medio del otro se relaciona, como usted podrá reconocer, con una extraña geometría, de la que estos textos seguramente son contemporáneos.³⁰

1972 es un año igualmente importante puesto que se publica otra trilogía de libros donde aparece Derrida con un tono y estilo más radicalizado en su experimentación literaria: *Márgenes de la filosofía*, *La diseminación* y *Posiciones*. Varios de los ensayos contenidos en estas publicaciones están dedicados a escritores y no filósofos propiamente, y serán publicados principalmente (antes de ser reunidos en forma de libro) en la revista *Tel Quel*. La relación entre Derrida y la revista *Tel Quel*, a través de su director Philippe Sollers, es de vital importancia.³¹ Las “novelas” (o anti-novelas) que escribe Sollers influyen profundamente en Derrida, el cual se muestra sumamente fascinado por la escritura de Sollers y así comienza a escribir sus proyectos de escritura radicales que conllevan un gran juego literario. Siguió entonces una serie de textos que experimentaron con la escritura y que parecían jugar con el lenguaje hasta descarnizarlo como soñara Artaud en uno de sus

³⁰ Derrida 1976, p. 10 y 11

³¹ Sobre la relación entre *Tel Quel*, Sollers y la filosofía de Derrida, puede consultarse un amplio estudio que muestra la importancia fundamental de esta relación para la construcción del pensamiento de la deconstrucción en Derrida, véase: Asensi 2006. En este libro, Asensi señala que una de las matrices del pensamiento deconstructivo es Sollers, matriz que ha sido ignorada por todos los intérpretes y comentaristas de la filosofía derrideana. Asensi planteará, incluso, una tesis radical en la que afirma que Sollers es el “verdadero inventor de la deconstrucción”. Así, Asensi quiere devolver el lugar ignorado y poco conocido de Sollers a la escena del pensamiento francés. No entraremos aquí en dicha discusión, simplemente dejamos la referencia al texto para quien quiera profundizar en el tema.

textos citados por Derrida en "Tímpano".³² Aparecen textos como *La diseminación*, *La tarjeta postal*, *La difunta ceniza*, hasta llevar a sus máximas consecuencias la manera de escribir laberíntica y misteriosa en *Glas* y unos años después en *La tarjeta postal*, texto compuesto principalmente por cartas. A muchos parecieron estos textos una burla filosófica, tanto así que en 1986 aparece publicado en un periódico de Francia respecto de sus enigmáticos textos:

El rumor es impiadoso: Derrida ha franqueado los límites. Ya no se lo puede leer. Ya ni siquiera los filósofos lo comprenden. Algunos lo confiesan con una sonrisa ambigua. Otros se preguntan qué está buscando ese pensador que contribuyó a la prosperidad de la moda intelectual francesa poniendo la lingüística en el centro de la filosofía y que se extravía con insistencia en un hermetismo desconcertante. (...) Sus libros siempre fueron difíciles, pero antes al menos se sabía de qué se trataba: de filosofía. Desde, digamos, *La tarjeta postal*, ya no sabemos. Pretende que la filosofía también pasa por las cartas de amor, los sellos postales, las cabinas telefónicas. ¡Mezcla todo! No hablemos más al respecto.³³

Seguido de esto, vienen los textos que parecen más acercados a planteamientos ético-políticos donde reflexiona sobre problemáticas de su tiempo: la democracia, los medios de comunicación, las nuevas tecnologías, la soberanía, la guerra, la hospitalidad, el perdón, la mentira, etc. Incluso, a pocos años de la caída del muro de Berlín, Derrida publica *Espectros de Marx*, donde hace una lectura y análisis de uno de los espíritus que pueden aparecer en el texto de Marx, poniendo nuevamente en el centro del debate filosófico al autor de *El capital* cuando la discusión y el debate universitario parecían haberlo ya hecho a un lado. Derrida defenderá que sin Marx no hay porvenir para la filosofía ni para la humanidad. Parece aquí suceder un giro ético-político en el pensamiento de Derrida, pero no lo es del todo así. Derrida nos dirá que dichas temáticas se anunciaban y estaban presentes (quizá de manera menos explícita pero ya legible) desde sus primeros escritos.³⁴

³² "Dislocar, timpanizar el autismo filosófico, esto no se opera nunca en el concepto y sin alguna carnicería de la lengua. Ésta entonces hunde la bóveda, la unidad cerrada y con volutas del paladar. Prolifera por fuera hasta no ser comprendida ya. Ya no es la lengua", Véase: Derrida 2010a, p. 22

³³ *L'Autre Journal*, 22-27 de mayo de 1986, citado en Peeters 2013., p. 446

³⁴ A lo largo de varias entrevistas realizadas a Derrida a partir de los años 90, será recurrente la insistencia de los entrevistadores sobre el porqué de un giro político y ético en su obra. Derrida muestra enfado ante tal concepción, ya que para él siempre existió dicha cuestión en su obra aunque no fuera de manera explícita. A quienes se sorprenden de verlo intervenir en cuestiones explícitamente políticas (por ejemplo, en favor de los indocumentados, en actividades en defensa de la filosofía, pronunciamientos políticos, etc.), Derrida les responderá que no percibe ningún divorcio entre sus escritos y sus compromisos. Citamos aquí algunos ejemplos donde nos dice esto: "¿Se puede decir que hay, desde hace algunos años, una dimensión política más afirmada en su trabajo? ¿Sus libros tienen consecuencias políticas más evidentes?" A lo que Derrida

Es aquí donde se inscribe el texto con el cual dialogo en el artículo que presento: *La Universidad sin condición*, el cual será de las últimas obras que se publican en vida de Derrida. Si bien, la deconstrucción parecía estar ligada al inicio con cuestiones de lenguaje, en estas últimas obras Derrida nos mostrará cómo la deconstrucción tiene fuertes alcances ético-políticos. En el artículo publicado que aquí presento para obtener el grado de licenciatura, defenderemos a la deconstrucción como un arma de transformación ético-política.

responde: “Esta dimensión es sin duda más fácilmente reconocible hoy en el código político más convencional. Pero era descifrable en todos mis textos, incluso en los más antiguos. Es verdad que en el transcurso de los veinte últimos años he creído haber establecido, digamos, para mí, después de un largo trabajo, las condiciones necesarias (discursivas, teóricas, conformes a exigencias deconstructivas) para manifestar esta preocupación política sin ceder, sin ceder demasiado espero, a las formas estereotipadas (que creo justamente despolitizadoras) del compromiso de los intelectuales (...) me atrevo a pensar que estas formas de compromiso, los discursos que las sostenían estaban en sí mismos de acuerdo (y esto no siempre es fácil) con el trabajo de la deconstrucción en curso. He intentado pues ajustar, una práctica política con las exigencias de la deconstrucción. No siento un divorcio entre mis escritos y mis compromisos, sólo diferencias de ritmo, de forma de discurso, de contexto, etc. Soy más sensible a la continuidad que a lo que algunos llaman, en el extranjero, el “political turn” o el “ethical turn” de la deconstrucción”, Véase: Derrida 2003a, p. 337 También desmiente que la atención a cuestiones políticas o éticas haya sido cuestión de presión mediática: “No creo que la aceleración en el camino de la política haya sido para mí, como usted sugiere, el efecto de una presión mediática. Ésta siempre ha estado ahí y no he cedido a ella en la época en la que los lectores apresurados pretendían que mis textos eran apolíticos”, íbid., p. 338 En otra entrevista: “Lo que usted llama ‘trasfondo’ era ya legible. Desde siempre. Pero para saber lo que era legible, hay que leerlo. Es cierto que bajo esas palabras y bajo esa forma, esos temas no podían aparecer en primer plano más que después de un cierto trayecto ‘teórico-crítico’ destinado a limitar malentendidos”, Véase: Derrida 1999, p. 128.

CAPÍTULO 2: ALGUNOS ASPECTOS GENERALES SOBRE LA DECONSTRUCCIÓN

2.1 Puntos de partida

Hay varios estudios sobre la deconstrucción que intentan hacer una reconstrucción histórica y genealógica del concepto, pero las dificultades para inscribir a la deconstrucción dentro de una sistematización histórica dando cuenta de sus orígenes son grandes. Una de las primeras dificultades de la que podrá percatarse el lector atento de Derrida, es la de que un programa como éste (de totalización hermenéutica, histórica y/o conceptual) es incompatible con lo que la deconstrucción piensa, ya que los conceptos historicistas de historia y de origen están ellos mismos afectados por la deconstrucción. Incluso, someter a la deconstrucción a la pregunta privilegiada de la metafísica occidental, es decir, la pregunta sobre el ser de la deconstrucción (¿qué es “x”?), parece representar una aporía puesto que la deconstrucción pone en cuestión la pregunta misma sobre el ser y la fórmula privilegiada de enunciación “S es P”. De tal forma que no resulta pertinente acercarnos al problema de la deconstrucción a partir de dicha pregunta. Así nos lo deja patente Derrida en “Carta a un amigo japonés”, texto que se centra específica y explícitamente en la problemática de la deconstrucción y que será el punto de partida para poder abordar y acercarnos al concepto ‘deconstrucción’:

Para ser muy esquemático, diré que la dificultad de definir y, por consiguiente, también de traducir la palabra «deconstrucción» procede de que todos los predicados, todos los conceptos definitorios, todas las significaciones relativas al léxico e, incluso, todas las articulaciones sintácticas que, por un momento, parecen prestarse a esa definición y a esa traducción son asimismo desconstruidos o desconstruibles, directamente o no, etc. Y esto vale para la palabra, para la unidad misma de la palabra desconstrucción, como para toda palabra (...) De la gramatología pone en cuestión la unidad «palabra» y todos los privilegios que, en general, se le reconocen, sobre todo bajo la forma nominal. ***Por consiguiente, sólo un discurso o, mejor, una escritura puede suplir esta incapacidad de la palabra para bastar a un «pensamiento».*** (Las cursivas y negritas son subrayado mío). Toda frase del tipo «la desconstrucción es X» o «la desconstrucción no es X» carece a priori de toda pertinencia: digamos que es, por lo menos, falsa. Ya sabe usted que una de las bazas principales de lo que, en los textos, se denomina «deconstrucción» es, precisamente, la delimitación de lo onto-lógico y, para empezar, de ese indicativo presente de la tercera persona: S es P ³⁵

³⁵ Derrida 1997, p. 26

Derrida escribe “Carta a un amigo japonés” a petición del islamista japonés Toshiki Isutzu, quien requiere a Derrida un aclaramiento (reflexiones esquemáticas y preliminares) de la palabra “deconstrucción” para ayudar a su traducción al japonés. Ante tal petición, Derrida plantea una serie de cuestionamientos en torno a la dificultad (o imposibilidad) de dar una definición de la misma para su traducción. Así Derrida, para dar tales reflexiones preliminares intentará al menos, ya que no podría proceder a partir de lo que la deconstrucción “es”, una determinación negativa de las significaciones de dicha palabra o connotaciones que *deberían* evitarse en la medida de lo *posible*. Al final del recorrido argumentativo veremos que la deconstrucción no es un análisis³⁶, ni una crítica³⁷, ni un método³⁸, ni siquiera un acto o una operación. Incluso, casi al final del texto llega a decir Derrida: “¿Lo que la desconstrucción no es? ¡Pues todo! ¿Lo que la desconstrucción es? ¡Pues nada!”.³⁹ ¿Entonces qué nos queda? Derrida da cuenta de que, aún por la vía negativa, no ha hecho más que complicar y multiplicar las dificultades en vez de aclarar la palabra para su traducción, y esto lo que hace patente no es más que la imposibilidad de tal tarea: “la imposible tarea del traductor (Benjamin), esto es lo que quiere decir asimismo deconstrucción”.⁴⁰ Esta dificultad de definir, y por consiguiente de traducir, procede de que “todos los predicados, todos los conceptos definitorios, todas las significaciones relativas al léxico e incluso todas las articulaciones sintácticas son asimismo deconstruidos o deconstruibles”. Parece que nos embarcamos en un problema donde se vislumbran pocas salidas claras. ¿Cuál es el camino entonces? Quizá dar cuenta de ese “*pensamiento*” que es

³⁶ “No es un análisis, sobre todo porque el desmontaje de una estructura no es una regresión hacia el elemento simple, hacia un origen indescomponible. Estos valores, como el de análisis, son, ellos mismos, filosofemas sometidos a la deconstrucción”, Derrida 1997, p. 25

³⁷ “Tampoco es una crítica, en un sentido general o en un sentido kantiano. La instancia misma del *krinein* o de la *crisis* (decisión, elección, juicio, discernimiento) es, como lo es por otra parte todo el aparato de la crítica trascendental, uno de los ‘temas’ o de los ‘objetos’ esenciales de la deconstrucción”, Cfr. *Íbidem*

³⁸ “La deconstrucción no es un método y no puede ser transformada en método. Sobre todo si se acentúa, en aquella palabra, la significación sumarial o técnica. Ciertamente es que, en ciertos medios universitarios o culturales, pienso en particular en Estados Unidos, la metáfora técnica y metodológica que parece necesariamente unida a la palabra misma de ‘deconstrucción’, ha podido seducir o despistar”, Cfr. *Íbidem* Aunque, en una entrevista realizada años más tarde, aclara que la deconstrucción tampoco se opera de cualquier manera y como cada quien quiera: “No creo que la deconstrucción sea metódica, metodizable, pero menos todavía que constituya simplemente un empirismo, un subjetivismo sin método. La deconstrucción no es algo sin método, y no es un método”, Véase: Derrida 1999, p. 56

³⁹ *Íbid.*, p. 27

⁴⁰ *Íbid.*, p. 26

la deconstrucción a través de una escritura y no una definición, pues la deconstrucción no es una definición sino un pensamiento: “Por consiguiente, sólo un discurso o, mejor, una escritura puede suplir esta incapacidad de la palabra para bastar a un “pensamiento””.

Vamos a intentar *aquí* dar cuenta de ese “pensamiento” a pesar de esas innumerables paradojas que parecen insalvables desde la lógica formal de la filosofía occidental y que están presentes en todo el texto derrideano. En eso radica la dificultad para acercarse al mismo y, aún más, la dificultad para intentar exponerlo a través de conceptos en un trabajo académico.

Si bien, la palabra “deconstrucción” no es una invención léxica de Derrida (pues, como nos lo muestra él mismo en “Carta a un amigo japonés”, dicho término aparece reconocido dentro de la lengua francesa en el diccionario *Littré*⁴¹), es Derrida quien le da una amplia significación teórica y una densa carga conceptual que genera todo un movimiento en el mundo no sólo de la filosofía sino del pensamiento occidental e, incluso, extendiendo su influencia a pensadores orientales. Es en *De la gramatología*, en el año de 1967, donde aparece por primera vez éste término que vendrá a sismar la filosofía occidental y que será de vital importancia.⁴²

El movimiento del pensamiento derrideano ha sido asociado generalmente a dicho concepto, sin embargo, no se deja resumir simplemente bajo la palabra deconstrucción sino que necesariamente va asociado a otros conceptos igualmente fundamentales. El mismo Derrida, a quien le parecía poco afortunada la palabra deconstrucción, se sorprende de la recepción del término como principal estandarte de su filosofía:

Cuando elegí esa palabra, o cuando ella se me impuso no pensaba que se le reconocería un papel tan central en el discurso que por entonces me interesaba. Entre otras cosas, deseaba traducir y adaptar a lo que yo estaba diciendo las palabras heideggerianas de *Destruktion* o de *Abbau*. En ese contexto, ambas significaban una

⁴¹ La definición que encontró Derrida en el *Littré* es la siguiente: “1. Desensamblar las partes de un todo. Deconstruir una máquina para transportarla a otro lugar. 2. Término de gramática. Hacer la deconstrucción. Deconstruir versos, hacerlos parecidos a la prosa mediante la supresión métrica. (...) 3. Deconstruir. Perder su construcción”, en Derrida 1997, p. 24

⁴² Citamos aquí el párrafo donde aparece por primera vez el término deconstrucción en Derrida: “La ‘racionalidad’ -tal vez sea necesario abandonar esta palabra, por la razón que aparecerá al final de esta frase – que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un logos e inaugura la destrucción, no la demolición sino la des-sedimentación, la deconstrucción de todas las significaciones que tienen su fuente en este logos”, Véase: Derrida 2010c, p. 16-17

operación que se basa en la *estructura* o la *arquitectura* tradicional de los conceptos fundantes de la ontología o de la metafísica occidental. Pero en francés el término “*destruction*” implicaba de modo demasiado visible una aniquilación, una reducción negativa, quizá más cercana a la “demolición” nietzscheana que a la interpretación heideggeriana o al tipo de lectura que yo proponía. Por lo tanto, la descarté. Recuerdo haber buscado si esa palabra “deconstrucción” (que me vino de manera aparentemente espontánea) realmente era francesa. La hallé en el *Littré*. Allí, los alcances gramatical, lingüístico o retórico se encontraban asociados a un alcance “maquínico”. La asociación me pareció muy feliz.⁴³

La metáfora de la “máquina” es utilizada por Derrida en distintas ocasiones, es por eso que desde el inicio de este texto que presento para titulación me refiero a la escritura como una máquina, como una “*maquinaria implacable*” (dirá Derrida en *la diseminación*) que producirá múltiples efectos y que ocupará el lugar central para deshilar el edificio de la metafísica occidental, de eso que Derrida llamará *logofonocentrismo*. Es a partir de la escritura que podemos desprender una larga cadena de implicaciones ético-políticas, ya que servirá como aguja para destejer y denunciar modelos de represión y jerarquías violentas en la filosofía occidental que se verán reflejadas en el pensamiento y prácticas del mundo de occidente.

‘Deconstrucción’ fue un término que tuvo gran eco en Estados Unidos de América,⁴⁴ principalmente en los departamentos universitarios de estudios de teoría y crítica literaria⁴⁵ que en sus inicios fue inscrita en la época del pensamiento filosófico llamada “Linguistic

⁴³ *Íbid.*, p. 23

⁴⁴ Uno de los grandes receptores y difusores de la deconstrucción en el habla anglosajona es Jonathan Culler, quien en 1983 publica el texto *Sobre la deconstrucción*, el cual tenía como objetivo describir y evaluar la práctica de la deconstrucción en los estudios literarios y, a su vez, analizarla como estrategia filosófica. Véase: Jonathan Culler 1984. Esta obra intenta sintetizar el pensamiento de Derrida y volverlo utilizable, casi a la manera de darnos un método universal del mismo que va a generar numerosos malentendidos que el propio Derrida se esforzará en deshacer incansablemente. Véase: Peeters 2013, p. 434

⁴⁵ Contra la reducción de su pensamiento a la teoría literaria nos dice Derrida: “Ciertamente en los Estados Unidos, en algunas universidades y en algunos grupos, la deconstrucción se ha convertido en efecto en una especie de motivo de interés, de poder de ‘realimentación’ en ciertos practicantes de lo que se llama ‘crítica literaria’ (...) La deconstrucción no es tan solo un discurso, o una mera crítica, un comentario, un metalenguaje sobre un objeto literario; existe una escritura deconstructiva, y si el que la practica tiene en efecto cierta relación con la lengua y la ficción, lo que produce, en el mejor de los casos, no es ajeno a la literatura. En el mejor de los casos es posible una escritura deconstructiva y literaria. Pero esto no quiere decir que baste con manipular ciertas recetas deconstruccionistas para hacer, primero, deconstrucción y, luego, literatura”, Derrida 1999, p. 54. Derrida hace una revisión más profunda de la(s) reapropiación(es) de la deconstrucción en los departamentos de literatura en América en *Memorias para Paul de Man*, Véase: Derrida 2008b

Turn". Derrida protesta contra esa recepción de la deconstrucción ya que para él se trataba justamente de poner en cuestión la autoridad de lo lingüístico:

El primer paso en el acercamiento a lo que propuse llamar "deconstrucción" fue la puesta en entredicho de la autoridad de lo lingüístico, del logocentrismo. Era una protesta contra el *Linguistic Turn*, que con el nombre de "estructuralismo" ya estaba plenamente encaminado. La ironía, por así decir –algo penosa incluso –, de esta historia estriba en que a menudo, especialmente en Estados Unidos, puesto que escribí "il n'y a pas d'hors-texte" y desarrollé un pensamiento de la huella, algunos creyeron poder derivar de ello la conclusión de que el mío era un pensamiento del lenguaje (es exactamente lo contrario); se inscribió la deconstrucción en el *Linguistic Turn*, cuando en cambio consistía en una protesta contra la lingüística. Esto produjo muchos equívocos no sólo en la filosofía, en la crítica literaria, sino también en la historia (...) La paradoja consiste, de nuevo, en que, a pesar de que yo propuse deconstruir la hegemonía lingüística, mi trabajo suele ser presentado como un linguisticismo.⁴⁶

Asimismo, Derrida aclara en "Carta a un amigo japonés" que la deconstrucción no se limita a un modelo lingüístico-gramatical, ni a un modelo semántico, y afirma que la reducción de la deconstrucción a estos modelos ha dado lugar a numerosos malentendidos. La deconstrucción apunta más bien, y hacia esto conduciremos la presente reflexión, a la *solicitud*⁴⁷ de las estructuras y las instituciones, cualquiera que estas sean: "Se trataba de deshacer, de descomponer, de desedimentar estructuras (todo tipo de estructuras, lingüísticas, logocéntricas, fonocéntricas (...) socio-institucionales, políticos, culturales y, ante todo y sobre todo, filosóficos)".⁴⁸

Es por ello también que muchas de las críticas lanzadas a la deconstrucción, cuando ésta comenzó a tomar relevancia en el mundo filosófico, fueron dirigidas a señalarla como un método de demolición nihilista. Derrida nos dirá en ese mismo texto que no se trata de demolición ni de una operación negativa, sino de comprender cómo ha sido construido un sistema y reconstruirlo. Es por eso el hincapié que Derrida hace en rodear dicha palabra de un discurso (y por ello también lo poco afortunada que le parece la palabra), pues la partícula "des" puede sugerir la apariencia negativa. Sin embargo, desmontar un discurso para saber cómo ha sido construido tampoco implica ni significa, para Derrida, que habría que llegar a *elementos simples* o hacia un *origen indescomponible*; las categorías de

⁴⁶ Derrida y Ferraris 2009, p. 135-137

⁴⁷ "Solicitar significa, en latín antiguo, conmover como un todo, hacer temblar en su totalidad", en Derrida 2010a, p. 22

⁴⁸ Derrida 1997, p. 24

elementos simples y de origen serán puestos en cuestión también por la deconstrucción (nos demostrará Derrida, que la llegada a un origen simple y a un elemento indescomponible es imposible).⁴⁹ Lejos de la apariencia negativa y demoledora que podría tener la deconstrucción, en el artículo defenderemos su potencia afirmativa: “Desde el comienzo se dijo claramente que la deconstrucción no es un proceso o un proyecto marcados por la negatividad (...). La deconstrucción es ante todo la reafirmación de un ‘sí’ originario”.⁵⁰

Vamos, entonces, a situar la palabra dentro un discurso para poder dar cuenta de ella de mejor manera.

Cuatro son las principales fuentes⁵¹ predeconstructivas que podemos señalar en Derrida:⁵² 1) Nietzsche y su genealogía de la moral; 2) Heidegger y su destrucción; 3)

⁴⁹ Cfr. Derrida 1997, p. 23-27

⁵⁰ Derrida 2003, p. 339

⁵¹ Decimos “fuentes” aquí con la precaución de mencionar que dicha noción, para Derrida, estaría también encadenada a una conceptualización de la metafísica que busca realizar una lectura temática o semántica, lectura que Derrida pondrá en entredicho. En “Qual, caul. Las fuentes de Valéry”, conferencia pronunciada en 1971, Derrida realiza una problematización de la noción de fuente: “‘Las fuentes De Valéry’ no dan título aquí a aquéllas sobre las que se hacen las tesis. No remontaremos el curso de lo que los historiadores quizá denominarían las influencias, hacia las ‘fuentes’ escondidas, los orígenes próximos o apartados, presumidos o verificados de una ‘obra’, incluso de un ‘pensamiento’ cuya ficha se manipularía así (...) Hay inicialmente las fuentes, la fuente es otra y plural”, en Derrida 2010a, p. 315 y 318.

⁵² Patricio Peñalver, menciona estas cuatro fuentes como las fuentes principales predeconstructivas. Véase: Peñalver 1990. Por su parte, Maurizio Ferraris incluirá en estas fuentes a Freud en su libro Ferraris, 2007. Para Ferraris, tres filósofos sirvieron a Derrida como herramienta para desmontar la tradición y para darle el pathos o el tono de su pensamiento: Heidegger, Nietzsche y Freud. Pero los temas elaborados por Derrida, comenzarán y serán reelaborados a partir de la fenomenología de Husserl con quien emprende desde el inicio una confrontación explícita para después emprender una reelaboración de algunos temas vistos desde un inicio a partir de Husserl. Al respecto, dice Derrida que de Husserl fue de quien extraía el rigor y los temas filosóficos, pero se sentía más cercano y próximo a Heidegger en cuanto al modo de enunciar los problemas se refiere. En una entrevista Derrida incluye, entre las premisas deconstructivas y cierta historia de la deconstrucción en la tradición, no sólo a Freud, Heidegger y Nietzsche, sino también a Lutero: “Hay que recordar las premisas nietzscheanas, freudianas y sobre todo heideggerianas de la deconstrucción. Y sobre todo, respecto de Heidegger, que hay una tradición cristiana, más precisamente luterana de lo que Heidegger llama la *Destructio*. Lutero – lo recuerdo en mi libro sobre Nancy y sobre lo que él llama la “deconstrucción del cristianismo” –hablaba ya de ‘*destructio*’ para designar la necesidad de una desedimentación de los estratos teológicos que disimulaban la desnudez original del mensaje evangélico que había que restaurar. Lo que me interesa cada vez más es discernir la especificidad de una deconstrucción que no sea necesariamente reducible a esa tradición luterano-heideggeriana. Y quizás sea esto lo que distingue mi trabajo de los que me son más cercanos, en Francia y en el extranjero. Sin refutar o rechazar lo que fuere, me gustaría intentar discernir lo que sustrae la deconstrucción en curso de la memoria de la que hereda, en el instante mismo en el que reafirma y respeta dicha herencia”, Véase: Derrida 2003, p. 322 y 323.

Husserl; y 4) el estructuralismo. Para el presente trabajo profundizaremos en el diálogo entre fenomenología y estructuralismo, a partir de Husserl y F. de Saussure que serán los dos grandes pensadores con los cuáles Derrida dialogará principalmente en sus primeras publicaciones.⁵³

2.2 Estructuralismo y fenomenología: deconstrucción del logofonocentrismo

Dos corrientes filosóficas se dieron con mayor auge en el contexto filosófico europeo de los años 60: la fenomenología (principalmente en Alemania) y el estructuralismo (desarrollada sobre todo entre los filósofos franceses de los 60's). Por un lado, la fenomenología como una filosofía de la conciencia y la intuición; por otro lado, el estructuralismo que entiende la cultura, la sociedad, el lenguaje, como un sistema de relaciones. Así, para la fenomenología el sentido surge en el interior de la conciencia, mientras que para el estructuralismo surge en las relaciones entre unidades de la lengua. El sentido, para el estructuralismo, no puede ser reducido a la intención del sujeto, a una subjetividad pura.

Derrida, aunque retoma elementos de ambas, realiza una crítica a la fenomenología expuesta, principal pero no únicamente, en *La Voz y el fenómeno*, y una crítica también al estructuralismo, expuesta en "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en "Fuerza y significación"⁵⁴ y después radicalizada en *De la gramatología*.

La crítica que realiza Derrida tanto al estructuralismo como a la fenomenología, no es una crítica al modo negativo donde pretenda destruir sus nociones, conceptos y planteamientos, sino que es al modo de una *solicitud*, una puesta en temblor de sus

⁵³ Para revisar la deconstrucción a la luz de la influencia de Heidegger y Nietzsche, puede consultarse el estudio que realiza Cristina de Peretti y que se enfoca en la revisión de la deconstrucción, sobre todo, a partir de las marcas de los filósofos mencionados. Véase: De Peretti, 1989

⁵⁴ Derrida 1989

sistemas⁵⁵ que se creen firmes y sólidos, rastreando las fisuras para sacudir los fundamentos de la metafísica implicada en ellas.

2.2.1 Fenomenología: *El origen de la geometría y La voz y el fenómeno*

Lo primero que hay que tener en cuenta al aproximarnos a la deconstrucción, es la inquietud por el lenguaje y la escritura en Derrida en relación con la crisis de la verdad; es este el motivo que queda patente en sus primeros textos. Dicha inquietud se deja ver desde el momento en que intenta plantear su primer problema de tesis doctoral, el cual fue registrado en 1957 como “La idealidad del objeto literario”, donde buscaba explorar la cuestión de la inscripción, la escritura y la literatura a través de las herramientas de la fenomenología husserliana:

La idealidad del objeto literario: este título se entendía un poco mejor en 1957, en un contexto más marcado que hoy por el pensamiento de Husserl. Para mí se trataba entonces de plegar, más o menos violentamente, las técnicas de la fenomenología trascendental a la elaboración de una nueva teoría de la literatura, de ese tipo de objeto ideal muy particular que es el objeto literario, idealidad encadenada, habría dicho Husserl, encadenada a la lengua, a la lengua llamada natural (...) Curiosamente la fenomenología trascendental pudo serme de ayuda, en un primer tiempo, para agudizar algunas de estas cuestiones que no estaban entonces tan abiertamente practicadas como parecen estarlo hoy. En los años 50, en el momento en que estaba todavía mal recibida, en que era poco o demasiado indirectamente conocida en la universidad francesa, la fenomenología husserliana parecía algo ineludible para algunos jóvenes filósofos. La veo todavía hoy en día, de otra manera, como una disciplina de rigor incomparable. No, sobre todo no, en la versión sartreana o merleau-pontyana que dominaban entonces, sino más bien contra ella, o sin ella, especialmente en aquellos lugares que una cierta fenomenología francesa parecía a veces evitar, se trate de la historia, de la ciencia, de la historicidad de la ciencia, de la historia de los objetos ideales y de la verdad, por consiguiente también de la política, incluso de la ética.⁵⁶

⁵⁵ La noción de “sistema” es también una noción problematizada por Derrida en varias ocasiones. Sobre el sistema dirá Derrida en una entrevista realizada por Ferraris: “Si se entiende por ‘sistema’, en un sentido filosófico más estricto y acaso más moderno, una totalización en la configuración, una continuidad entre todos los enunciados, una forma de coherencia (no *la* coherencia), que implica la índole silogística de la lógica, cierto *syn*, el cual ya no define la recopilación sino también la composición de proposiciones ontológicas, entonces, la deconstrucción, aún sin ser anti-sistémica, no sólo es, sin embargo, la búsqueda sino la consecuencia deliberada del hecho de que el sistema es imposible; la deconstrucción suele consistir, de modo regular o recurrente, en hacer aparecer en todo pretendido sistema, una fuerza de dislocación, un límite en la totalización, en el movimiento de síntesis silogística. La deconstrucción no es un método para encontrar aquello que opone resistencia al sistema, sino que consiste en comprobar – al leer y al interpretar los textos – que en ciertos filósofos el efecto de sistema fue provocado por cierta disfunción o desajuste, cierta incapacidad de cerrar el sistema”, Véase: Derrida y Ferraris 2009, p. 15 y 16

⁵⁶ Derrida, “El tiempo de una tesis: puntuaciones”. Recuperado de <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/tesis.htm>

Es así que comienza una lenta y atenta lectura de los textos de Husserl, poniendo atención en la cuestión epistemológica que podría desprender de ellos y no tanto su interpretación existencialista como era lo común en la Francia de los años 60. Así, desde su primer obra publicada, *La Introducción a El origen de la geometría*, comienza Derrida a percatarse de algo que llamará más adelante, en *La voz y el fenómeno*, “logocentrismo” o “metafísica de la presencia”. ¿Qué quiere decir Derrida con esto?

Derrida se da cuenta que en la historia de la filosofía occidental hay una tendencia a la jerarquización binaria del pensamiento: se ha tendido entonces a privilegiar el logos, la razón y, a despreciar, por consiguiente todo lo material, lo sensible. Esto no es algo original de Derrida, Nietzsche (como otros pensadores) ya habría atacado con vehemencia esta lógica del pensamiento metafísico, pero Derrida identifica otro punto clave para entrar al edificio de la metafísica: lenguaje y escritura. Es a través del síntoma de la escritura que Derrida viene a realizar una desenmascaración del proyecto metafísico occidental para desestructurar el edificio y hacer énfasis en algo que había pasado desapercibido: la escritura.

Se puede seguir el tratamiento de la escritura como un síntoma particularmente revelador, de Platón a Rousseau, a Saussure, a Husserl, en ocasiones a Heidegger mismo, y *a fortiori* en todos los discursos modernos, a menudo los más fecundos, que se consideran más acá de las cuestiones husserlianas y heideggerianas. Un tal síntoma está necesaria y estructuralmente disimulado, por razones y según vías que trato de analizar.⁵⁷

Por eso es imprescindible circunscribir la filosofía y el pensamiento derrideano al problema de la escritura, el cuál fue el motor de su pensamiento y el más activo operador de la deconstrucción del logocentrismo. Desde el principio, la escritura se perfila en la aproximación de Derrida a Husserl.

a) Introducción a El origen de la geometría

Derrida busca en la fenomenología husserliana lo que podía permitirle problematizar la escritura.⁵⁸ Es con *El origen de la geometría* que ve la posibilidad de

⁵⁷ Derrida 1976, p. 13

⁵⁸ Como él mismo menciona en una entrevista reunida en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*: “Durante los primeros años de mis estudios filosóficos, cuando empecé a leer y escribir sobre Husserl, al principio de los años cincuenta, después de que Sartre y Merleau-Ponty introdujesen la fenomenología, sentía la necesidad

explorar dicho problema: le interesa saber cómo articula Husserl la ciencia, la fenomenología y la escritura. Elige ese texto poco conocido y estudiado porque en él encuentra que Husserl hace una “observación breve y elíptica sobre la escritura, sobre la necesidad que tenían las comunidades de sabios de constituir objetos ideales comunicables a partir de intuiciones del objeto matemático”.⁵⁹ ¿Cuál es la problematización de la escritura y el papel que Husserl le asigna en su obra? Para Husserl, la escritura, el signo (es decir, el instrumento material), es la condición de lo trascendental; sin la escritura, sin la inscripción, no hay posibilidad de idealización. Así mismo, la escritura sería la posibilidad de la tradicionalización de un saber y de un conocimiento.

Para Derrida, Husserl habría tenido la posibilidad de desarrollar el pensamiento de la escritura. Pero, si bien encontramos en Husserl la concepción de que el signo transmite un proyecto epistemológico, Derrida considera la reflexión de Husserl “equivoca y oscura” y pone de manifiesto cómo el fenomenólogo alemán sigue considerando al signo/la escritura como elemento secundario y representativo: “En primer término, el movimiento que acaba en el *Origen de la geometría* confirma la limitación del lenguaje a una capa secundaria de la experiencia, y, en la consideración de esta capa secundaria, el fonologismo tradicional de la metafísica. Si la escritura lleva a su término la constitución de los objetos ideales, lo hace en tanto que escritura fonética: viene a fijar, inscribir, consignar, encarnar un habla ya dispuesta”.⁶⁰ Es por ello que Derrida se plantea la tarea de desarrollar un concepto de escritura que pusiera en cuestión a la fenomenología y a los presupuestos metafísicos implicados en ella, así como de desarrollar las cuestiones que veía incompletas

de plantear la cuestión de la ciencia, de la epistemología, a partir de la fenomenología, cosa que Sartre y Merleau-Ponty en cierto modo no habían hecho. Por lo tanto, escribí mis primeros ensayos sobre Husserl orientándolos hacia las cuestiones de la objetividad científica y matemática: Cavaillés, Tran-Duc-Tao, y también la cuestión marxista. A lo largo de esos primeros escritos buscaba, por fidelidad a ese anhelo de escritura, lo que dentro de la fenomenología husserliana podía permitirme problematizar la escritura. ¿Dónde habla la escritura? ¿Qué hace con ella? ¿Cómo articular esas cuestiones de la ciencia, de la fenomenología y de la escritura? Encontré ese lugar en *El origen de la geometría*, que, por consiguiente, empecé a interpretar en esa primera memoria a la que usted aludía, y que inmediatamente después decidí traducir”, Véase: Derrida 2001, p. 20-21

⁵⁹ Íbidem

⁶⁰ Derrida 1993, p. 139

en la reflexión husserliana. A partir de esto, Derrida deja de ser mero exégeta de Husserl y comienza a sentar las bases de su proyecto gramatológico y deconstructivo.

¿Qué encontrará y denunciará Derrida a partir de la lectura de Husserl centrada en el signo y la escritura? En primer lugar, señala Derrida cómo en Husserl se manifiesta lo que más tarde llamará logocentrismo: la tendencia del discurso teórico a reprimir sus propias condicionales materiales (lo cual no será privativo de Husserl sino de toda la metafísica occidental). Derrida se centrará en dicha represión realizada por parte del discurso filosófico occidental para sacar a la luz el papel de la técnica en la conformación de la idealidad y, lo que dirá más tarde en *De la gramatología*, la escritura como condición de posibilidad del lenguaje. Por otra parte, señala Derrida que la consideración en Husserl de la escritura como condición de posibilidad de las ideas pone en riesgo y en crisis todo el proyecto de la fenomenología, ya que el lenguaje y la escritura no podrían ser puestos ellos mismos en *epojé*. Habría una “tensión o contradicción”, entonces, en Husserl: la escritura/el signo es esencial y necesario en la constitución del objeto ideal pero, al mismo tiempo, dicha exterioridad del signo hace entrar en crisis al objeto ideal. Lenguaje, escritura y diferencia, detectados ya en este texto, serán la punta de lanza para el análisis que vendrá a desarrollar Derrida sobre las *Investigaciones lógicas* de Husserl centrándose en el estudio del signo:

Tras este primer trabajo, la Introducción a *El origen de la geometría* me permitió una aproximación a algo así como la axiomática impensada de la fenomenología husserliana, de su «principio de los principios», a saber el intuicionismo, el privilegio absoluto del presente viviente, la inatención al problema de su propia enunciación fenomenológica, al discurso trascendental, como decía Fink, a la necesidad de recurrir, dentro de la descripción eidética o trascendental, a un lenguaje que no podía estar sometido él mismo a la *epojé* -sin ser él mismo simplemente mundano-, y así a un lenguaje ingenuo justo cuando era éste el que hacía posible todos los paréntesis o las comillas fenomenológicas. Esta axiomática impensada me parecía que limitaba el despliegue de una problemática consecuente de la escritura y de la huella, cuya necesidad estaba designada sin embargo en *El origen de la geometría*, y sin duda por primera vez con ese rigor en la historia de la filosofía. Efectivamente, Husserl situaba el recurso a la escritura en la constitución incluso de los objetos ideales por excelencia, los objetos matemáticos, pero sin enfocar -y con motivo- la amenaza que la lógica de esta inscripción hacía pesar sobre el proyecto fenomenológico mismo. Naturalmente, todos los problemas elaborados en la Introducción a *El origen de la geometría* no han dejado de organizar las investigaciones

que emprendí más adelante en torno a los corpora filosóficos, literarios, incluso no-discursivos, especialmente picturales.⁶¹

La deconstrucción, entonces, se podría inscribir primeramente como una puesta en cuestión de la axiomática intuicionista e idealista de la fenomenología husserliana que Derrida desarrolla de manera más profunda en *La voz y el fenómeno*.

b) La voz y el fenómeno

La voz y el fenómeno es un texto que problematiza la concepción del signo en Husserl, planteada en las *Investigaciones Lógicas*. El estudio del signo en Husserl lleva a Derrida a realizar dos principales críticas a la fenomenología husserliana: crítica de la voz fenomenológica como conciencia, así como una crítica al tiempo, a la temporalidad de la fenomenología como un “presente viviente”.

La fenomenología descansa, para Derrida, sobre la oposición adentro/afuera (oposición propia del binarismo de la metafísica occidental). La relación pensamiento-lenguaje está gobernada en Husserl por la clasificación y oposición binaria que realiza del signo en el par: signo expresivo/ signo indicativo. El signo expresivo (la expresión) es el que porta una fuerza intencional, una intención de significar, es por ello que será considerado como el propiamente significante. El signo indicativo (la indicación), en cambio, carece de intención que lo anime.

La intención es la que anima al signo expresivo, por tanto, requiere la presencia de su productor vivo; el signo expresivo privilegiado es, entonces, la voz. La voz es superior a los demás signos por ser presente, próxima, inmediata a la silenciosa conciencia interior. La conciencia misma no es más que una determinada representación de esta voz como un oírse a sí mismo:

La voz es el nombre de este elemento. La voz se oye. Los signos fónicos son oídos por el sujeto que los profiere en la proximidad absoluta del presente. El sujeto no tiene que pasar fuera de sí para estar inmediatamente afectado por su actividad de expresión. Mis

⁶¹ “El tiempo de una tesis: puntuaciones”, en Derrida en castellano: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/tesis.htm>

palabras están vivas porque parecen no abandonarme: no caer fuera de mí, fuera de mi soplo, en un alejamiento visible; no dejar de pertenecerme, de estar a mi disposición, sin accesorio. Así, en todo caso, se da el fenómeno de la voz, la voz fenomenológica (...) La voz es la consciencia⁶²

Así, en la fenomenología, el sentido está presente a sí mismo, presente en la conciencia, como voz fenomenológica totalmente pura de la exterioridad, de la indicación, de su mancha, de su impureza, ya que la voz silenciosa de la conciencia es una auto-afección pura⁶³. Así, se da el borrarse del significante quedando el puro significado presente a la conciencia, el sentido inmediato dado por esta relación de proximidad absoluta entre la voz y ella. En la jerarquía, por lo tanto, el signo expresivo es el término positivo, el que está más cercano al logos: en él se da la presencia inmediata y plena de lo significado.

Esto, para Derrida, está atado a un pensamiento metafísico, a una metafísica occidental. La filosofía de Husserl sería una metafísica logocéntrica en la que el lenguaje es expresión de una vivencia originaria, exteriorización de una interioridad según la oposición binaria afuera/adentro. Para Derrida, sin embargo, el lenguaje como expresión no es más que una ilusión trascendental, una reducción de la totalidad del lenguaje, que realiza Husserl, para recuperar la originariedad del sentido. La fenomenología sería para Derrida una *metafísica de la presencia*:

Hemos experimentado la solidaridad sistemática de los conceptos de sentido, de idealidad, de objetividad, de verdad, de intuición, de percepción, de expresión. Su matriz común es el ser como presencia: proximidad absoluta de la identidad consigo, estar-delante del objeto disponible para la repetición, mantenimiento del presente temporal cuya forma ideal es la presencia a sí de la vida trascendental cuya identidad idea permite idealiter la repetición hasta el infinito. El presente viviente, concepto indescomponible en un sujeto y un atributo, es, pues, el concepto fundador de la fenomenología como metafísica.⁶⁴

Dicha metafísica de la presencia nos inserta en una lógica que tiene dos importantes y principales consecuencias que Derrida pondrá en cuestión: 1) la noción de *temporalidad*

⁶² Derrida 1993, p. 134

⁶³ "La operación del oírse-hablar es una auto-afección de tipo absolutamente único (...) El sujeto puede oírse o hablarse, dejarse afectar por el significante que produce, sin ningún rodeo por la instancia de la exterioridad, del mundo o de lo propio en general (...) En tanto que auto-afección pura, ella es una sustancia significante absolutamente disponible. Pues la voz no encuentra ningún obstáculo a su emisión en el mundo precisamente en tanto que se produce en él como auto-afección pura. Esta auto-afección es la posibilidad de lo que se llama la subjetividad o el para sí; pero sin ella, ningún mundo aparecería", en *ibid*, p.137-138.

⁶⁴ *ibid.*, p. 149

que ello conlleva, entendida como una linealidad, donde el presente tiene primacía frente a los otros tiempos, y donde el pasado y el futuro quedan en una relación de dependencia con éste en una sucesión espacial homogénea y lineal. La estructura de la temporalidad que nos ofrece Derrida es la de un presente atravesado y fisurado por la alteridad del pasado y el futuro; alteridad que divide la presunta simplicidad de la presencia a sí del presente. Para Derrida, el presente no sería la evidencia del instante, sino la alteridad, la partición del sentido, el retardo del discurso; 2) la primacía de la *conciencia* como *presencia a sí*, representada y en estrecha unión con la voz, con la *foné*. La voz, la foné, tendría una relación privilegiada respecto a la presencia, como un *oírse-hablar*. La conciencia como presencia a sí, sería la presencia del sentido a la conciencia y la voz como lo que está más cercano al pensamiento, como lo que lo representa, a través de lo cual se escucha, como un habla plena que hace presente el sentido, el sentido que ya está en el *logos*. La primacía de la *foné* (voz) como el medio a través del cual el *logos* (pensamiento, origen de la Verdad, significado trascendental) se hace presente es lo que Derrida llamará *logofonocentrismo* y que aparece unido y responde a las estructuras y a la lógica de la *metafísica de la presencia*, que en última instancia es la búsqueda de lo permanente, de lo inquebrantable, del centro, de lo absoluto, de la seguridad de una fuente y una base eternamente estable e inmutable: “Hemos identificado el logocentrismo y la metafísica de la presencia como el deseo exigente, poderoso e irreprimible de semejante significado trascendental”.⁶⁵

Dicho pensamiento ha instaurado una lógica de las oposiciones a partir de la oposición realidad/signo estableciendo un sistema jerarquizado de oposiciones que ha asumido y se ha apropiado el pensamiento occidental,⁶⁶ tales como la ausencia/presencia, dentro/fuera, inteligible/sensible, interior/exterior, habla/escritura (y que después analizará en oposiciones más explícitamente ético políticas como: hombre/mujer, humano/animal, entre otras). Jerarquía que tendría como principio evaluador el de la *presencia* (significado

⁶⁵ *Ibidem*

⁶⁶ “El sistema del oírse-hablar a través de la sustancia fónica – que se ofrece como significante no-exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico o no-contingente – ha debido dominar durante toda una época en la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etcétera”, en Derrida 2010c, p. 13.

trascendental y último). Así, en esta red de oposiciones el que tendrá primacía en la jerarquía es aquél que pertenece a la presencia y al logos (inteligible, dentro, interior, habla, etc.), y lo que está más lejos de la presencia, lo que la representa de modo imperfecto, y que representa una pérdida de la racionalidad, es todo lo que pertenece al orden de lo exterior, de lo material, de lo sensible. Y es así también que la noción de verdad se produce como una relación entre el *logos* y la *foné*.

La primacía de la *foné* como pura presencia a sí del significado (del sentido del habla), implica la primacía del significado y con ello la cancelación del significante (el cual conlleva una cierta imperfección que no se presenta en el habla plena, en el querer-decir absoluto presente en la conciencia) y su materialidad escrita. Esto ha tendido a desprestigiar la escritura como lo secundario.

Derrida no sólo ve en Husserl esta tendencia, sino que ha venido desde inicios de la filosofía occidental. Así, desde la filosofía griega siempre existió la ecuación indudable e incuestionada: Pensamiento -> lenguaje -> escritura, donde el lenguaje es un representante del pensamiento y, a su vez, la escritura el representante del habla. Derrida analiza detalladamente esto en una larga serie de textos canónicos de la filosofía, desde Platón, pasando por Aristóteles, Rousseau, Hegel, Saussure y llegando a Husserl. Derrida pondrá esta ecuación privilegiada de la filosofía occidental y la subvertirá, no para erigir la escritura como lenguaje, sino mostrando cómo el lenguaje comporta los mismos aspectos equívocos que la filosofía habría desprestigiado en pos de una univocidad del sentido. Derrida utiliza la inseparabilidad de significante y significado del estructuralismo contra la fenomenología, contra su presunta pureza interior, contra la pretensión de independizar el concepto o significado del significante, contra la consideración del significante como irrelevante para obtener un pensamiento puro, un significado trascendental. En *De la gramatología*, apoyándose en un estudio de la lingüística de F. Saussure, Derrida desarrollará la cuestión de la escritura para dar paso al *gramma*, en vez del signo, y para mostrar cómo el *parasitismo* de la escritura existe en el lenguaje.

2.2.2 Estructuralismo

El análisis estructural introducirá tres ideas: en primer lugar, no puede haber sentido si no tenemos un código, es decir, un conjunto de reglas finitas que señalan las combinaciones posibles de las unidades lingüísticas para que sean válidos los enunciados; el código precede, por tanto, al mensaje. En segundo lugar, el código es independiente del mensaje. Por último, el código es independiente del emisor. El sujeto particular ya no es visto como origen del sentido como veíamos en la fenomenología.

Estas tres ideas están expresadas principalmente en Ferdinand de Saussure, quien sienta las bases del análisis lingüístico estructural que servirá de modelo para el análisis de las ciencias sociales. Derrida retoma algunos planteamientos del análisis lingüístico de Saussure y el estructuralismo, no obstante, hará una crítica a tal corriente. El signo (como signo lingüístico, como unidad bifaz) será el principal blanco de ataque de Derrida, ya que pertenece aún a la cadena de oposiciones binarias propias de la metafísica. La deconstrucción del signo le permitirá establecer al *gramma* como elemento primordial para construir su proyecto general de *grammatología* y formular su pensamiento sobre la huella y la *différance*.

Derrida mostrará que la semiología saussuriana ha jugado un doble papel: por una parte, un papel crítico respecto a la tradición y, por otra, un obstáculo para salir del pensamiento metafísico. Un papel crítico en tanto que ha señalado la inseparabilidad del significante con el significado (al constituir las dos caras de una misma moneda); y, segundo, al subrayar el carácter diferencial y formal del funcionamiento semiológico. Sin embargo, aunque Saussure da cuenta del elemento diferencial que contiene la lengua, no escapa a las determinaciones logocéntricas y queda inserto en la misma lógica de su discurso por cuatro razones que Derrida enumera en “Semiología y gramatología”:⁶⁷ 1) En la unidad del signo, se mantiene la distinción rigurosa entre *signans* (significante) y *signatum*

⁶⁷ Derrida 1976

(significado), distinción que reproduce desde sus orígenes la diferencia entre lo sensible y lo inteligible, entre lo interior y lo exterior, donde el significado pertenece a la esfera de la presencia y, por lo tanto, tiene un valor superior al significante que es el representante del primero. Dicha distinción sigue remitiendo a un significado trascendental, a un logos absoluto donde el significante encuentra su fundamento en la presencia. La relación (significado/significante) es una relación de representación, una relación metafísica aún y sigue dejando abierta la posibilidad de un significado pensable en sí mismo, con independencia de la lengua. Esto conduce necesariamente a la exigencia clásica de un significado trascendental que no tendría necesidad de ningún significante. Cuando se cuestiona la posibilidad de tal significado trascendental, ya que todo significado está en posición de significante, la distinción que mantiene Saussure entre significado y significante resulta problemática y no puede sostenerse; 2) Aunque Saussure reconoce la necesidad de poner entre paréntesis la substancia fónica (al decir, por ejemplo, que el significante lingüístico no es esencialmente fónico), sigue privilegiando lo que liga el signo a la *phoné*. Incluso, habla Saussure de un vínculo natural entre el pensamiento y la voz; 3) A partir de esto, la lingüística parece erigirse en patrón de la semiología. La *phoné* y la conciencia parecen estar íntimamente unidas nuevamente. Sin embargo, para Derrida esta experiencia no es más que una ilusión, pero sobre esta ilusión está fundada toda la estructura de una época, la época de la metafísica. Así, en la estructura y organización de esa época, también se ha fundado una semiología que responde a ella y cuyos presupuestos se encuentran en toda la tradición desde Platón a Husserl; 4) Reducción de la exterioridad del significante, esto es, exclusión de todo lo que no es psíquico y que Derrida señala como “psicologismo” saussureano. Sobre este modelo del signo se ha erigido el proyecto semiológico con la totalidad de sus conceptos que se desprenden de ello, entre los cuáles Derrida remarca el de la comunicación (más adelante volveremos sobre la comunicación).

El signo saussuriano, por lo tanto, se revela incapaz de convertirse en la *huella* que busca Derrida. Si establecemos el sistema lingüístico, y toda semiótica, como el “juego formal de las diferencias”, es necesario que una diferencia preceda tanto al significante como al significado: la huella. Al introducir la noción de huella, Derrida indica que algo

funciona como significante hasta en el significado mismo y derriba así la primacía del significado como presencia plena:

No se trata de que la palabra escritura deje de designar el significante del significante, sino que aparece bajo una extraña luz en la que “significante del significante” deja de definir la duplicación accidental y la secundariedad caduca. Significante del significante describe, por el contrario, el movimiento del lenguaje: en su origen, por cierto, pero se presente ya que un origen cuya estructura se deletrea así –significante de un significante – se excede y borra a sí mismo en su propia producción. En él el significado funciona como un significante desde siempre. La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la apertura del juego. No hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje. El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego: actualmente el juego va hacia sí mismo borrando el límite desde el que se creyó poder ordenar la circulación de los signos, arrancando consigo todos los significados tranquilizadores, reduciendo todas las fortalezas, todos los refugios fuera-de-juego que vigilaban el campo del lenguaje.⁶⁸

Con el advenimiento del juego, se rompe toda referencia a un supuesto significado trascendental absoluto, a un centro privilegiado de donde emanaría el sentido último,⁶⁹ y se inserta la escritura en el juego de las diferencias.

Esto supone que no hay un origen pleno, y que si hemos de hablar de origen más bien sería un no-origen, una archi-huella, ya que todo elemento simple de la cadena significante jamás se bastaría a sí mismo sino que remitiría a otro elemento que, al igual que este, remitiría a otros. Entramos pues en el juego/movimiento de las huellas, de lo que nunca acaba de ser presencia plena justamente porque su constitución la adquiere a partir de otras huellas que remiten a otras, sin que exista por eso una originaria. Si acaso tuviéramos la posibilidad de nombrar una huella originaria esta sería la *différance* como producción del sistema de diferencias, pero decir esto equivale a decir que no hay origen pleno, presente, sino que el origen mismo es ya una diferencia. La diferencia en el origen es la huella como archi-huella, esto es, como movimiento del origen absoluto del sentido:

El juego de las diferencias supone, en efecto, síntesis y remisiones que prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté presente a sí mismo y no remita más que a sí

⁶⁸ Derrida 2010c, p.12

⁶⁹ En “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, Derrida critica al estructuralismo, no tanto la noción de estructura en sí misma, sino la creencia e ilusión de que dicha estructura tiene un centro, un centro absoluto, determinado y determinable, un centro fijo: “A partir, pues, de lo que llamamos centro, y que, como puede estar igualmente dentro que fuera, recibe indiferentemente los nombres de origen o de fin, de *arkhé* o de *telos*, las repeticiones, las sustituciones, las transformaciones, las permutaciones quedan siempre *cogidas* en una historia del sentido -es decir, una historia sin más- cuyo origen siempre puede despertarse, o anticipar su fin, en la forma de la presencia”, en Derrida 1989, p. 384

mismo. Ya sea en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que él mismo tampoco está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada elemento –fonema o grafema– se constituya a partir de la huella que han dejado en él otros elementos de la cadena o del sistema. Este encadenamiento es el texto que sólo se produce en la transformación de otro texto. No hay nada, ni en los elementos ni en el sistema, simplemente presente o ausente. No hay, de parte a parte, más que diferencias y huellas de huellas⁷⁰.

Así, la sollicitación de la noción de signo del pensamiento tradicional unida al significado trascendental, es lo que permite a la *grammatología* constituirse como pensamiento de la huella, de la *archi-escritura*, de la *différance*.

2.2.3 Différance

Como hemos visto, Saussure concibe el sistema lingüístico como un sistema de diferencias, donde cada elemento, cada unidad, cada fonema, cada signo, no tiene una identidad propia y absoluta sino que la adquiere a partir de su posición, oposición y relación con otras unidades dentro de un sistema. Así, la relación diferencial y no la identidad propia de cada elemento será lo que produce el sentido. Hay que reconocer el papel estratégico que ha constituido el pensamiento Saussuriano y su utilización del concepto de signo. Este puede confirmar pero, a su vez, romper con la tradición logocéntrica y etnocéntrica a la que pertenece. Derrida retoma la noción del sistema lingüístico como sistema de relaciones diferenciales y la radicaliza aún más, constituyendo así la *différance*, como una *diferencia implacable*.

En su conferencia titulada *Différance*, señala que la palabra “différance” (en su análisis semántico) tiene dos acepciones: *différance*, como diferencia, como lo diferente, lo no idéntico; y *différance* como acción de diferir, del verbo latino *differre*, el cual comporta, a su vez, dos sentidos: diferir, postergar, retardar, en el tiempo y, a la vez, en el espacio. Entonces, la *différance* no sólo porta el sentido más común de no ser idéntico, de ser diferente, sino que también es un diferir en el tiempo, como temporización, y diferir en el espacio, como espaciamiento:

⁷⁰ Derrida 1976, p. 35-36

La distribución del sentido en el griego no comporta uno de los dos motivos del *differre* latino a saber, la acción de dejar para más tarde, de tener en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un desvío, una demora, un retraso, una reserva, una representación (...), temporización. Diferir en este sentido es contemporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y contemporizadora de un desvío que suspenda el cumplimiento o satisfacción del “deseo” o la “voluntad”, efectuándolo también en un modo que anula o templa el efecto. Esta temporización es también temporalización y espaciamento, hacerse tiempo del espacio, y hacerse espacio del tiempo, “constitución originaria” del tiempo y el espacio, diría la metafísica o la fenomenología trascendental en el lenguaje que aquí se critica y desplaza.⁷¹

La *différance* se muestra como un espacio vacío que está siempre en el lenguaje y en la estructura de toda experiencia. Dicho espacio vacío no es algo presente, ni algo que está simplemente ausente, no es una simple ausencia que espera ser colmada, sino una necesidad a priori de la lengua y de la experiencia en general. Es, pues, un campo trascendental, una “estructura originaria”⁷², esto representa una aporía ya que la estructura originaria de la *différance* sería un “origen no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente de las diferencias”⁷³ (entonces el nombre de origen, señala Derrida, ya no le convendría). Esta estructura no sería ya jamás cerrada, absoluta y estática, sino el movimiento según el cual la lengua y todo código, todo sistema de repeticiones, se constituye históricamente como *entramado de diferencias*. Así, la diferencia y la posibilidad de diferir (la *différance*) es lo que posibilita el sentido y su devenir en el tiempo.

El sentido para Derrida, por lo tanto, no es algo estático, no hay un sentido pleno, absoluto y originario, sino que hay múltiples sentidos diseminados y, finalmente, el sentido siempre está abierto al porvenir. La imposibilidad de la estatización del sentido sería efecto de la *différance*, como diferencia implacable, porque siempre hay una postergación, un retardamiento, una diferición del sentido en el tiempo:

La *différance* es lo que hace, que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado “presente”, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya

⁷¹ Derrida 2010a, p. 43

⁷² Sigo aquí una interpretación que propone Maurizio Ferraris: “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 tónica de 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”. Ferraris 2006, p.106.

⁷³ Derrida 2010a, p. 47

hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un presente modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo ente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto. Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamiento, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (temporalización). Y es esta constitución del presente, como síntesis originaria e irreductiblemente no simple, pues, strictu sensu, no originaria, de marcas, de rastros, de retenciones y protenciones (para reproducir aquí, analógicamente y de manera provisional, un lenguaje fenomenológico y trascendental que se revelará enseguida inadecuado) que yo propongo llamar archi-escritura, archi-rastro, o *différance*. Esta (es) (a la vez) espaciamiento (y) temporización⁷⁴.

La *différance* pone en marcha la operación deconstructiva. La deconstrucción, como dice Derrida en “Carta a un amigo japonés”, no es ni un método, ni un análisis, ni un concepto, ni un proyecto, en todo caso sería una estrategia.

En “El tiempo de una tesis”, texto pronunciado por Derrida en 1990 para obtener el grado de doctorado y que narra con claridad el camino recorrido por el pensamiento de Derrida, el filósofo argelí muestra el trayecto de la deconstrucción y sus distintos desplazamientos desde su aparición en *De la gramatología*. Tomaremos “El tiempo de una tesis” como hilo conductor para comprender la deconstrucción, en su proceso histórico, en la obra de Derrida. En el texto aludido de Derrida, nos describe cómo la deconstrucción fue para él un *dispositivo estratégico abierto* en el que se articularon todas esas nociones (escritura, diseminación, *différance*, suplemento, etc.). Deconstrucción fue el nombre en el que se agrupó el camino de pensamiento y de búsqueda que inició desde sus primeros textos sobre Husserl y la problematización de la escritura en relación con la epistemología y la idealidad:

Durante los años que siguieron, desde 1963 a 1968 aproximadamente, intenté constituir -especialmente en las tres obras publicadas en 1967- algo que no debía, que sobre todo no debía ser un sistema sino una especie de dispositivo estratégico abierto, sobre su propio abismo, un conjunto no cerrado, no clausurable y no totalmente formalizable en reglas de lectura, de interpretación, de escritura. Tal dispositivo me permitió quizás revelar, y no sólo en la historia de la filosofía y en el conjunto socio-histórico en relación con ésta, sino también en presuntas ciencias o en discursos sedicentes post-filosóficos

⁷⁴ *Íbid.*, p. 48-49

entre los más modernos (en la lingüística, la antropología, el psicoanálisis), revelar ahí, pues, una evaluación de la escritura, y a decir verdad una devaluación de la escritura cuyo carácter insistente, repetitivo, incluso oscuramente compulsivo, apuntaba a un conjunto de constricciones de larga duración. Estas constricciones se ejercían al precio de contradicciones, de denegaciones, de decretos dogmáticos, y no se las podía localizar en un topos circunscrito de la cultura, de la enciclopedia o de la ontología. Al sistema no-cerrado y fisurado de esas constricciones, propuse analizarlo bajo el nombre de logocentrismo en su forma filosófica occidental, y bajo el nombre de fonocentrismo en el área más extendida de su imperio. Naturalmente, yo no podía elaborar ese dispositivo y esa interpretación sin privilegiar o más bien sin reconocer y exhibir el privilegio del hilo conductor, o el analizador llamado escritura, texto, huella, y sin proponer una reconstrucción y una generalización de estos conceptos: la escritura, el texto, la huella, como del juego y el trabajo de la *différance*, cuyo papel era a la vez constituyente y desconstituyente. Esta estrategia pudo parecer una deformación abusiva -algunos precipitadamente la llamaron metafórica- de las nociones corrientes de escritura, de texto o de huella, y pudo dar lugar, para quien se atenía a esas viejas representaciones interesadas, a todo tipo de malentendidos. Pero yo me he esforzado incansablemente en justificar esta generalización sin límite, y creo que toda ruptura conceptual consiste en transformar, es decir, en deformar una relación acreditada, autorizada, entre una palabra y un concepto, entre un tropo y lo que se tenía interés en considerar como un indesplazable sentido primitivo, propio, literal o corriente. Por otra parte, el alcance estratégico y retórico de estos gestos no ha dejado nunca de ocuparme después en numerosos textos. Todo esto se agrupó bajo el título de la desconstrucción, la gráfica de la *différance*, de la huella, del suplemento, etc., y no puedo designarlo aquí más que de manera algebraica.⁷⁵

Derrida emprende la operación deconstructiva para mostrar dónde no se sostiene el universo metafísico sin pretender salir de él, o derribándolo desde fuera, porque tal cosa sería imposible. Derrida se mantiene en los márgenes, en los límites, en un *entre*, siempre atento a los síntomas, a las resistencias que muestran que algo no está funcionando de manera absoluta. Esta es precisamente la estrategia que realiza Derrida en sus lecturas: de lo que se trata no es de rechazar y desechar los conceptos sin más, sino de transformarlos, reorientarlos, volverlos contra su tradición y presupuestos, para desplazarlos y reinscribirlos en otras cadenas produciendo nuevas configuraciones y engranajes. Para ello es preciso seguir “destejando interminablemente” el tejido. Es esta la estrategia de la desconstrucción.

2.3 Iterabilidad y acontecimiento: Lectura y escritura.

La desconstrucción, sería entonces, en primer lugar, una desconstrucción de la onto-logía, desconstrucción de la metafísica de la presencia, del logofonocentrismo y la episteme occidentales fundados en la correlación del logos y del ser como presencia. Realizando una

⁷⁵ Derrida, “El tiempo de una tesis: puntuaciones”. Recuperado de <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/tesis.htm>

profundización crítica en el concepto de escritura, Derrida mostrará cómo la metafísica se revela como la metafísica de la *escritura fonética*: “interpretación –histórica, violenta, etnocéntrica – fonológica de la escritura, el lenguaje y la experiencia”.⁷⁶

Tanto en la fenomenología como para el estructuralismo, la escritura ha sido excluida del campo como un “fenómeno de representación exterior, inútil y peligroso”. Lo que hace Saussure no es más que una operación tradicional que viene desde Platón, Aristóteles, Rousseau, Hegel, Husserl, etc. La concepción representativista de la escritura está ligada a una práctica de la escritura fonético-alfabética. Pero, nos dice reiteradamente Derrida, no hay escritura puramente fonética.⁷⁷ Además, la concepción de una escritura puramente fonética no es la consecuencia práctica del alfabeto de una cultura sino que es la consecuencia de una época y que responde a una “cierta experiencia ética o axiológica de esta práctica”: “La escritura debería eclipsarse ante la plenitud de una palabra viva, perfectamente representada en la transparencia de su notación, inmediatamente presente en el sujeto que la habla y que recibe en el sentido, el contenido, el valor”.⁷⁸ De lo que se trata entonces no es de recurrir al mismo concepto de escritura, ni de invertir los valores de la jerarquía que ha excluido a la escritura, ni de mostrar que la escritura es inocente, sino de “producir un nuevo concepto de escritura” mostrando que “la violencia de la escritura no le sobreviene a un lenguaje inocente. Hay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es, en primer término y en un sentido que se mostrará progresivamente,

⁷⁶ Peñalver 1990, p. 70

⁷⁷ Esta idea la desarrolla, sobre todo, en “La *différance*”. Es a partir de esta idea que propone su concepto “*différance*” haciendo el juego, que permanece inaudible, entre la *e* y la *a*: “La escritura llamada fonética no puede en principio y de derecho, y no sólo por una insuficiencia empírica o técnica, funcionar, si no es admitiendo en ella misma ‘signos’ no fonéticos (puntuación, espacios, etc.) de los que se dará cuenta enseguida, al examinar la estructura y la necesidad, que toleran muy mal el concepto de signo. Mejor, el juego de la diferencia del que Saussure sólo ha recordado que es la condición de posibilidad y de funcionamiento de todo signo, este juego es en sí mismo silencioso (...) Si no hay, pues, una escritura puramente fonética, no hay *phoné* puramente fonética. La diferencia que hace separarse los fonemas y hace que se oigan, en todos los sentidos de esta palabra, permanece inaudible”, p. Derrida 2010a, p. 40-41

⁷⁸ Derrida 1976, p. 34

escritura. La ‘usurpación’ existe desde un principio”.⁷⁹ Para ello, habrá primero que destejer el concepto clásico de escritura y mostrar en qué consiste dicho concepto.

En “Firma, acontecimiento, contexto”, conferencia pronunciada en 1972 y que cerrará el libro *Márgenes de la filosofía*, Derrida hará un recuento puntual de las características atribuidas a la escritura por el pensamiento metafísico y dará cuenta también de cómo se manifiestan estas mismas características en el lenguaje que se habría creído siempre a salvo de los riesgos de la escritura.

Lo primero que hará Derrida es un desplazamiento del concepto clásico de escritura y mostrará cómo no es inocente, ni primitiva, ni natural tal concepción sino que revela una lógica de un discurso que querría afirmarse y asegurarse por siglos. En la acepción corriente y clásica de escritura, ésta vendría a representar un medio de comunicación, es decir, la transmisión de un sentido en un espacio homogéneo con alcances espacio-temporales más amplios que la comunicación locutoria o gestual. La comunicación oral encontraría un límite factual en el espacio y en el tiempo que la comunicación escrita vendría a abrir. Así, en la escritura, el contenido semántico del mensaje sería transmitido en un campo mucho mayor pero, igualmente, homogéneo, continuo e igual a sí mismo, a través del cual la unidad e integridad del sentido no se vería afectada; si la afección existe sería accidental. Esta interpretación es propia no sólo de la hermenéutica sino de toda la historia de la filosofía. Y aún más, señala Derrida: “diría que es incluso, en su fondo, la interpretación filosóficamente de la escritura”.⁸⁰ Es justamente la existencia de un espacio homogéneo, continuo e igual a sí mismo, así como la unidad y la integridad del sentido en la comunicación, lo que Derrida vendrá a cuestionar.

Para mostrar esta interpretación filosófica de la escritura, toma un ejemplo que condensa dicha interpretación. Condillac y su *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* servirá, en “Firma, acontecimiento, contexto”, para mostrar el carácter representativo y comunicativo de la escritura en la aventura metafísica de occidente. Si los

⁷⁹ Derrida 2010c, p. 49

⁸⁰ Derrida 2010a, p. 352

hombres escriben es porque tienen representaciones (de pensamientos, ideas) que comunicar, contenidos significados que la comunicación transportaría a través de un medio como la escritura. El carácter representativo está atado a la noción de signo que también ha dominado el pensamiento de occidente, como ya hemos visto y analizado en párrafos anteriores. Aunque la noción de escritura haya visto transformaciones a lo largo de las épocas, la estructura representativa, la relación idea/signo, nunca será cuestionada, ni relevada ni transformada.

Un rasgo al que pondrá atención Derrida en este ensayo para efectuar el desplazamiento del concepto de escritura es el de la *ausencia*. Para Condillac, la escritura permitiría perpetuar el mensaje, a través del tiempo y del espacio, para hacerlo conocer a personas ausentes sin que la estructura y el contenido del sentido se vean afectados. Este rasgo de la ausencia, dice Derrida, introduce ya una ruptura en la supuesta homogeneidad del sistema. La ausencia está determinada en Condillac como ausencia del destinatario, pero la ausencia del emisor, de su presencia y de la actualidad presente de su *querer-decir* que, sin embargo, continua produciendo efectos, no es interrogada por Condillac. Por otro lado, la ausencia en Condillac sería una “extenuación progresiva de la presencia”. La representación vendría a suplir a la presencia. Y suplir en Condillac no se ve en modo alguno como ruptura de la presencia, sino como reparación, modificación y continuación de la presencia en la representación. Este análisis no es privativo de Condillac sino que pertenece a una poderosa y sistemática tradición filosófica que está dominada por la evidencia de la idea y de una teoría del signo como representación de la idea que representa, a su vez, la cosa percibida. Así, la comunicación serviría de vehículo a una representación como contenido ideal, es decir, lo que se llamará sentido, y la escritura vendría a ser una especie de esta comunicación general.

Ahora bien, ¿qué definiría a esta especie de comunicación general que es la escritura? Todo signo supone una ausencia y si todo signo supone una ausencia, es necesario que la ausencia en el campo de la escritura sea particular si queremos reconocerle una especificidad al signo escrito. Pero Derrida dará cuenta de cómo la ausencia en el campo de la escritura define también a todos los demás signos:

Si por casualidad el predicado así admitido para caracterizar la ausencia propia a la escritura conviniese a todas las especies de signo y de comunicación, se seguiría un desplazamiento general: la escritura ya no sería una especie de comunicación y todos los conceptos a cuya generalidad subordinaba la escritura (el concepto mismo como sentido, idea o incautación del sentido y de la idea, el concepto de comunicación, de signo, etc.) aparecerían como no críticos, mal formados o destinados más bien a asegurar la autoridad y la fuerza de un cierto discurso histórico.⁸¹

Derrida identifica dos ausencias: para que una escritura sea considerada como tal debe ser legible más allá de la ausencia, e incluso de la muerte, del destinatario. Esta ausencia no puede ser una presencia lejana sino que debe poder ser referida a un absoluto de la ausencia para que la estructura de la escritura se constituya. Así, la ausencia caracterizada por Condillac como una suplencia, una modificación (ontológica) de la presencia no es posible sino que es, más bien, una ruptura de presencia. La escritura, para que sea escritura, debe seguir funcionando y ser estructuralmente legible incluso más allá de la desaparición absoluta de todo destinatario determinado. La *iterabilidad*, como posibilidad de repetición, estructura la marca de la escritura misma.

A su vez, segunda ausencia, es necesario que la escritura siga funcionando si lo que se ha denominado *autor* o productor del escrito no responde ya de lo que hay escrito, es decir, es necesaria la ausencia del emisor: “Escribir es producir una marca que constituirá una máquina productora a su vez, que mi futura desaparición no impedirá que siga funcionando y dando, dándose a leer y reescribir”.⁸² Esta desaparición implica la no-presencia en general, la no presencia de mi querer-decir, de mi intención de significación, de mi querer-comunicar-esto, implica mi no presencia actual para responder de lo que he escrito. Esto es por lo que Platón condenaba en el *Fedro* a la escritura, por estar separada de toda responsabilidad, de la conciencia como autoridad última, de la asistencia de su padre.⁸³

⁸¹ *Ibid.*, p. 355 y 356

⁸² *Ibid.*, p. 357

⁸³ Derrida desarrolla una lectura peculiar del *Fedro* de Platón en el texto “La Farmacia de Platón”, donde hará una deconstrucción de la noción de escritura en Platón como *phármakon*. Además, analizará en dicho texto el papel que ha jugado la escritura en la tradición filosófica de Occidente desde Platón. Cfr. Derrida 1975

Se pregunta ahora Derrida: ¿cuáles son los rasgos esenciales del concepto clásico de escritura? A lo que responde:

1. Un signo escrito es una marca que permanece más allá del presente de su inscripción y que funciona en ausencia del destinatario o del emisor que la ha originado. Así, puede dar lugar a una repetición en la ausencia del destinatario inicial o del emisor que la ha originado.
2. Un signo escrito comporta una fuerza de ruptura con su contexto: contexto “real” (el “presente” de su inscripción, la presencia del escritor en el escrito, la intención y el querer-decir que animaron el escrito y, en general, el horizonte de experiencia), y contexto semiótico e interno. Esta fuerza de ruptura con su contexto es, para Derrida, la estructura misma de lo escrito; el signo escrito siempre puede inscribirse o *injertarse* en otras cadenas.
3. Espaciamiento del signo escrito, es decir, espaciamiento que lo separa de los demás elementos de la cadena contextual interna y de las formas de referente presente, objetivo o subjetivo. El espaciamiento sería el surgimiento de la marca.

Y aquí está la cuestión clave que señalará Derrida: los tres predicados que suelen definir a la escritura, o al campo del signo escrito, valen para todo signo y todo lenguaje:

Estos tres predicados con todo el sistema que aquí se adjunta, ¿se reservan, como tan a menudo se cree, a la comunicación escrita, en el sentido estricto de esta palabra? ¿No los encontramos de nuevo en todo lenguaje, por ejemplo en el lenguaje hablado en el límite de la totalidad de la experiencia en tanto que ésta no se separa de este campo de la marca, es decir, en la red de borrarse y de la diferencia, de unidades de iterabilidad, de unidades separables de su contexto interno o externo y separables de sí mismas, en tanto que la iterabilidad misma que constituye su identidad no les permite nunca ser una unidad de identidad consigo misma? ⁸⁴

Incluso, no son sólo generalizables para toda clase de signos o para todos los lenguajes, sino radicalmente para “todo el campo de lo que la filosofía llamaría la experiencia, incluso la experiencia del ser: la llamada “presencia” (...) Yo extendería esta ley

⁸⁴ *Íbid.*, p. 359

incluso a toda “experiencia” en general si aceptamos que no hay experiencia de presencia pura, sino sólo cadena de marcas diferenciales”.⁸⁵

La posibilidad del signo de ser repetido en la ausencia de su referente, de un significado determinado, de la significación actual así como de toda intención de comunicación presente es lo que hace posible que toda marca sea un grafema general: “la permanencia no presente de una marca diferencial separada de su pretendida “producción” u origen”.⁸⁶ Derrida hace énfasis en esta posibilidad de sacar y de injertar que comporta toda cita.⁸⁷ Dirá Derrida en *La difunta ceniza*: “la frase se engalana con todas sus muertes”.⁸⁸ La posibilidad de la iterabilidad de toda marca, de todo gramma, de toda huella, es lo que hace posible la (o las) ruptura(s) del contexto dado y que el contexto no pueda ser nunca saturable: “No hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto (...) ¿Qué sería una marca que no se pudiera citar? ¿Y cuyo origen no pudiera perderse en el camino?”⁸⁹

Quiero hacer un alto aquí en cuanto a la exposición de “Firma, acontecimiento, contexto”, para desarrollar, a partir de la noción de contexto e iterabilidad planteada por Derrida, la cuestión de la lectura y escritura que, he dicho desde un inicio, ha sido mi principal interés para acercarme a Derrida.

La deconstrucción se podría considerar, en cierto sentido, como un acto de lectura y escritura, sólo si desplazamos con Derrida la noción de texto.⁹⁰ Para Derrida la metafísica, es decir, toda nuestra cultura, podría ser entendida como texto. Habría que leer y reescribir

⁸⁵ *Íbid.*, p. 358-359

⁸⁶ *Íbid.*, p. 358

⁸⁷ La iterabilidad sería incluso la posibilidad del nombre: “La iterabilidad es la posibilidad misma del nombre: posibilidad de repetir lo mismo, pero cada vez para nombrar otra cosa o para nombrar de otro modo lo mismo. En otros términos, la denominación misma sería imposible sin iterabilidad”, Véase: Derrida y Ferraris 2009, p. 92

⁸⁸ Cfr. Derrida 2009a

⁸⁹ Derrida 2010a, p. 362

⁹⁰ Cuando en una entrevista le preguntan si la deconstrucción es una estrategia de lectura-escritura sobre textos, Derrida responde que sí, pero solo si se reelabora el concepto de texto: “Me parece que es necesario, y he tratado de demostrar por qué, reestructurar ese concepto de texto y generalizarlo sin límite, hasta el punto de no poder seguir oponiendo, como se hace normalmente el texto a la palabra, o bien el texto a una realidad – eso que se denomina ‘realidad no textual’-. Creo que esa realidad *también* tiene la estructura del texto”, Derrida 1999, 51

dicho texto en cada ocasión para dar cuenta de él hacia el pasado y dar cuenta de él hacia el porvenir.

Quisiera insistir en la noción de contexto y en la fuerza de ruptura con el contexto que produce la iterabilidad, puesto que fue uno de los primeros rasgos que hicieron posible el vislumbrar implicaciones políticas a partir de los primeros textos derrideanos. La iterabilidad implica que siempre es posible una diferencia en cada acto de lectura (lectura que sería una reescritura también), así la diferencia “hace siempre que se desvíe la repetición”.⁹¹ De esta forma, la iterabilidad hace posible “el surgimiento de lo otro (itara) en la repetición”. Si el contexto no es nunca absoluto y saturable, si la marca, el signo, la huella comporta una fuerza de ruptura para engendrar nuevos contextos, es posible siempre la contemplación de otras lecturas posibles, no cerradas, que permitan trazar nuevos caminos de acción y de pensamiento para la transformación del mundo. Esto permite la apertura al y del porvenir, como decía al inicio de este trabajo. Lo que me importa es dicha apertura al porvenir, al adviniente, a lo otro, al otro.

¿A qué leyes obedecen los re-nacimientos, los re-descubrimientos, las ocultaciones también, el alejamiento o la reevaluación de un texto del que se querría creer ingenuamente sobre la fe de una firma o de una institución, que sigue siendo el mismo, idéntico constantemente a sí mismo? ¿Un corpus en suma, y cuya identidad consigo estaría todavía menos amenazada que la de un cuerpo propio? ¿Qué debe ser un texto si puede, de sí mismo de alguna manera, volverse para brillar una vez más, después de un eclipse, con una luz diferente, en un tiempo que ya no es el de su fuente productiva (¿fue alguna vez contemporáneo de ella?), repetir luego una vez más este resurgimiento después de varias muertes, entre otras, la del autor, y el simulacro de una múltiple extinción?⁹²

Tendríamos la tarea entonces de actualizar, en cada *aquí* y en cada ahora, nuestras lecturas e interpretaciones en relación con nuestro contexto actual, extrayendo de ellas lo que nos permite pensar para nuestro tiempo y nuestras condiciones. Parecería que esto nos lleva a un relativismo donde la interpretación puede operarse de cualquier manera, pero no es así. Aquí entran con renovada importancia dos categorías fundamentales para pensar y entender la lectura y la escritura a partir de Derrida: la herencia y *la fidelidad infiel*.

⁹¹ Derrida 2003, p. 321

⁹² Derrida 2010a, p. 318

Todo acto de lectura y de escritura implica un compromiso y una responsabilidad, la responsabilidad de recibir y ser fiel a la herencia con atención, con cautela, con respeto, pero también recibir y ser fiel a la herencia implica y requiere siempre un acto de infidelidad, hay que arriesgarse a añadir un hilo a la costura del texto (tomando una metáfora derrideana de uno de sus más bellos textos que más adelante citaremos). Para Derrida hay que responder ante la herencia que hemos recibido con una *fidelidad infiel*, es decir, hay que ser fiel al recibirla y leerla con respeto, pero para desplazarla activamente. Esta fidelidad es siempre infiel al reorientarla hacia otra encadenación que dé cuenta de nuestra actualidad, generando una ruptura con el contexto que la ha engendrado:

Un heredero fiel, ¿no debe también cuestionar la herencia?, ¿someterla a una reevaluación y una selección constante, con el riesgo, como ya he dicho en algún lugar, de ser 'fiel a más de uno'? Ser responsable es a la vez responder de sí y de la herencia, ante lo que viene antes de nosotros y responder, ante los otros, ante lo que viene y queda por venir. Por definición, esta responsabilidad no tiene límite. La 'deconstrucción' debe ser tan responsable como sea posible.⁹³

Entonces, no sólo es ser responsable de la herencia al recibir lo que viene antes de nosotros, sino ser responsables ante el por venir, ante lo que dejamos al otro, ante lo que viene y puede venir. Para ello, primero, habría que apropiarnos de nuestra herencia histórica. Pero lo más importante está en el ¿qué nos da a pensar esta herencia? ¿qué hacemos con esa herencia que hemos recibido? La deconstrucción no se operaría así sólo en la generalidad, sino en cada caso particular e histórico: "ninguna repetición agotará la novedad de aquello que viene. Aunque pudiera imaginarse que el contenido de la experiencia se repite por completo, el mismo paisaje, el mismo lugar y el mismo texto que retorna, ya solo el hecho de que el presente sea nuevo basta para cambiarlo todo. La temporalización hace que no se pueda ser sino ingenuo respecto al tiempo."⁹⁴

A lo que Derrida nos llama y nos alienta es a pensar la filosofía *in situ*, es decir, en el aquí y el ahora; por eso es nueva y única cada vez. Cada lectura, cada interpretación, debe responder y ser responsable a su aquí y a su ahora, un aquí y un ahora que no va a volver. Justamente es de ese aquí y de ese ahora, de este aquí y de este ahora, del que hay que dar

⁹³ Derrida 2003, p. 324

⁹⁴ Derrida y Ferraris 2009, p. 94

cuenta, siempre y cada vez. Esta sería, para mí, la lectura deconstructiva a la que nos llama Derrida:

Me he enamorado recientemente de la expresión francesa ‘une fois pour toutes’, ‘una vez por todas’. Dice de forma muy económica el acontecimiento singular e irreversible de aquel(lo) que no acontece sino una vez y, por consiguiente, no se repite más. Pero, al mismo tiempo, abre a todas las situaciones metonímicas que la llevarán a otro sitio. Lo inédito surge, se quiera o no, en la multiplicidad de las repeticiones. He aquí lo que suspende la oposición ingenua entre tradición y renovación, memoria y porvenir, reforma y revolución. La lógica de la iterabilidad arruina de antemano las garantías de tantos discursos, filosofías, ideologías (...). En una entrevista, incluso si se repite la misma cosa, el mismo ‘contenido’, pues bien, la situación, el contexto, la interpelación, el destino, la firma son cada vez más distintos, y es lo imprevisible de esta ‘situación’, lo que, supongo, espera el lector o el oyente.⁹⁵

Esta forma de leer y escribir que no sea el simple comentario que se queda en la repetición fiel de lo heredado, ni un acto de rebeldía sin sentido para interpretar lo que sea de cualquier texto, está planteado de manera muy hermosa al inicio de la “Farmacia de Platón”:

Un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada, al primer llegado la ley de su composición y la regla de su juego (...) El ocultamiento del texto puede en todo caso tardar siglos en deshacer su tela. La tela que envuelve la tela. Siglos para deshacer la tela. Reconstituyéndola así como un organismo. Regenerando indefinidamente su propio tejido tras la huella cortante, la decisión de cada lectura. Reservando siempre una sorpresa a la anatomía o a la fisiología de una crítica que creería dominar su juego, vigilar a la vez todos sus hilos, embaucándose así al querer mirar el texto sin tocarlo, sin poner la mano en el “objeto”, sin arriesgarse a añadir a él, única posibilidad de entrar al juego cogiéndose los dedos, algún nuevo hilo. Añadir no es aquí otra cosa que dar a leer. Hay que arreglárselas a pensar eso: que no se trata de bordar, salvo si se considera que saber bordar es saber seguir el hilo dado. Es decir, si se nos quiere seguir, oculto. Si hay una unidad de la lectura y de la escritura, como fácilmente se piensa hoy en día, si la lectura es la escritura, esa unidad no designa ni la confusión indiferenciada ni la identidad de toda quietud; el es que acopla la lectura a la escritura debe descoserlas. Habría, pues, con un solo gesto, pero desdoblado, que leer y escribir. Y no habría entendido nada del juego quien se sintiese por ello autorizado a añadir, es decir, a añadir cualquier cosa. No añadiría nada, la costura no se mantendría. Recíprocamente tampoco leería aquel a quien la “prudencia metodológica”, “las normas de la objetividad” y las “barandillas del saber” le contuvieran de poner algo de lo suyo. Misma bobería, igual esterilidad de lo “no serio” y de lo “serio”. El suplemento de lectura o de escritura debe ser rigurosamente prescrito, pero por la necesidad de un *juego*, signo al que hay que otorgar el sistema de todos sus poderes.⁹⁶

Esta es la exigencia de lectura y de escritura que nos plantea Derrida. Es a este tipo de lectura al que le apostamos y al que creemos debemos de responder con

⁹⁵ *Ibid.*, p. 321 y 322

⁹⁶ Derrida 1975, p. 93 y 94

responsabilidad, tan fielmente como sea posible, pero sabiendo de antemano que todo acto de lectura y escritura implica dejar una marca en el texto heredado.

Regresemos al texto “Firma, acontecimiento, contexto”. Para elaborar aún más la cuestión de la iterabilidad y lo que implica, Derrida retoma la problemática del *performativo* introducida por Austin. Derrida muestra cómo Austin revela puntos importantes de análisis que harían estallar el concepto clásico de comunicación al introducir la cuestión del performativo, así como las nociones de ilocución y de perlocución, que harían de la comunicación no una transmisión de sentido sino una operación y la producción de un efecto. Además, el performativo estaría sustraído a la autoridad del valor de verdad, a la oposición verdadero/falso, al no ser un enunciado que constata sino que opera, produce y transforma una situación en su enunciación. Lo que sustituiría el valor de verdad sería el valor de fuerza, de diferencia de fuerza; así, comunicar en el performativo sería comunicar una fuerza que produce efectos por el impulso de una marca. Sin embargo, Derrida señala un punto clave en el que el pensador inglés fracasaría: la presencia consciente y total de la intención de los locutores o receptores que participan en un performativo; esta intención consciente e intencional implica que ningún resto escapa a la totalización presente, al horizonte de la unidad del sentido.

Entonces, en Austin, la intención sigue siendo el centro organizador, la comunicación vuelve a ser comunicación de un sentido intencional dentro de un contexto definible y determinable. Que el paso de sentido consciente e intencional no se dé sería una posibilidad pero vista como rasgo negativo, como riesgo accidental, como fracaso, una posibilidad anormal y parasitaria. Austin reconoce que todos los actos convencionales están expuestos al fracaso, pero excluirá este riesgo como accidental y exterior (esto, para Derrida, es un paso típico de la tradición filosófica de la que Austin querría desligarse). Derrida interrogará el análisis de Austin para decir que la posibilidad del “fracaso” es una posibilidad no accidental ni siquiera necesaria, sino que es un rasgo estructural, un predicado esencial o, dirá Derrida, una ley.

Por otro lado, la segunda consecuencia de la exclusión que realiza Austin es la que concierne a la posibilidad de la iteración, la posibilidad de toda enunciación performativa de ser citada. Es una posibilidad contemplada por Austin pero que sigue siendo anormal y parasitaria. El concepto de “lenguaje ordinario” al que recurre Austin está marcado por esta exclusión. Austin excluiría *así lo no serio, lo parasitario, la decoloración, lo no ordinario, aquello que reconoce, sin embargo, como la posibilidad abierta a toda enunciación*. Derrida cuestiona entonces:

¿Es esta posibilidad general forzosamente la de un fracaso o de una trampa en la que puede caer el lenguaje o perderse como en un abismo situado fuera o delante de él? ¿Qué hay en esto del parasitismo? En otros términos, ¿la generalidad del riesgo admitida por Austin rodea el lenguaje como una suerte de foso, de lugar de perdición externo del que la locución podría siempre no salir, cosa que podría evitar quedándose en su casa, al abrigo de su esencia o de su telos? ¿O bien este riesgo es, por el contrario, su condición de posibilidad interna y positiva?, ¿este afuera es su adentro?, ¿la fuerza misma y la ley de su surgimiento?⁹⁷

Para Derrida el *parasitismo* será la ley misma del lenguaje: “De manera que – consecuencia paradójica pero ineludible – un performativo con éxito es forzosamente un performativo “impuro”. Y, por consiguiente, al excluir la teoría general del parasitismo estructural en el lenguaje, en Austin sigue rigiendo una determinación teleológica y ética de la conciencia: univocidad del enunciado, presencia ante sí de un contexto total, presencia del querer-decir en la unidad absolutamente singular de un acto de habla.

La iteración produce una rotura esencial, el lenguaje ordinario no puede excluir lo no serio, la anomalía, el “parasitismo”; querer excluirlo es querer restituir el sueño teleológico de la conciencia. Derrida pone especial énfasis en la citacionalidad e iterabilidad de todo enunciado para mostrar la imposibilidad de saturación del contexto, éste no es saturable desde el momento en que la iterabilidad demuestra que la intención consciente no está totalmente presente y actualmente transparente a sí misma y a los otros: “La diferencia, la ausencia irreductible de la intención o de la asistencia al enunciado

⁹⁷ Derrida 2010a, p. 366 y 367

performativo, es lo que autoriza teniendo en cuenta los predicados que he recordado ahora mismo, a plantear la estructura grafemática de toda comunicación”.⁹⁸

Para Derrida la escritura será, entonces, la disrupción de la presencia: “Este espacio general es inicialmente el espaciamento como disrupción de la presencia en marcha, lo que yo llamo aquí la escritura”.⁹⁹

Cuestionando la noción de fuente, productor, firma, Derrida plantea sus tres conclusiones:

1) La comunicación, en tanto que escritura (ya que hemos dado cuenta de que los rasgos de la escritura valen para todo lenguaje y la experiencia en general), no se deja ya pensar como transporte del sentido, ni como intercambio de las intenciones y del querer decir de las consciencias. Así, en el despliegue histórico de una escritura general que propone Derrida, el sistema del habla, de la consciencia, de la presencia, del sentido, de la verdad, etc., serían un efecto que debe ser analizado. Este efecto es el discurso logocéntrico puesta en tela de juicio por Derrida.

2) La noción de horizonte semántico que ha gobernado el concepto de comunicación es hecho estallar por la escritura. La escritura entonces no respondería a un desciframiento hermenéutico, ni a la clarificación de un sentido o una verdad. Así asistimos al paso de la polisemia (inserta en el horizonte de sentido de la hermenéutica) a la diseminación derrideana.¹⁰⁰

3) Es necesario, estratégicamente, conservar el viejo nombre de escritura pero habiendo realizado el desplazamiento de dicha noción. Esta sería la lógica de la *paleonimia*¹⁰¹ la cual, en rasgos muy generales, muestra que la oposición de conceptos metafísicos no es el enfrentamiento de dos términos, sino que implica un orden de subordinación, una jerarquía

⁹⁸ *Íbid.*, p. 369

⁹⁹ *Íbid.*, p. 369

¹⁰⁰ La cuestión de la diseminación merecería todo un capítulo aparte, pero no tenemos ahora el tiempo y el espacio para hacerlo. Simplemente apunto aquí que es justamente este concepto el que utilizará Derrida para distinguir su pensamiento de una hermenéutica. La polisemia pertenece a la hermenéutica, ya que está inscrita en el horizonte del recogimiento del sentido, en cambio, la diseminación es el “semen”, la “semilla”, el sentido que nunca vuelve al padre. Cfr. Derrida 1975 y Derrida 1976

¹⁰¹ Para leer con mayor profundidad en qué consiste la paleonimia de la que habla Derrida puede consultarse: Derrida 1975 y Derrida 1976

que habría que cuestionar y subvertir. Esto es lo que hará la deconstrucción: no simplemente se limita a una neutralización de los términos en subordinación, sino que debe realizar una inversión de la oposición clásica para, después, generar un desplazamiento del sistema. Y nos dice Derrida: “Sólo con esta condición se dará a la deconstrucción los medios para intervenir en el campo de las oposiciones que critica y que es también un campo de fuerzas no-discursivas”. No habría entonces concepto metafísico en sí mismo, sino que hay un trabajo –que puede ser o no metafísico – sobre sistemas conceptuales. De lo que se trataría es de orientar la cadena de conceptos hacia otro lado, desarmar el engranaje, dar cuenta de cómo ha sido constituido, para engranarlo de otra manera y desplazarlo.

A partir todo de esto podemos ver cómo la deconstrucción no es cierre de la filosofía para dar pie a la época de la literatura, sino que es la fuerza dislocadora de un campo jerarquizante (que responde también a parámetros axiológicos) que ha construido la filosofía occidental y que afecta también a la estructuración de la jerarquía que radica entre la filosofía y las ciencias y ontologías particulares, las cuales son subordinadas a una ontología general y luego a una ontología fundamental. La deconstrucción no se limita tampoco al campo de la filosofía “ni estaría limitada a los discursos ni tampoco a los discursos filosóficos”, sino al campo entero de las prácticas que se constituyen a partir de ella, sea literatura, arte, ciencia, política, derecho, etc. Si la deconstrucción se ha aplicado a la tradición filosófica es porque la filosofía no es un campo entre otros, sino que ha constituido

el ámbito donde se ha reunido la mayor pretensión de hegemonía del discurso, del sentido, la mayor concentración del sentido. El discurso filosófico es, en fin, el discurso dominante en el interior de la cultura occidental. Y así una estrategia que haga referirse a la deconstrucción de entrada, por privilegio, al discurso filosófico, es una estrategia que apunta a lo que es potencialmente más decisivo. Porque lo que se llama ‘filosofía’, el *filosofema*, no se limita naturalmente a lo que se puede encontrar en los libros de filosofía o en las instituciones filosóficas; ese *filosofema*, se encuentra en todas partes: en los discursos políticos, en la evaluación de las obras de arte, en las ciencias humanas y sociales. Por tanto, dirigirse en primer lugar a la filosofía como tal se justifica, diría yo, por razones de estrategia, una estrategia que encara el papel que tradicionalmente ha desempeñado la filosofía en la organización de la cultura occidental ¹⁰²

¹⁰² Derrida 1999, p. 51-52

La deconstrucción tendría como tarea actuar en esos campos de fuerzas tanto discursivas como no-discursivas, mostrando lo que ha sido reprimido en ellas. La metafísica de la presencia habría olvidado, marginado, rechazado, en fin, reprimido todo aquello que tuviera relación con la diferencia, con el diferimiento de la presencia, construyendo un edificio que se creía firme y sólido. La deconstrucción se inserta ahí donde las fisuras creen poder ser enmascaradas, desenmascarándolas y mostrándolas.

La consecuencia de esto sería la dislocación del *oído filosófico*, como nos lo muestra Derrida en “Timpanizar la filosofía”, ensayo inaugural de *Márgenes de la filosofía*. La dislocación del oído filosófico precisa saber cómo se ha hecho, cómo se ha formado y cómo funciona este oído. Y es a partir de esto que Derrida problematiza si podemos seguir hablando de *la* filosofía, de *una* filosofía. La máquina de la escritura es utilizada una vez más contra la filosofía misma. Así, el texto escrito de la filosofía desborda y hace reventar su sentido: “Desborda y hace reventar: por una parte, obliga a contar en su margen más y menos de lo que se cree decir o leer, rompimiento que tiene que ver con la estructura de la marca (es la misma palabra que marcha, como límite, y que escalón); por otra parte, disloca el cuerpo mismo de los enunciados en su pretensión a la rigidez unívoca o a la polisemia regulada”.¹⁰³ Consecuencia de esto: “Escribir de otra manera (...) Comer el margen al dislocar el tímpano (...) Que la filosofía ya no pueda estar segura de que siempre ha *mantenido* su tímpano”.¹⁰⁴ La máquina de la escritura nos muestra, pues, que *no hay un tímpano, sino varios tímpanos*. La filosofía habría buscado la regularización y norma de su polisemia al no poder razonar sobre su propia multiplicidad y querer asegurar su propia tranquilidad, pero para Derrida la cuestión de la polisemia tendría que dar paso a la diseminación, diseminación que, al contrario que la polisemia, no estaría inscrita en un horizonte del sentido del ser, haciendo posible el nacimiento así de una *partitura no escuchada*. Se pregunta entonces Derrida: “¿qué es lo que resiste del discurso filosófico a la deconstrucción?”. Y cierra no con una respuesta sino con una pregunta sugerente que

¹⁰³ Derrida 2010a, p. 30 y 31

¹⁰⁴ *Íbid.*, p.31

nos deja qué pensar: “¿Diremos desde este momento que lo que aquí resiste es lo impensado, lo reprimido, lo rechazado de la filosofía?”¹⁰⁵

La deconstrucción tendría, así, una actitud y un gesto político, ya que permitiría desmontar los supuestos absolutos, colarse entre sus grietas y hacer posible la transgresión, convertirse en un espacio de resistencia, que está siempre en apertura hacia lo otro, hacia lo que escapa a la “razón metafísica”, pero que permanece ahí como su huella.

2.4 Deconstrucción, institución y universidad

Que lo sepáis, éste al que honráis hoy con un gran premio que no está seguro de merecer, es también alguien que se arriesga siempre, sobre todo cuando cita, a parecerse más a los “bandidos que saltan al camino” que a tantos honorables profesores de filosofía.

La historia actual del pensamiento filosófico ha demostrado el fuerte carácter subversivo y político de la deconstrucción. Esto se puede constatar en la multiplicidad de campos en los que está siendo aplicada la deconstrucción: feminismo, estudios culturales, estudios animalistas, análisis crítico del derecho, etc. Aunque ya hemos ido desarrollando el carácter político de la deconstrucción a lo largo de esta exposición, esta última sección quiere mostrar de manera más explícita la relación entre la deconstrucción y lo político, más específicamente la relación entre la deconstrucción y la institución.

Siguiendo el trayecto de la deconstrucción en el “El tiempo de una tesis”, Derrida deja patente y explícito que la deconstrucción, aunque al inicio no parece muy claro el campo y la dimensión en que se está moviendo, es un trabajo que va encaminando a realizarse sobre las estructuras institucionales:

Cierto que desde el primer día de mi llegada a Francia esa pertenencia no había sido simple, pero fue en estos años cuando comprendí mejor hasta qué punto la necesidad de la deconstrucción (por decirlo rápidamente me sirvo de esta palabra que no he amado jamás cuya fortuna me ha sorprendido desagradablemente) no concernía en primer lugar a contenidos filosóficos, temas o tesis, filosofemas, poemas, teologemas, deologemas sino, sobre todo e inseparablemente a marcos significantes, a estructuras institucionales, a normas pedagógicas o retóricas, a las posibilidades del derecho, de la autoridad, de la evaluación, de la representación en su mercado mismo. Mi interés por esas estructuras de encuadre más o menos visible, por esos límites, esos efectos de margen o esas paradojas del borde, seguía respondiendo a la misma cuestión: ¿cómo está inscrita la

¹⁰⁵ Íbid., p. 34

filosofía, más bien que se inscribe ella a sí misma, en un espacio que ella querría pero que no puede dominar, un espacio que la abre a un otro que no es siquiera su otro, como intenté hacerlo entender en un *Tímpano* tan poco hegeliano como fuese posible? Cómo nombrar la estructura de este espacio, es algo que no sé, y no sé si puede dar lugar a lo que se llama un *saber*. Llamarlo socio-político es una trivialidad que no me satisface, y los más necesarios de los llamados socio-análisis siguen siendo frecuentemente a este respecto muy limitados, ciegos a su propia inscripción, a la ley de sus performances reproductivas, a la escena de su propia herencia y de su auto-autorización, en suma a lo que llamaría su escritura.¹⁰⁶

Es a este punto al que quería llegar: la deconstrucción como estrategia que concierne, principalmente, a estructuras institucionales y que consiste en producir acontecimientos.

La deconstrucción sería una especie de principio de *desobediencia civil* (como lo dice Derrida en el texto principal que desarrollo en el artículo: *Universidad sin condición*), principio que implica la libertad de cuestionar, de resistir, de indignarse, de desobedecer ante cualquier verdad impuesta, ante cualquier estructura institucional (sea un contenido, una academia, una política, una ética, una filosofía, etc.), en nombre de una justicia del pensamiento: “de una justicia que distingo del derecho y a la cual es imposible renunciar.”¹⁰⁷

Derrida, más soñador que filósofo, al modo en que lo plantea en el discurso que pronuncia cuando recibe el premio Adorno en la Universidad de Frankfurt a pocos años de morir, estuvo siempre en el margen de las instituciones y la academia. Firmemente convencido de que la filosofía está más del lado del soñador que se aferra y sigue creyendo, pese a todo, en la *posibilidad de lo imposible* que de aquél que cree haber abierto los ojos puros de la razón, de aquél que cree mantenerse ligado al *imperativo racional de la vigilia, del yo soberano, de la conciencia vigilante* al ser legitimado por la academia y la unanimidad de los filósofos. Arriesgándose siempre, no tuvo miedo ni desistió de ser como esos “bandidos que saltan al camino para robar al lector sus convicciones”, antes que un hombre honorable de la filosofía que sigue los lineamientos institucionales, aunque ello le haya costado cierto rechazo de los recintos europeos universitarios.

¹⁰⁶ Derrida, “El tiempo de una tesis: puntuaciones”. Recuperado de <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/tesis.htm>

¹⁰⁷ Derrida 2003, p. 339.

Podemos ver esta poca aceptación que tenía Derrida en la academia en varias experiencias que le acontecieron: es bien conocida la polémica que hubo en torno al reconocimiento de Derrida como Doctor Honoris Causa por la Universidad de Cambridge, anunciada en marzo de 1992. Este anuncio genera una protesta generalizada que llega muy pronto a la prensa. En mayo de ese mismo año, se publica una carta en Times con el título de “Una cuestión de honor”, donde veinte filósofos de diversos países firman en contra de tal nombramiento de Derrida. En dicha carta se plantea que la obra de Derrida es una obra nihilista que “presenta temibles peligros”.¹⁰⁸ Se dice, por ejemplo, de Derrida que es “logical phallusies”, o que entregarle un doctorado honoris causa “equivale a designar un pirómano en el cargo de jefe de bomberos”, o que sus ideas constituyen un “un veneno para los jóvenes”, o también se equipara su obra como un “virus informático”. Finalmente, pese a todas estas críticas detractoras de la filosofía de Derrida, en mayo de 1992 recibe el Doctor Honoris Causa por la universidad de Cambridge, después de un llamado a votación para resolver el dilema con 336 votos a favor y 204 en contra.

Cuando Derrida es elegido como director del Colegio Internacional de Filosofía, después de una amplia lucha y diálogos de varios intelectuales por la defensa de la filosofía que cristaliza en la formación de este centro de estudios, el ministro de Industria e Investigación de Francia recibe una carta de la filósofa Ruth Barcan Marcus donde protesta contra dicha elección de Derrida como director diciendo que eso no puede ser más que una broma ya que todos saben que Derrida es alguien que practica un “oscurantismo terrorista” (expresión atribuida a Foucault).¹⁰⁹ Por otro lado, nunca logró dar clases en el Collège de France ni pasó de ser profesor asociado en la Sorbona, las dos instituciones más reconocidas de Francia. En 1991, alentado por Bordieu y con reticencia a aceptar, Derrida presenta

¹⁰⁸ Cfr. Peeters 2013 p. 538 y 539

¹⁰⁹ “Fundar un Colegio Internacional de Filosofía dirigido por Derrida es una especie de broma, o más seriamente, suscita la cuestión de saber si el ministerio de Estado es víctima de un fraude intelectual. La mayoría de quienes están informados acerca de la filosofía y de sus contactos interdisciplinarios (sic) estarían de acuerdo con Foucault cuando describe a Derrida como alguien que practica un “oscurantismo terrorista”, citado en Peeters 2013, p. 434 y 435

candidatura para el Cóllege de France, la cual es rechazada. Desde entonces sabe y está seguro que no puede esperar nada más de las instituciones francesas.

Incluso hacer una tesis dirigida por él planteaba objeciones y sospechas académicas, como lo expresa Catherine Malabou:

Acercarse a Derrida y *a fortiori* preparar la tesis con él, era un poco terminar con la universidad. En Francia, todos los que trabajaban con él fueron sancionados. Incluso hoy, sigo teniendo la etiqueta derrideana pegada a la piel, aunque mi trabajo no tenga mucho que ver con el suyo. Cada vez que tuve que pasar ante un jurado, me tocaron algunas preguntas acerca de él, generalmente malintencionadas. Por supuesto que en ocasiones Derrida se había mostrado provocador ante la Inspección General o el jurado de *agrégation*, pero creo que sobre todo lo que les molestaba era la independencia respecto a la institución que siempre encarnó. Y esa independencia fue precisamente lo que me gustó de él. Nunca encontré a alguien tan poco temeroso respecto de las posibles represalias o de la respetabilidad social. Derrida no soportaba que la obediencia institucional pudiera prevalecer sobre el pensamiento, que la norma primaria sobre la exigencia intelectual. De modo más profundo, hay algo en la propia deconstrucción que tiende a ser combatido: es una modalidad de enfoque que genera inquietud.¹¹⁰

Pese a este rechazo, y contradictoriamente, también recibió distintos reconocimientos y condecoraciones por parte de universidades. A Derrida, los premios y reconocimientos que se le otorgaron por diversas universidades e instituciones parecían una “ironía institucional”, como manifiesta en el discurso que pronuncia cuando en 1992 es nombrado Caballero de la Legión de Honor, condecoración entregada en la Sorbona. En este mismo discurso, Derrida reflexiona y habla con toda sinceridad de la constante ambivalencia que tuvo respecto a la Universidad y las instituciones.¹¹¹ Es por ello que decíamos al inicio de esta sección, que Derrida siempre se movió en el margen de las instituciones y la academia; nunca totalmente dentro pero tampoco fuera, sino en un *entre*.

¹¹⁰ Entrevista con Catherine Malabou citada en Peeters 2013, p. 451.

¹¹¹ “Aunque nunca tuve nada contra la institución, ya sea en la escritura o el pensamiento, en la enseñanza o la investigación, en la vida pública o privada, siempre me gustó la contra institución, ya fuera del Estado o, precisamente, a – o contraestatal. También creo que sólo se hace la guerra a las instituciones en su nombre, como para rendirles homenaje, y traicionando, en todos los sentidos de la palabra, el amor que se les tiene. (...) La ironía es que la institución por excelencia, el Estado – seguro de que no existe una exterioridad absoluta que pueda hacerle objeción u oposición – termina siempre reconociendo a las contrainstituciones y ése es el momento en el que, elegidas, escogidas o confirmadas, se vuelven orden y legión”, Discurso de recepción de la Legión de Honor, julio de 1992, Archivos del IMEC, tomado de Petters 2013, p. 540

Muestra de la relación con la academia universitaria es también el hecho de que Derrida realiza su examen de doctorado poco más de 20 años después de haber escrito *De la gramatología*. Y ello en relación a una elección deliberada profundamente política y filosófica. En “El tiempo de una tesis”, muestra cómo la decisión de no realizar su defensa como doctorante implica una toma de posición frente a las instituciones. La deconstrucción pondría también en cuestión el ejercicio llamado “tesis” que precisa unos lineamientos marcados y reglas de procedimiento sobre la correcta escritura y lectura, pero precisamente esto es uno de los blancos que son puestos en entredicho, en consecuencia, por la deconstrucción. Fue por ello su decisión de desistir a realizar un ejercicio como ése:

Estaba ya claro para mí que la marcha de mis investigaciones no podría ya someterse a las normas clásicas de la tesis. Estas «investigaciones» no reclamaban sólo un modo de escritura diferente, sino un trabajo transformador sobre la retórica, la puesta en escena y los procedimientos discursivos particulares, históricamente muy determinados, que dominan el habla universitaria, especialmente ese tipo de texto que se llama «tesis»; y se sabe que todos esos modelos escolares y universitarios dictan también la ley de tantos discursos prestigiosos, incluso de obras literarias o de elocuencias políticas que brillan fuera de la universidad. Y después, las direcciones en las que me había comprometido, la naturaleza y la multiplicidad de los corpora, la geografía laberíntica de los itinerarios que me atraían hacia lugares poco académicos, todo eso me persuadió de que ya no era tiempo, de que a decir verdad ya no me sería posible, incluso si lo quisiese, de consignar lo que escribía en el volumen y bajo la forma exigida entonces a la tesis. La idea misma de presentación tética, de lógica posicional u oposicional, la idea de posición, de *Setzung* o de *Stellung*, lo que llamaba aquí al principio la época de la tesis, era una de las piezas esenciales del sistema sometido a un cuestionamiento destructor. Lo que se aventuraba entonces bajo el título sin título de diseminación trataba explícitamente, según modos finalmente no temáticos y no téticos, del valor de tesis, de la lógica posicional, de su historia, y de los límites de su derecho, de su autoridad, de su legitimidad.¹¹²

Si bien, aclara Derrida acto seguido que esto tampoco implica una crítica institucional radical de la tesis, ni de la legitimación de los trabajos universitarios, ni de una sustitución de la tesis por la no-tesis o no-legitimidad, sí dirá que siempre creyó en la necesidad de una transformación profunda de la institución universitaria (sin desechar la tradición por completo y sin destruir la necesidad de procesos reglados de legitimación), de los *universitas*:

Hablo aquí en general y no necesariamente de la *universitas*, que es un modelo potente pero muy particular, muy determinado y finalmente muy reciente para este

¹¹² Derrida, “El tiempo de una tesis: puntuaciones”. Recuperado de <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/tesis.htm>

procedimiento de legitimación. La estructura de la *universitas* tiene un lazo esencial con el sistema de la ontología y de la onto-enciclopedia logocéntrica; y desde hace varios años la indisociabilidad entre el concepto moderno de universidad y una cierta metafísica me parece que reclama trabajos a los que me he dedicado en enseñanzas o en ensayos, publicados o en curso de publicación acerca de El conflicto de las facultades, de Kant, acerca de Hegel, Nietzsche y Heidegger en su filosofía política de la universidad.¹¹³

Podemos plantear entonces el lazo que hay entre la deconstrucción y la reflexión sobre la universidad. Como Derrida nos lo dice en el texto que acabo de citar, la estructura de los *universitas* tiene un lazo esencial con la ontología logocéntrica que será uno de los principales lugares donde la deconstrucción actuará. La metafísica occidental pone en práctica también modelos y estructuras institucionales como la universidad moderna. Derrida tomará el tema de las instituciones y la universidad como cuestión fundamental de reflexión y deconstrucción desde los años 80's, pero sobre todo en sus últimos años, mostrándonos la indisociabilidad del concepto moderno de universidad y de una cierta metafísica. Es ahí donde se insertará el texto principal que analizo en el artículo: "Universidad sin condición", además de los otros textos que servirán para complementar el análisis: "Las pupilas de la universidad", "Incondicionalidad o soberanía" y "Kant: El conflicto de las Facultades". Y es que para Derrida, la deconstrucción siempre fue ante todo una manera de pensar la filosofía, una *otra* manera de pensar y escribir la filosofía que implica "hacerlo de manera no sólo teórica sino también cuestionando sus instituciones, sus prácticas sociales y políticas, en suma, la cultura política de Occidente".¹¹⁴ En particular, se trata aquí de repensar y cuestionar esa institución que es la universidad desde la perspectiva de la deconstrucción. ¿En qué sentido permite la deconstrucción hacer un análisis profundo de la Universidad?

La reflexión de Derrida respecto a la universidad no se limita a *La Universidad sin condición*, ni a los otros tres textos que analizo en el artículo, sino que está presente en varios de sus textos y, finalmente, tiene una conexión con toda su obra: "En una panorámica

¹¹³ Derrida, "El tiempo de una tesis: puntuaciones". Recuperado de <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/tesis.htm>

¹¹⁴ Entrevista de Evando Nascimento a Jacques Derrida en 2004, citado en Peeters 2013, p. 451

de esa secuencia, se tendría la sensación –creo que justificada –, de que en mi trabajo planteo cada vez más el problema de la institución, ya sea teóricamente o por medio de un compromiso práctica, conforme a premisas que están presentes hace mucho tiempo”, pero “todo cuanto hace de nexo entre la deconstrucción y el problema de los aparatos institucionales ya aparece *en De la gramatología*”.¹¹⁵ Así, el núcleo y el germen del interés de Derrida por pensar las instituciones y, con ella, la universidad y la institución filosófica, no es un germen tardío. Derrida afirma que su empresa deconstructiva no sería tal si sólo se redujera a contenidos y conceptos, sino que implica un trabajo y una práctica, un compromiso, una responsabilidad: “Si no hiciera frente a la institución filosófica, quedaría en una especie de empresa puramente teórica”.¹¹⁶ Para Derrida urgía prestar atención a esos “bordes institucionales”, que implican una cierta práctica de la enseñanza, la relación del maestro-discípulo, los contenidos institucionales, en fin y en resumidas cuentas, la inscripción de la filosofía dentro del campo político. Es así que, a mediados de los 70’s, se lanza, con un grupo de filósofos e intelectuales, a una práctica de “deconstrucción institucional”, la cual cristaliza, en un primer momento, en la fundación del GREPH (Groupe de recherche sur l’enseignement philosophique), un grupo de investigación sobre la enseñanza de la filosofía que surge en 1974 por iniciativa del propio Derrida y de algunos amigos suyos entre los que se encuentran Jean-Luc Nancy, Phillipe Lacoue-Labarthe y Sarah Kofman. Nace como reacción contra la Reforma Haby de la enseñanza que buscaba la desaparición de la filosofía en los planes de estudio del bachillerato y así publican el texto “¿Quién tiene miedo de la filosofía?”, donde se analiza el *miedo*, no sólo a la potencia crítica y revolucionaria, sino también a la inutilidad de la filosofía en un sistema donde se busca rentabilizar la formación para obtener técnicos para un sistema industrial.¹¹⁷ La intención del grupo era formar una organización abierta, con la participación de investigadores, profesores, estudiantes, sobre la historia y las condiciones de la filosofía, así como su potencial presente para su enseñanza y difusión, del mismo modo buscaba una transformación del sistema de enseñanza y, con ello, de la enseñanza filosófica. Este grupo

¹¹⁵ Derrida y Ferraris 2009, p. 69

¹¹⁶ “La lengua del otro”, entrevista con Tetsuya Takahashi, citado en Petters 2013, p. 333

¹¹⁷ Véase: Derrida 1999, p. 62

también dio como resultados obras escritas, poniendo en marcha la serie *La philosophie en effet* de ediciones Galilee con el objetivo de publicar trabajos del GREPH. Pero el logro más interesante del GREPH para Derrida fue: “que no disociaba nunca el análisis y una práctica específica, en el momento concreto de esa sociedad: la filosofía misma. Se trataba de un trabajo sobre la deconstrucción filosófica en el sentido más general”.¹¹⁸ Producto también del GREPH, conforman los États Généraux.¹¹⁹ Después de algunos años, Derrida también forma parte en la conformación del Colegio Internacional de Filosofía que buscaba crear un nuevo tipo de institución filosófica, que no fuera un centro de estudios aristocráticos y que transformara las estructuras del modelo universitario occidental, vislumbrando actividades teóricas y prácticas que no siempre eran legitimadas por las instituciones. Su participación fue sumamente activa en defensa de la filosofía, planteando críticas a la enseñanza filosófica e institución universitaria y los modelos de legitimación implicados en ella.

Con esto queremos señalar que la preocupación por la enseñanza y la institución, específicamente de la enseñanza e institución filosófica, fue un *leit motiv* en su pensamiento y en sus reflexiones y que implicó también, por consecuencia y congruencia, una práctica militante:

Además, lo que poníamos en cuestión en el GREPH en cuanto a la enseñanza filosófica no se lo podía separar, a esto hemos estado siempre muy atentos, de todas las demás relaciones de fuerza cultural, política, y de otro tipo, en el país y en el mundo. En todo caso, a mis ojos, la participación en los trabajos y en las luchas del GREPH debía ser tan coherente como fuese posible con lo que yo intentaba escribir por otra parte, incluso si los términos intermedios entre las dos necesidades no siempre eran cómodos y manifiestos. Tenía que decirlo aquí: aunque entre los trabajos que les han sido presentados no he inscrito ni los textos que he firmado o que preparo como militante del GREPH, ni *a fortiori*, las acciones colectivas en las que he participado o que he suscrito a ese título, las considero inseparables, digamos que en espíritu, de mis otros actos públicos -de las otras publicaciones especialmente. Y el gesto que hago hoy, lejos de significar algún abandono a este respecto espero, por el contrario, que hará posibles otros compromisos u otras responsabilidades dentro de la *misma* lucha.¹²⁰

Así pues, vemos este esfuerzo de Derrida por no renunciar a lo que atañe a la práctica concreta de la deconstrucción sobre las instituciones, sin dejar de lado su escritura

¹¹⁸ Derrida 1999, p. 62

¹¹⁹ Grupo de filósofos e intelectuales que buscaba una intervención en la política del gobierno, realizando propuestas de planes y programas para la educación y otros ámbitos institucionales y sociales.

¹²⁰ Derrida, “El tiempo de una tesis”. Recuperado de <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/tesis.htm>

teórica y pensamiento sobre la deconstrucción. Aunque Derrida no haya presentado ningún texto de los trabajos de militancia en el GREPH para su tesis de doctorado, le recuerda a los examinadores, al público asistente y a los lectores que en la distancia recibimos su herencia, que hay una íntima vinculación entre esa práctica militante contra prácticas institucionales que derivan de una metafísica occidental, de un pensamiento occidental fundado en dicha metafísica que no se cansó de denunciar y analizar, o quizá será mejor decir deconstruir, a lo largo de toda su vida. Todo ello, como dijo él mismo, forma parte de la *misma lucha*. Derrida nos recuerda, pues, que la deconstrucción tiene, y debe tener necesariamente, implicaciones ético-políticas. Es esto lo que desarrollaremos en el artículo pensando un objeto muy específico: la universidad.

Recapitulando y resumiendo, hay un camino que planteo para la lectura de la deconstrucción en Derrida:¹²¹

- 1) La deconstrucción como una puesta en cuestión de los principios de la metafísica occidental, encontrados y analizados por Derrida en la fenomenología husserliana. Deconstrucción del logos como: 1) linguisticismo, centrismo del lenguaje en general y del discurso, en el estructuralismo, 2) logofonocentrismo que ha devaluado y marginado la escritura en la metafísica de la presencia. (Aquí entraría todo el trabajo realizado por Derrida desde *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* hasta *De la gramatología*).
- 2) La deconstrucción como *dispositivo estratégico abierto* que precisa la construcción de un nuevo concepto de escritura. Dispositivo que requerirá de viejas nociones convertidas en nuevas nociones, deconstruidas y desplazadas por Derrida, que serán conceptos fundamentales y fundamentantes en el pensamiento de la deconstrucción: *différance*, diseminación, escritura, huella, etc. (Podemos verlo en

¹²¹ Esto no pretende reducir el pensamiento y la deconstrucción derrideana a esquemas y lecturas tradicionales donde hay una línea que quiera explicar una obra y el pensamiento de un autor de forma cronológica. Simplemente, por requerimientos académicos, me permito plantear esta propia lectura a manera de paneles de señalización para acercarnos a la deconstrucción en Derrida. Obviamente, estos tres paneles se implican y están entrecruzados mutuamente.

los textos escritos por Derrida después de 1968, desde *Márgenes de la filosofía*, *La diseminación*, *Glas*, etc).

- 3) La deconstrucción como toma de posición frente a estructuras político-institucionales que regulan nuestra actividad; deconstrucción como principio de desobediencia civil que se realiza afirmativa y performativamente, es decir, produciendo *acontecimientos*. (Aquí abarcaría toda la producción de Derrida después de los 80's que tendrán un carácter ético-político más explícito).

Finalmente, este breve sumario y repaso por uno de los múltiples lados de la filosofía derrideana, pretende mostrar la cara afirmativa de la deconstrucción. Apuesta, contra las críticas demolidoras de la deconstrucción, que la deconstrucción es un arma política y ética con un gran potencial subversivo, transformador y creador. A 50 años de la deconstrucción, la historia nos ha podido ir mostrando de a poco dicho potencial. Las distintas reapropiaciones y lecturas políticas que se han hecho a partir de la deconstrucción demuestran que los planteamientos derrideanos no son meros juegos del lenguaje, ni oscurantismos filosóficos, ni nihilismo puro. Derrida, responde en diversas ocasiones a los ataques que le dedican constantemente los opositores de siempre, entre los que se encuentran principalmente los filósofos positivistas, humanistas, conservadores y marxistas de izquierda:

¿Por qué se finge no entender que la deconstrucción es cualquier cosa menos un nihilismo o escepticismo, como se sigue diciendo a pesar de tantos textos que demuestran lo contrario explícita y temáticamente desde hace más de veinte años? ¿Por qué clamar contra la irracionalidad cada vez que alguien hace una pregunta sobre la razón, sobre sus formas, su historia, sus mutaciones? ¿Por qué clamar contra el antihumanismo desde la primera pregunta sobre la esencia del hombre y la construcción de su concepto? (...)
En definitiva, ¿de qué tienen miedo? ¿A quién quieren atemorizar? ¹²²

Esta es la pregunta que queda resonando: ¿de qué tenemos miedo? ¿Qué nos podrá mostrar la deconstrucción al pensar la universidad, específicamente a la institución filosófica y las humanidades?

¹²² Derrida 2008, p. 224

Pienso ahora en unas certeras palabras que escribe Ferraris a propósito de la herencia derrideana, y creo – con él - que la deconstrucción será decisiva para la filosofía y el pensamiento del siglo XXI:

Es a la vez temprano y demasiado tarde para trazar el balance de un pensamiento que atravesó medio siglo de filosofía y de cultura, y ha suscitado, obviamente, reacciones de amor y odio, adoración y aborrecimiento. Tiempo no faltará para todo esto, y no es difícil profetizar que cuando de verdad Derrida sea asimilado en la cultura filosófica, más allá de las guerras privadas entre analíticos y continentales, se podrá llegar a saber que la deconstrucción ha sido uno de los conceptos más importantes del siglo pasado, y decisivo para la filosofía de nuestro siglo.¹²³

2.5 A manera de (in) conclusiones:

Quedan aún muchas cosas por decir respecto al Derrida político. Podríamos y querríamos analizar aquí algunos conceptos clave que Derrida pone en el centro de su reflexión en sus últimos años de vida, tales como democracia, hospitalidad, soberanía y justicia; pero el tiempo y el espacio es poco para abarcar todas las aristas del pensamiento a que nos conducen estas reflexiones. Quedan, pues, muchos cabos sueltos por seguir pensando y reflexionando en pos de una comprensión de nuestro quehacer universitario y filosófico tomados de la mano de Derrida. Queda también revisar la teoría derrideana a partir de las críticas que se le han hecho para mirar con mayor acercamiento crítico su pensamiento. La tarea es amplia y el tiempo reducido. No queda más que apresurarnos a pensar todas estas cuestiones que se muestran urgentes para nuestra situación actual. No será en este trabajo donde se desarrollen dichas temáticas, quedan simplemente apuntadas para otro trabajo de investigación sea dentro o fuera de la academia. Lo que urge y seguirá urgiendo siempre, es la necesidad del pensamiento incondicional.

Hay también otra larga veta de lectura y reflexión para pensar en las implicaciones ético-políticas del discurso derrideano y la deconstrucción. Quedan abiertas preguntas, tales como ¿por qué la recepción tan favorable de Derrida en Estados Unidos de América, precisamente el país que defiende y desarrolla las tesis neoliberales más violentas del

¹²³ Ferraris 2007, p. 20

mundo? ¿Es un hecho fortuito o hay también intereses detrás que permitieron y favorecieron la recepción de su discurso en ese país? Y es que, en el trayecto del quehacer derrideano, las posturas políticas que tomó a lo largo de su vida nunca tuvieron que ver con una izquierda explícita ni asumida tal cual. Es por esto que muchos pensadores de su época lo tacharon varias veces de reaccionario. Incluso, él mismo afirma que no se nombra a sí mismo partidario de la derecha ni de la izquierda, sino que en cada situación, en cada aquí y ahora, habría que analizar las condiciones de cada postura que se asuma y que no puede definirse de manera a priori de un lado o de otro. Esto puede parecer muy pertinente pero al mismo tiempo sospechoso, como sospechosa es su fama tan comercial que alcanzó en Estados Unidos de América, tanto así que incluso Mick Jagger llegó a decir “¿Alguien sabe realmente qué quiere decir deconstructivista?”.¹²⁴ Y es que, como dice en el libro de Peeters, la deconstrucción ha sido el producto más rentable de la filosofía que se haya lanzado al mundo del mercado universitario y filosófico.¹²⁵ Aunque Derrida siempre tuvo esta postura ambivalente frente a las instituciones, como lo mostramos anteriormente, se movió todo el tiempo dentro de ellas, en una lucha constante, puesto que la universidad y la institución francesa tuvo cierto rechazo a su persona y a su obra, pero siempre fue desde ahí, y sobre todo desde las universidades estadounidenses, donde pronunció su discurso.

Al final y después de todo el recorrido que he vivido en estos años de reflexión sobre su obra, me queda la duda interna que por momentos me hace querer desistir de sostener este trabajo: ¿a qué y a quién defiende Derrida? ¿Todo este trabajo que aquí presento tiene sentido o no estaré yo defendiendo tesis que promuevan o estén en sintonía con el pensamiento capitalista o neoliberal?¹²⁶ No es el momento de retractarme ahora, sólo dejo

¹²⁴ Citado en Peeters 2013, p. 543

¹²⁵ Y es que no sólo se le han dedicado ensayos, simposios, libros, tesis a Derrida, sino que incluso varias películas, programas en televisión, y hasta una tira cómica, *De constructo*. Incluso, Woody Allen llegó a hacer una película que se llama *Deconstructing Harry*, título que hace referencia explícitamente a la teoría derrideana. Para Derrida el uso que se hizo de la deconstrucción a diestra y siniestra llegó a irritarlo diciendo que se hacía un uso superficial y reduccionista de la deconstrucción, diciendo incluso: “Veo el uso que se hace de la deconstrucción como una especie de explotación”, véase Peeters 2013, p. 555

¹²⁶ En los últimos años, se han puesto al descubierto documentos de la CIA donde hablan de un “patrocinio” a pensadores franceses, entre los cuales se encuentra Derrida, para atacar los pensamientos marxistas y

apuntada la pregunta para cuando salga del laboratorio donde se examine e intente defender esta escritura.

Después de todo, lo que importa en el texto derrideano, y en cualquier texto, en cualquier acto de lectura, es *lo que da a pensar*, lo que deja a pensar y los acontecimientos que ello pueda producir. “¿Y si alguien cambiara, no su forma de pensar acerca de todo, sino todo acerca de su forma de pensar?”¹²⁷ Esta es la experiencia que me queda con Derrida: el haberme puesto en cuestión no lo que pienso sobre tal o cual cosa, sino la manera en que construyo mi propio pensamiento. Al cambiar la manera en que hemos pensado se mueve toda la escena de la filosofía y la cultura occidental, con sus acomodos, lugares y puestas en escena. En el discurso mencionado por Derrida tras recibir el premio Adorno, dice las más bellas palabras que podrían resumir, para esta experiencia singular que soy yo, el pensamiento derrideano:

La posibilidad de lo imposible, así dice Adorno. No dejarse impresionar por la “unanimidad permanente de los filósofos”, esto es, la primera complicidad que romper, y justo eso por lo que hay que empezar a inquietarse uno, si quiere uno pensar un poco. Liberarse del sueño, *destronar* el sueño sin *traicionarlo* (...): despertarse, cultivar la vigilia y la vigilancia, pero al mismo tiempo permaneciendo atento al sentido, fiel a las enseñanzas y la lucidez de un sueño, cuidadosos de lo que el sueño dé que pensar, sobre todo cuando da que pensar la *posibilidad de lo imposible*. La posibilidad de lo imposible no puede ser sino soñada, pero al pensamiento, un pensamiento completamente diferente de la relación entre lo posible y lo imposible, ese otro pensamiento tras el que desde hace tanto tiempo respiro y a veces pierdo la respiración en mis cursos o en mis carreras, tiene quizá más afinidad que la filosofía misma con ese sueño. Habría que seguir velando el sueño aún despertándose. De esta posibilidad de lo imposible, y de lo que habría que hacer para intentar pensarla de otro modo, para pensar de otro modo el pensamiento, en una incondicionalidad sin soberanía indivisible, al margen de lo que ha dominado nuestra tradición metafísica, intento a mi manera sacar algunas consecuencias éticas, jurídicas y políticas.

Quizá es a esto a lo que se llama deconstrucción y lo que me ha tomado tanto tiempo entender (aunque en el mismo camino lo fui experimentando): pensar de otro modo el

comunistas de su época. Este dilema y cuestionamiento interno está motivado también por estos textos que descubrí casi habiendo concluido este trabajo.

¹²⁷ Esta pregunta es la reseña del documental *Derrida* que es presentado en el festival Sundance, así como en Locarno, Venecia y Melbourne.

pensamiento para hacer *posible lo imposible*.¹²⁸ ¿Es esto un imposible? Leamos a Derrida y experimentémoslo por nosotros mismos, quizá ese sea el único camino.

¹²⁸ “Este ‘imposible’ me paraliza quizás demasiado a menudo, pero veo en ello también la figura de una puesta a prueba, de un aguante necesario *como tal* y fuera del cual nada sucedería (si debe haber historia y si se puede dar tiempo): ninguna decisión, ninguna responsabilidad, ningún ‘compromiso’, ningún acontecimiento, nada que estuviera por venir, nada que se hubiera de inventar, cada día, cada vez, por cada cual, sin norma, sin horizonte, sin horizonte de anticipación, por tanto, sin criterios establecidos, sin reglas dadas al saber o al juicio determinante, sin garantía, ya fuera dialéctica, sino según el ‘peligroso quizás’ del que habla Nietzsche”, Derrida 2003, p. 204

PARTE II
PUBLICACIÓN DE ARTÍCULO
UNIVERSIDAD Y DECONSTRUCCIÓN

UNIVERSIDAD Y DECONSTRUCCIÓN

¿Es posible repensar la universidad a partir de la deconstrucción? ¿Es posible pensar una universidad *por venir* que nos entregue la deconstrucción?

Hacia los últimos años de su vida, casi a punto de comenzar el siglo XXI, Derrida es invitado a participar con una conferencia en un coloquio sobre “el arte y las humanidades en la universidad del mañana” realizado en la universidad de Stanford (California). Pronuncia entonces una conferencia titulada “El porvenir de la profesión o La Universidad sin condición (gracias a las “humanidades”, lo que podría tener lugar mañana)” y que llegará a nosotros como “La Universidad sin condición”.¹²⁹ Aquí plantea – o más bien, hace una *profesión de fe* en - una universidad por venir; se trata del papel y el futuro de las humanidades dentro de la universidad. Su argumentación gira en torno a pensar la universidad a través de la fuerza subversiva que tiene la deconstrucción; lo que la deconstrucción posibilita para pensar otra universidad o una universidad *por venir*, que para Derrida tendría que ser una *universidad sin condición*.

El presente artículo tiene un doble objetivo: por un lado, esclarecer qué entiende Derrida por una *universidad por venir, sin condición*, a partir de las tareas que proporciona la deconstrucción para las humanidades. Por otro lado, el artículo pretende exponer y hacer énfasis en los alcances políticos y éticos de la deconstrucción.

Para ello tomamos como texto central *La Universidad sin condición*, pero haremos referencia a otros textos en los que Derrida reflexiona sobre la universidad: “Kant: El conflicto de las Facultades”, “Las pupilas de la Universidad. El principio de razón y la idea de Universidad” y, por último, “Incondicionalidad o soberanía. La Universidad a las fronteras de Europa”.¹³⁰ En estas reflexiones Derrida está dialogando en todo momento, no únicamente pero sí principalmente, con Kant y el proyecto de universidad moderna que el filósofo de las luces analiza y expone en *El conflicto de las Facultades*, de 1798. Así pues, en

¹²⁹ La conferencia es impartida en 1998 y finalmente publicada como Derrida 2002.

¹³⁰ Derrida 1984, 2011b, 2002b, respectivamente.

el desarrollo de este artículo estaremos haciendo referencia a dichos textos, ya que todos ellos abordan la problemática de la universidad y se muestran necesarios para pensarla de manera más compleja en su relación con las humanidades, la filosofía y su porvenir.

1. La universidad moderna y la universidad sin condición a partir de la deconstrucción

1.1 Planteamientos generales: universidad sin condición

Derrida inicia *La Universidad sin condición* anunciando que su proceder será una *profesión de fe*. Profesión de fe en el porvenir de la universidad y las humanidades del mañana, unas nuevas y transformadas humanidades; profesión de fe en una universidad *sin condición*, esto es, una universidad que tenga una libertad *incondicional* no sólo de cuestionarlo y decirlo todo, sino también de publicarlo, de hacerlo público.

Más adelante (en la Sección 1.3) veremos en detalle qué entiende el argelí por una profesión de fe. Pero en un primer momento, podemos preguntarnos, reaccionando a esta postura inicial de Derrida, ¿acaso no tiene la universidad la libertad de decirlo, cuestionarlo y publicarlo todo?

Para Derrida esta universidad *sin condición* no existe, pero de acuerdo a su vocación e intención declarada, la universidad por venir “debería seguir siendo un último lugar de resistencia crítica – y más que crítica – frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos”.¹³¹ Y es que podemos ver un sinfín de poderes a los que se expone la universidad, que aparentemente no ejercen fuerza sobre ella pero que en la realidad fáctica están marcando los rumbos de las investigaciones y representan mecanismos de coerción. Entre ellos enumera Derrida:

A los poderes estatales (y, por consiguiente, a los poderes políticos del estado-nación así como a su fantasma de soberanía indivisible: por lo que la Universidad¹³² sería de antemano no solo cosmopolítica, sino universal, extendiéndose de esa forma más allá de la ciudadanía mundial y del Estado-Nación en general), a los poderes económicos (a las concentraciones de capitales nacionales e internacionales), a los poderes mediáticos,

¹³¹ Derrida 2002a, p. 12.

¹³² Por una elección y posicionamiento político he decidido utilizar universidad, gobierno, estado, nación, y cualquier palabra que haga referencia a una institución, con la inicial en minúscula. Conservamos y respetamos el uso con mayúsculas de las mismas en las citas textuales de Derrida.

ideológicos, religiosos y culturales, etc., en suma, a todos los poderes que limitan la democracia por venir.¹³³

Y aclara Derrida en seguida que al decir “más que crítica”, habla de deconstrucción:

Apelo al derecho a la deconstrucción como derecho incondicional a plantear cuestiones críticas no sólo a la historia del concepto de hombre sino a la historia misma de la noción de crítica, a la forma y a la autoridad de la cuestión, a la forma interrogativa del pensamiento. Porque eso implica el derecho de hacerlo afirmativa y performativamente, es decir, produciendo acontecimientos.¹³⁴

En este enunciado podemos ver anunciarse los tópicos de deconstrucción, acto performativo y acontecimiento, que serán constituyentes de la universidad por venir.

¿Por qué insistir en la incondicionalidad de la universidad? ¿Frente a qué o ante quién afirmar la incondicionalidad? Entra aquí una cuestión clave en la reflexión que realiza Derrida: las consecuencias y la finalidad que esta incondicionalidad tendría, esto es, la de evitar los poderes de reapropiación a los que se enfrenta la universidad.

La universidad la entiende Derrida como aquella institución que se distingue de todas las demás instituciones de investigación “que están al servicio de finalidades y de intereses económicos de todo tipo”.¹³⁵ La universidad, en este sentido, no debería de responder, ni servir, ni ser controlada o patrocinada, por intereses comerciales e industriales. Pero, al mismo tiempo, al ser ajena al poder, al afirmar su total independencia, se presenta también como una “ciudadela expuesta”. Ante esta situación, ¿cómo evitar que la universidad sea reapropiada por poderes ajenos? ¿Cómo evitar que sea comprada o que se venda como mercancía o producto? ¿Cómo evitar que se convierta en la “sucursal de consorcios y firmas internacionales”? Se precisa en ella, entonces, un principio, una fuerza de resistencia y disidencia. La apuesta de Derrida es por la *incondicionalidad*, aquí radica su

¹³³ *Ibid.*, p. 14. El problema de la democracia es una de las cuestiones que Derrida trató reiteradamente en sus últimos textos. ¿Cómo sería la democracia porvenir de la que habla Derrida? Es una cuestión que no trataremos aquí, pero podemos ver la vinculación de la universidad y la democracia por el fuerte poder de resistencia, de crítica y de performatividad que tiene la universidad para la conformación del espacio público y la organización social. La cuestión de la democracia por venir es abordada por Derrida en varias de sus últimas publicaciones. Las aquí consultadas y sugeridas son: Derrida 1992, 2005.

¹³⁴ Derrida 2002a, pp. 12-13.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 16.

fuerza invencible; la universidad debe afirmar su independencia incondicional y una especie particular de soberanía, para no caer ante el peligro de que se la tome o se la venda. Esta fuerza de resistencia, ese principio de incondicionalidad se presenta, en el origen y por excelencia, en las humanidades, es allí donde tiene su espacio de discusión y reelaboración. Entra aquí entonces, con capital importancia, la cuestión de la deconstrucción, pues es a través de ella que Derrida propone abordar la discusión y la reelaboración del concepto de hombre¹³⁶, de la figura de la humanidad en general y, con ello, de las humanidades:

La deconstrucción (no me siento en absoluto incómodo por decirlo e incluso reivindicarlo) tiene su lugar privilegiado dentro de la Universidad y de las Humanidades como lugar de resistencia irredenta e incluso, analógicamente, como una especie de principio de *desobediencia civil*, incluso de disidencia en nombre de una ley superior y de una justicia del pensamiento.¹³⁷

Habría entonces que reelaborar el concepto de humanidades, unas nuevas humanidades que sean capaces de hacerse cargo de las tareas de la deconstrucción. ¿Cómo serían estas nuevas humanidades? ¿Cuáles fueron y cuáles serían sus tareas? Para hablar sobre este porvenir de las humanidades, tendremos que ver cuál ha sido su papel, su función, su lugar y sus tareas declaradas en la universidad.

1.2 Kant: El conflicto de las facultades. La universidad moderna

Expongamos aquí la noción de universidad, con la topología de sus facultades, su división, sus funciones y, dentro de ellas, el lugar que las humanidades han tenido, para así poder hablar (en la sección 2) sobre estas humanidades transformadas y, con ello, la posibilidad de una universidad *sin condición* que profesa Derrida. Para hacer este análisis,

¹³⁶ Sabemos las controversiales discusiones respecto a las implicaciones que la utilización de la palabra “hombre” tiene al ser usada para nombrar a todo el género humano. Sin embargo, mantenemos aquí la palabra “hombre”, tal como la mantiene Derrida, no por ingenuidad o por ignorar las implicaciones de poder que conlleva su uso, sino para señalar que aún persiste una problemática al respecto y que precisamente la reelaboración del concepto “hombre” tendría que poner en cuestión y deconstruir esta palabra que ha constituido una jerarquía, privilegiando uno de los dos términos en oposición (hombre/mujer). Incluso, para Derrida la discusión sobre el hombre, también debería llevarnos a cuestionar la oposición hombre/animal. Los últimos seminarios que dicta Derrida, tratan la cuestión de la animalidad en relación con lo que se cree propio del ser humano. Véanse: Derrida 2008, 2010b, 2011a.

¹³⁷ Derrida 2002a, p. 19.

Derrida se remontará a lo que plantea Kant en el *El conflicto de las facultades*, que será la base del proyecto de universidad moderna que heredamos en Occidente.

En 1981, Derrida pronuncia en la Universidad del País Vasco la conferencia “Kant: El conflicto de las facultades”, centrándose en la pregunta sobre la responsabilidad, el lugar, la situación y el papel de la universidad. Para ello, realiza una lectura de *El conflicto de las Facultades* de Kant, afirmando sus tesis en un primer momento y después señalando ciertos puntos críticos para leer su presente.

Vamos a exponer lo que plantea Kant en *El conflicto de las Facultades*, centrándonos en las cuestiones que nos interesan para desarrollar los argumentos del presente artículo: 1) La división de las facultades, para ver en ella el proyecto de las humanidades, con sus fines y funciones, 2) La universidad como institución que debe responder y rendir cuentas ante otra instancia no universitaria.

El Conflicto de las Facultades es el último texto que publica Kant, en 1798. Nace como respuesta a la reprimenda que el Rey de Prusia, Federico-Guillermo, le hace tras la publicación en 1792 de su texto *La religión en los límites de la propia razón*. Federico-Guillermo acusa a Kant de cometer un acto irresponsable en una doble dimensión: por una parte, comete una irresponsabilidad interna como maestro de la juventud, por otra parte, una irresponsabilidad externa ya que falta a las intenciones del soberano.¹³⁸ *El Conflicto de las Facultades* es la respuesta que da Kant a la reprimenda real, sosteniendo que no incurre ante tales irresponsabilidades puesto que su publicación está dirigida a un público erudito y que nada comprenderá de esto el pueblo en general. Kant apoya su argumento en un análisis del sistema de la universidad y sus funciones. Así, intenta primero definir cuál es la unidad de ese sistema e institución artificial que es la universidad, clasificando sus facultades y analizando qué función tiene cada una de ellas, para después hacer un análisis del conflicto que surge entre ellas.

¹³⁸ “Debe usted conocer de qué manera irresponsable actúa contra su deber en tanto que maestro de la juventud y contra nuestras intenciones soberanas por usted bien conocidas. Exigimos de usted la justificación más escrupulosa y esperamos que de ahora en adelante no recaiga en semejante falta.” Citado en Derrida 1984, p. 25.

El texto de Kant es un intento temprano por definir de manera rigurosa y sistemática el proyecto de universidad moderna. Para construir el edificio arquitectónico del sistema de la universidad, lo primero que hará Kant es delimitar su afuera y su adentro. A través de la distinción entre poder y saber, entre acción y verdad, señala Derrida, Kant intenta trazar los límites del interior y el exterior universitario, así como el papel de la universidad en la sociedad y su relación con el estado.

Que la distinción entre saber y poder, entre verdad y acción, sea una demarcación en Kant de los límites de la universidad, lo podemos ver con la construcción del sistema interno de la universidad y su división en facultades superiores y facultad inferior. ¿A qué obedece que unas sean nombradas como superiores y otra inferior? Para Kant la universidad no es un hábitat natural, sino una institución artificial, un espacio creado con miras a servir al estado. Su organización, respecto a sus clases y facultades, responde a las necesidades del gobierno y a su objetivo “de actuar sobre el pueblo por medio de ciertas enseñanzas”.¹³⁹ De acuerdo al objetivo del gobierno de “tener influencia sobre el pueblo” respecto a los distintos bienes (bien eterno, bien social, bien corporal), se ordenan las facultades superiores que se dividen en Teología, Derecho y Medicina. Dichas facultades son consideradas los instrumentos mediante los cuales el gobierno puede tener la “más fuerte y duradera influencia”.¹⁴⁰ De esta manera, las facultades superiores son llamadas así porque están más cerca del poder gubernamental. Cada una de estas facultades se relaciona con un código escrito que legitima sus discursos. A las facultades superiores no les corresponde, ni es su función, juzgar sobre estos códigos escritos, es por ello que es necesario que haya una facultad que, si bien no puede dar órdenes, esté encargada de juzgar dichas órdenes en relación con la verdad y donde la razón tenga el derecho de hablar públicamente. Las facultades superiores deben de estar en una distancia “respetuosa” en relación con ella para que el valor de la jerarquía no se invierta.

La facultad inferior, que será llamada *facultad de filosofía* y donde entran las humanidades, está regida sólo por el principio de la razón y ante ello es libre totalmente:

¹³⁹ “División de las facultades en general”, Kant 1798.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

“La facultad de filosofía, puesto que ella debe garantizar la verdad de las enseñanzas que ella debe recibir o simplemente otorgar, es en tanto tal considerada como libre y sumisa únicamente a la legislación de la razón, no a la del gobierno.”¹⁴¹ En este sentido, en el proyecto de universidad moderna, las humanidades pertenecen al orden de lo teórico, a la disertación respecto al saber, y aquí tendrían una incondicionalidad y autonomía absoluta. Pero, en cuanto al poder o a la toma de decisiones, la facultad inferior estaría en relación de heteronomía respecto al estado, ya que no está facultada para emitir decisiones respecto a lo que se hace público, o a la legitimación de los efectos político-institucionales de sus discursos. Su análisis sigue con los conflictos que se generan entre estas dos facultades, pero dejemos por el momento la exposición de Kant para retomar lo que comentará Derrida al respecto.

Entonces tenemos aquí una relación que hay que tener en cuenta y no debe pasarse por alto: la de la universidad y el estado. La universidad está autorizada, vigilada y controlada por un poder exterior, una instancia no universitaria a la que hay que rendir cuentas: el estado. El punto que señala aquí Derrida respecto a Kant es una cuestión fundamental que hay que tener en consideración aún en los tiempos actuales: “La universidad en su conjunto es responsable ante una instancia no universitaria”.¹⁴² Esta instancia, en los tiempos en que Kant escribe el texto, es el gobierno. Nos preguntamos ahora, ¿ante qué instancia es responsable la universidad? ¿Sigue siendo simplemente el estado, el gobierno, como lo planteaba Kant hace dos siglos, o se ha vuelto más complejo el entramado ante el cual comparece la universidad? ¿Quién legitima y quién censura los saberes y juicios de la universidad actualmente?

1.3 Profesión, profesión de fe, profesar, profesor(a)

Regresemos a *La Universidad sin condición* para seguir con el desarrollo de la exposición de las nuevas humanidades que plantea Derrida, añadiendo un elemento o función del cual carecen las humanidades en el análisis de Kant. Este elemento o función es

¹⁴¹ *Ibid.*, “Concepto y división de la facultad inferior. Segunda sección”.

¹⁴² Derrida 1984, p. 24.

la del *profesar*. ¿Qué implica esto? ¿Qué pretende Derrida al iniciar su conferencia con una profesión de fe? ¿Por qué quiere vincular Derrida fe con saber, profesar con universidad, como cuestión fundamental para pensar las nuevas humanidades y la universidad sin condición?

Al relacionar profesión de fe con universidad, fe con saber, Derrida quiere asociar la cuestión de la verdad a un compromiso, hacer énfasis en que la producción de la verdad y el saber no depende simplemente de un enunciado teórico, sino que implica una responsabilidad, una promesa, un testimonio, en fin, una cuestión de fe.¹⁴³ Para Derrida la universidad debería ser ese espacio donde se articulan fe y saber.

Derrida hace un análisis y da cuenta de una cierta herencia o vecindad de lo que significa e implica el profesar, la profesión y el papel del profesor. Para abordar esta noción, Derrida parte, como es usual en él, de la etimología de la palabra. ‘Profesar’ es una palabra de origen latino que quiere decir hablar, declarar. En francés, inglés y castellano, significa *declarar abiertamente, declarar públicamente*. Entonces, Derrida señala que la declaración de quien profesa es una declaración performativa, se compromete mediante un juramento, un testimonio, una manifestación, una promesa. En este sentido, profesar es adquirir un compromiso, una responsabilidad: “profesar es dar una prueba comprometiendo nuestra responsabilidad”.¹⁴⁴

Introducimos aquí dos conceptos a los cuales Derrida da especial importancia al pensar la cuestión de la universidad: actos de habla *constatativos* y actos de habla *performativos*. Esta distinción respecto a los actos de habla, introducida por J.L. Austin en *Cómo hacer cosas con palabras*,¹⁴⁵ es para Derrida uno de los grandes acontecimientos del siglo XX respecto a la “teoría”. De acuerdo con ella, los enunciados constatativos describen, constatan el mundo, mientras que los enunciados performativos producen o transforman algo en el mundo al enunciar e implican un compromiso y una responsabilidad (por ejemplo,

¹⁴³ Del latín *fides*, que significa lealtad. Se habla de fe, entonces, como compromiso, como lealtad con el conocimiento por encima de fines prácticos o instrumentales.

¹⁴⁴ Derrida 2002a, p. 33.

¹⁴⁵ Austin 1982.

un acto de promesa, los discursos hechos durante la fundación de una universidad, una declaración de matrimonio, etc.). Sin embargo, a pesar de afirmarla, *La Universidad sin condición* pondrá en cuestión la distinción entre actos de habla constatativos y performativos, y dará un paso más allá para introducir la noción del *acontecimiento* que viene a sismar lo performativo. Por ahora, dejemos planteada aquí la distinción austiniana y después veremos cómo no parece suficiente o fracasa, dirá Derrida, planteando la noción del acontecimiento.¹⁴⁶ La universidad, en este sentido, no sólo debería ser un espacio “teórico” donde se formulan cuestiones y se diserta acerca de ellas, sino en el que se producen acontecimientos.

Asociar fe con saber significa articular y vincular actos constatativos y actos performativos que realicen aquello que anuncian. Para Derrida “hacer profesión de” es “declarar en voz alta lo que se es, lo que se cree, lo que se quiere ser, pidiéndole al otro que crea en esta declaración bajo palabra”.¹⁴⁷ Profesar, entonces, es *comprometerse declarándose*. Lo que implica *profesión de fe* es lo que a propósito quiere señalar como una de las tareas de la universidad y las humanidades, o como la posibilidad misma del porvenir de la universidad.

En este sentido, ¿cuál sería el papel del profesor de filosofía? ¿Qué es o qué implica ser un profesor de filosofía? ¿Qué quiere decir profesar la filosofía? Además, ¿cuál es el tipo de acción performativa particular del acto de profesar de un profesor dentro de las humanidades?

Hemos visto que en la tradición clásico-moderna que Derrida está interrogando, la universidad es el lugar donde se producen y enseñan saberes, y en su interior, las humanidades pertenecen al orden teórico y constatativo, luego no son performativas. A partir de esto, el papel y el trabajo específico del profesor de filosofía no consistiría en producir obras o enunciados prescriptivos y performativos. Ahora, apunta Derrida:

¿Le ha ocurrido (o le está ocurriendo) algo a ese modelo universitario clásico-moderno, a esas Humanidades, que transforme y trastoque su esencia que ya no pueda responder

¹⁴⁶Para rastrear la discusión que comenzó Derrida con esta distinción austiniana y que involucró una sonada polémica con John Searle, véanse Derrida 1988, 2010a.

¹⁴⁷ Derrida 2002a, p. 33.

ante tales delimitaciones y definiciones “tan evidentes y poco discutibles”? ¿Le ha ocurrido algo que nos muestre que esa esencia nunca ha sido ni de hecho ni derecho? ¿Qué ocurre en el momento en que se acepta el valor performativo de la profesión y que un profesor no sólo se limite a transmitir conocimientos sino que produzca obras?¹⁴⁸

Dicha limitación introducida por Kant, que corresponde al proyecto de universidad moderna, se precisa reafirmarla pero cambiándola, plantea Derrida. ¿En qué sentido? Reafirmando el teoreticismo crítico - y más que crítico - que apunta Kant a la filosofía, pues sólo él es la oportunidad de la incondicionalidad que permite sustraer a la facultad de filosofía de cualquier poder exterior. Pero habría que cambiarlo admitiendo que dicho teoreticismo incondicional es, a su vez, una profesión de fe performativa y, con ello, una decisión, una responsabilidad y un compromiso público. Y ahí se encuentra el principio de resistencia incondicional de la universidad que Derrida quiere plantear. La incondicionalidad debemos reafirmarla y comprometernos con ella en el momento actual y en el porvenir no sólo de forma verbal sino a través del trabajo, con actos, produciendo acontecimientos, ya que sólo a través de ella podemos afirmar que la universidad es un espacio de resistencia que permanece ajena a los poderes y no puede ser apropiada o reapropiada por ellos.

En este sentido, profesar la filosofía, ser profesor de filosofía no es sólo enseñar la filosofía, sino “comprometerse, mediante una promesa pública, a consagrarse públicamente, a entregarse a la filosofía, a dar testimonio, incluso a pelearse por ella.”¹⁴⁹ Lo que Derrida quiere remarcar y en lo que quiere hacer énfasis es en este *compromiso de responsabilidad*.

Derrida está interpelándonos entonces como comunidad universitaria-filosófica, ¿qué compromiso hacemos como profesores de filosofía? ¿A qué nos estamos comprometiendo? ¿Cuáles son nuestras responsabilidades?

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 33.

1.4 Publicación, parasitismo y lenguaje: el afuera y el adentro de la universidad

Ahora bien, si ya Kant admite en su texto “el derecho de hablar *públicamente*” a la razón, ¿por qué Derrida hace énfasis en la cuestión de la publicación como principio que debe afirmar la universidad sin condición, como si éste no fuera parte del proyecto de universidad moderna? ¿Por qué parece decir Derrida que la publicación está restringida en el proyecto de universidad moderna? ¿Kant hace esta delimitación en el texto o es sólo Derrida quien lo lee de esta manera? ¿El derecho a decir públicamente a qué tipo de publicación se refiere? ¿La apuesta del texto de Derrida es abrir la cuestión de la publicación? ¿Cómo?

En el modelo Kantiano que ya hemos planteado, hay otra limitación que Derrida cuestiona. Y esto es, que la libertad incondicional, la libertad de juzgarlo y decirlo todo respecto a la verdad, sólo debería darse en el interior de la universidad: “ya que su poder está limitado al poder pensar o juzgar, al poder decir, pero no necesariamente decir en público ya que esto se trataría de una acción, de un poder ejecutivo que está limitado a la universidad”¹⁵⁰. Esto lo cuestiona Derrida, diciendo que hay que cambiar la escena del interior y el exterior. ¿En qué sentido?

Por un lado, hay que reafirmar la inmunidad absoluta del espacio universitario, haciendo *como si* su “adentro” fuese inviolable, sin que esto nos impida jamás dirigirnos al exterior, sabiendo que esta inmunidad no es pura, que puede desarrollar, dice Derrida, “peligrosos procesos de auto-inmunidad”, al entrar en contacto con el “exterior”. Por otro lado, la libertad incondicional de decirlo, publicarlo y discutirlo todo, que en Kant se le asegura a la facultad de filosofía siempre y cuando lo haga al interior de la universidad, debe darse también en el “exterior”, haciéndolo público fuera de la universidad.¹⁵¹

¹⁵⁰ Derrida 1984, p. 34.

¹⁵¹ El señalamiento de Derrida va más allá poniendo en cuestión que la publicación pueda permanecer al interior de la universidad. En el momento en que la publicación constituye un archivo, sea en libro o sea en medios digitales, es cuestionable que se restrinja a un adentro. “¿Dónde comienza la publicación?”, cuestionará Derrida en “Kant: El conflicto de las facultades”. Ahora, en la época ciberespacial que vivimos, es aún más caduca la idea de que pueda permanecer protegida la publicación en un adentro. Pero ni siquiera en los tiempos de Kant, señala Derrida, esta exigencia intrauniversitaria estaba satisfecha.

Pero, podemos preguntarnos ahora, ¿cuál es el exterior de la universidad? No hemos hablado de otra delimitación que realiza Kant en su intento por marcar las fronteras de la universidad. Esto es, la delimitación entre el interior y exterior de la universidad: “un exterior que mantiene con el interior una relación de semejanza, de participación y parasitismo que puede dar lugar a un abuso de poder, a un exceso propiamente político”.¹⁵² Kant señala tres exteriores respecto a la universidad, los cuales Derrida menciona e intenta traducir en “Kant: El conflicto de las facultades” para señalar los lugares donde no pueden traducirse en el momento y contexto en que pronuncia la conferencia: un exterior, serían todos aquellos espacios de investigación que no se dan dentro de la universidad y que, de alguna manera, ponen en cuestión el dominio de la interioridad de la universidad. Otro exterior, sería la de los agentes externos a la universidad con capacidad de toma de decisiones, entre ellos, pondríamos a los funcionarios de gobierno, a los magistrados, etc. Hay un tercer exterior que es el que le preocupa y le parece peligroso a Kant. En este exterior entra la publicación y, con más ahínco, señala Derrida, el lenguaje.

En la respuesta que da al rey de Prusia, Kant deja ver que lo que está sometido a la autoridad no es el saber mismo, sino la publicación del saber y ello para salvar un discurso racional, universal y sin equívocos. Esto, para Derrida, constituye un postulado contradictorio que muestra que el texto de Kant está en conflicto consigo mismo. Hay aquí un núcleo de intraducibilidad no del texto de Kant al contexto actual, sino dentro del texto mismo kantiano. Por un lado, ¿cómo puede Kant sostener que la facultad de filosofía es libre y sumisa únicamente a la legislación de la razón, y al mismo tiempo pensar que lo que allí se enseña puede o debe ocultársele al vulgo? Si preocupa a Kant y al estado la cuestión de la publicación es porque conlleva siempre un cierto parasitismo en tanto que puede prestarse a interpretaciones indeseables por “el pueblo”. Por otro lado, la crítica que realiza Derrida señala que dicho parasitismo se encuentra dentro, en el supuesto interior puro, de la universidad. ¿Qué implica este parasitismo, dónde afecta y cómo afecta? ¿Cómo entra aquí y por qué entra la cuestión del lenguaje en relación con la publicación?

¹⁵² *Ibid.*, p. 34.

El punto que analiza y señala Derrida, es que Kant querría eliminar todo parasitismo posible, esto es, toda posibilidad de contaminación del adentro de la universidad, en particular y específico, de la filosofía. Al estar la filosofía expuesta al exterior corre el riesgo de someterse a la equivocidad. Es por ello que las disertaciones filosóficas deberían de quedar al interior de la universidad sólo para ser leídas y discutidas por los sabios de la misma facultad, no de ser expuestas al exterior, ante un pueblo que las corromperá. El carácter necesariamente público de los discursos expresa el lugar de lo equívoco que Kant quisiera eliminar. Por ello su intento en transformar en lenguaje intrauniversitario, el discurso que precisamente tendría el carácter de universal, esto es, el de la filosofía:

Quando Kant quiere trazar el sistema de los puros límites de la Universidad, acecha a fin de excluirlo legalmente, legítimamente, cualquier parasitismo posible. Y la posibilidad del parasitismo aparece en el momento en que hay lenguaje, es decir, publicidad, publicación. Querer controlar, o quizás excluir, el parasitismo es desconocer en cierta medida la estructura de los actos lingüísticos.¹⁵³

Para Derrida, en últimas cuentas, de lo que trata Kant en dicho texto, es del lenguaje. El lenguaje es el que abre la puerta a todos los parasitismos, puesto que la fuerza del parasitismo, nos muestra Derrida desde el inicio de su obra filosófica, está en el origen del lenguaje natural y es común tanto a la universidad como a su exterior.¹⁵⁴ Para intentar reducir esta contaminación, para limitar los efectos de confusión, de equivocidad, de indecibilidad, producidos por el lenguaje, Kant distingue entre dos tipos de lenguaje: el de la verdad y el de la acción,¹⁵⁵ que podríamos traducir como enunciados constataivos y enunciados performativos, o enunciados teóricos y enunciados operativos, como maneja Derrida en “Kant: El conflicto de las facultades”. En este texto, como hemos visto ya con *La Universidad sin condición*, Derrida nos muestra cómo Kant intenta construir el concepto puro de universidad sobre la necesidad de un lenguaje puramente teórico, quedando la estructura operativa del lenguaje excluida de la universidad y, con ello, de la facultad de filosofía. Como veíamos, en *La Universidad sin condición*, Derrida analiza cómo lo

¹⁵³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁵⁴ Véase “Firma, acontecimiento, contexto”, en Derrida 2010a

¹⁵⁵ Que corresponden también a su división y delimitación de la responsabilidad en la universidad: responsabilidad en cuanto a la acción/poder y responsabilidad en cuanto a la verdad/saber.

performativo se introduce en la profesión del profesor de filosofía, haciendo caduco el esquema de las humanidades y el papel del profesor de filosofía a meros enunciados teóricos o constatativos. En “Kant: El conflicto de las Facultades”, introduce otro señalamiento del que no hemos hablado y que será importante para la política de la enseñanza y el concepto político de comunidad universitaria. Este señalamiento es que la interpretación del poder operativo del lenguaje está ligado a problemas político-institucionales. En cada acto de escritura, de lectura, de interpretación, en cada frase de un curso o de un seminario, en cada gesto o enunciado universitario, una forma de implicación política siempre ha estado presente.

La reducción de la contaminación del lenguaje que buscaba efectuar Kant, al hacer la separación del lenguaje de la verdad y el lenguaje de la acción, así como la delimitación de la universidad dada por los límites de poder y saber, mostrará Derrida que fracasa: 1) El lenguaje implica siempre un parasitismo, es decir, nunca es unívoco y no hay posibilidad de reducir su equivocidad, ni siquiera en la disertación entre los mismos “sabios” de la facultad. El parasitismo del lenguaje existe tanto dentro como fuera de la universidad, por tanto, tal reducción no se puede realizar, 2) La estructuración de la universidad, y de la filosofía, a partir del lenguaje constatativo tampoco se sostiene. La universidad nunca ha sido puramente constatativa, ya que el lenguaje es también performativo, en ese sentido, está ligado a problemas político-institucionales; la estructura operativa y performativa del lenguaje siempre ha permeado el interior de la universidad. No hay posibilidad de reducir los equívocos entonces, siempre existe una interpretación y tal interpretación conlleva un modelo de institución explícita o implícitamente. Si esto es así, habría que clarificar la estructura de nuestra interpretación, y poner al descubierto su sistema de intereses, siempre y en todo momento. ¿Qué institución hay detrás de cierta interpretación? ¿Qué política de la enseñanza y del saber hay detrás de cada institución de interpretación? ¿De tal o cuál forma de leer? ¿Qué concepto político de comunidad universitaria hay detrás de la estructura de nuestra interpretación? 3) La delimitación del adentro y el afuera de la universidad, es una distinción problemática que no se sostiene. El adentro siempre está dirigiéndose hacia el exterior, a su vez, el afuera “contamina” el interior; no hay, entonces,

interior puro de la universidad. La separación entre el interior de la universidad con su exterior, nunca ha sido sostenible. Y ahora, que la cibernética ha transformado el espacio público, es más arcaica que nunca.¹⁵⁶

Ahora bien, ¿actualmente qué censuras tenemos en la universidad? ¿Cuáles son las censuras a las que se enfrenta la filosofía actualmente? ¿Cuáles serían esas instancias que pueden censurar su decir? ¿Es lo mismo que muestra y padece Kant hace dos siglos? ¿Ante quién tiene que rendir cuentas la universidad? ¿En qué consisten estos poderes: estatales, económicos, transnacionales, militares, mediáticos, de los que habla Derrida? ¿De qué manera estos poderes pueden reapropiarse de la universidad?

No es una cuestión fácil de responder, ya que la reflexión sobre este problema tiene que hacerse dentro una compleja cadena de relaciones que no tienen que ver solamente con el estado, o con el gobierno, sino también con poderes militares, tecno-políticos, tecno-económicos, religiosos, y ahora, mediáticos. En “Las Pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de Universidad”, conferencia pronunciada en 1983, Derrida expone algunos ejemplos o maneras en que las investigaciones de la universidad pueden ser apropiadas por intereses ajenos al saber mismo. Por ejemplo, ahí muestra cómo el espacio de investigación universitaria, incluso lo que tiene de más autónomo como las humanidades, puede servir y está de hecho sirviendo incluso a poderes y programas militares o a investigaciones con miras a servir a los capitales transnacionales. La cuestión ahora entonces “no se reduce a una problemática política centrada en el Estado, sino en unos complejos militares-industriales interestatales o en unas redes tecnoeconómicas, o incluso técnico-militares internacionales de tipo aparentemente inter o intraestatal”.¹⁵⁷

Por otro lado, en este mismo texto, Derrida nos deja ver cómo las censuras a las cuales nos enfrentamos actualmente no tienen que ver con la censura real y explícita como la ejercida por la corona en los tiempos de Kant. Los mecanismos de censuras ahora son mucho más

¹⁵⁶ La cuestión de la cibernética, el espacio virtual y las nuevas tecnologías es un tópico que Derrida también analiza en *La Universidad sin condición*. No nos ocuparemos aquí de desarrollarlo, simplemente dejamos apuntada aquí la referencia para quien quiera revisar esta reflexión. Véase Derrida 2002a.

¹⁵⁷ Derrida 2011b, p. 127.

inteligentes y sigilosos, en el sentido de que pueden pasar desapercibidos como censuras. Por ejemplo, menciona Derrida, no se necesita que el estado censure los discursos o prohíba investigaciones, se puede ejercer la censura limitando los medios, los soportes de producción, de distribución y de difusión:

La máquina de esta nueva “censura” en sentido amplio es mucho más compleja y omnipresente que en los tiempos de Kant, por ejemplo, en que toda la problemática y toda la topología de la universidad se organizaba en torno al ejercicio de la censura real. Hoy en día, en las democracias occidentales, esta forma de censura ha desaparecido casi por completo. Las limitaciones de la prohibición pasan por vías múltiples, descentralizadas, difíciles de reagrupar en un sistema. La irrecibibilidad de un discurso, la no-habilitación de una investigación, la ilegitimidad de una enseñanza son declaradas tales por medios de actos de evaluación cuyo estudio me parece una de las tareas indispensables para el ejercicio y la dignidad de una responsabilidad académica.¹⁵⁸

Lo anterior también tiene que ver con los exteriores de los que hablaba Kant y que Derrida intentaba traducir a nuestro contexto actual. Las sociedades académicas o institutos de investigación extrauniversitarios, se han vuelto mucho más amplios que resultan ser patrocinados y corren el riesgo de ser cooptados por estructuras que van desde las burocracias politizadas del sector educativo hasta los grandes capitales transnacionales. El otro exterior que mencionaba Derrida, es decir, los agentes externos a la universidad con capacidad de toma de decisiones, también se vuelven más complejos y responden a poderes que no son del todo claros o que permanecen aparentemente invisibles. Poderes extrauniversitarios intervienen de forma cada vez más decisiva al interior de la universidad.

En este sentido, parece ser que actualmente la responsabilidad académica de la universidad¹⁵⁹ se reduce a formar personas competentes para insertarse en el mercado de

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 130.

¹⁵⁹ Si bien, resulta problemático hablar de “la universidad”, como única y homogénea (ya que dentro de la universidad hay múltiples distinciones por hacer, en cuanto a sus disciplinas y la red de intereses imbricados en ella misma que no solamente competen al conocimiento), por tanto, también es cuestionable hablar de un objetivo o finalidad única de la misma, los señalamientos que nos muestra Derrida pueden y deberían extenderse al múltiple campo de conocimientos, disciplinas e intereses que están en juego dentro de ella. Así, no sólo las disciplinas referentes a las humanidades tendrían como tarea y responsabilidad cuestionarse sobre su historia y su hacer. Las disciplinas técnicas, tecnológicas y científicas también deben hacerse cargo de estos cuestionamientos. ¿A quién están sirviendo? ¿Para quién y para qué están produciendo?: “Esta tarea deconstructiva de las Humanidades por venir no se dejará contener en los límites tradicionales de los departamentos que hoy en día proceden, por su estatus mismo, de las Humanidades. Estas Humanidades por venir atravesarán las fronteras entre las disciplinas sin que eso signifique disolver la especificidad de cada

trabajo una vez finalizada su formación. Pero, ¿la universidad tendría como objetivo y responsabilidad formar individuos aptos y capaces para insertarse en un mercado laboral que sirve a poderes económicos, y de cualquier tipo? La respuesta para Derrida es que no debería ser éste el único y final objetivo de la universidad, habría que analizar, en cada caso, a qué poder está sirviendo dicho mercado; las condiciones deben ser analizadas en cada aquí y en cada ahora. ¿Cuál es el mercado laboral que tenemos? ¿A qué poderes responde? ¿A qué ideologías? ¿A qué intereses? El trabajo del pensamiento incondicional debería, por lo menos, dirá Derrida, constituir “un movimiento de reserva, incluso de rechazo en cuanto a la profesionalización de la Universidad (...) el cual ordena la vida universitaria con vistas a las ofertas o demandas del mercado de trabajo y se ordena según un ideal de competencia puramente técnico”.¹⁶⁰ No quiere decir esto que la profesionalización y la capacitación de la fuerza laboral queda excluida de manera a priori de los objetivos de la universidad, más bien lo que se intenta poner en cuestión aquí es la rentabilización de la formación para producir técnicos que sirvan a un sistema industrial y ciudadanos que se inserten en una sociedad de consumo. Si la universidad se reduce a eso, la filosofía y las humanidades corren un doble peligro: por un lado, corren el peligro de ser eliminadas de la enseñanza media superior y superior, ya que técnica y económicamente no son rentables. Por otro lado, corren el riesgo también de ser reapropiadas para ponerse al servicio de los poderes de los que hemos venido hablando. Es por ello la actitud crítica y constante que debemos mantener ante y contra la profesionalización de la universidad con vistas a las ofertas y demandas del mercado de trabajo.¹⁶¹

disciplina (...) Pero me imagino muy bien que departamentos de genética, de ciencias naturales, de medicina e, incluso, de matemáticas se tomen en serio, en su propio trabajo, los cuestionamientos que acabamos de mencionar”. Derrida 2002, pp. 62-63.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 135.

¹⁶¹ Derrida señala en *La Universidad sin condición* que el problema del trabajo es una de las cuestiones clave y nodales que habría que revisar, analizar y deconstruir tanto para hablar de una universidad por venir, como democracia o justicia por venir. No entramos aquí en la discusión de este concepto y vasta problemática, sólo la dejamos señalada como una de las cuestiones a considerar al pensar la universidad, las humanidades y el porvenir. Véase Derrida 2002a.

2. Responsabilidades y tareas: incondicionalidad del pensamiento

Si para Derrida la responsabilidad de la universidad no debería ser simplemente la profesionalización con miras a la formación de personas capaces para insertarse en un cierto tipo de mercado laboral, si dicho objetivo debe cuestionarse analizando las condiciones de cada contexto actual, ¿cuáles serían entonces las responsabilidades y tareas de la universidad? ¿Cuáles las responsabilidades de los profesores para evitar que se convierta la universidad en una mercancía o en centro de formación de sujetos listos para ser apropiados por los poderes de los que hemos hablado? ¿Cuáles las tareas de la filosofía y las humanidades?

Vamos a adentrarnos hacia la parte final de este trabajo que versará sobre los problemas actuales y retos a los que la universidad se enfrenta: esto es, las responsabilidades y tareas de la universidad y de la filosofía misma. Lo haremos siguiendo los planteamientos derrideanos expuestos en las cuatro conferencias derrideanas que hemos mencionado.

Ya que el profesar para Derrida implica un compromiso y una responsabilidad, habría que precisar en qué sentido se habla de responsabilidad. Derrida apuntará que la noción de responsabilidad está inscrita en la universidad desde su origen mismo, por tanto, universidad y responsabilidad son indisociables. En “Kant: El conflicto de las Facultades”, Derrida se pregunta: ¿qué representa una responsabilidad universitaria?

El primer requisito mínimo de responsabilidad, para Derrida, sería el imperativo de escucha y respuesta ante preguntas tales como: ¿Dónde estamos? ¿Qué somos en la universidad donde nos hallamos? ¿Qué representamos? ¿A quién representamos? ¿Somos responsables? ¿De qué y ante quién? Ante esto, la misma ausencia de una respuesta se carga incluso de responsabilidad.

Con Kant podemos ver la existencia de un código común y de instancias determinables ante las cuáles responder: el soberano, el rey, el pueblo. Pero, señala Derrida en “Kant: El conflicto de las facultades”, ¿es posible hablar de un *nosotros* ahora? ¿Tenemos un código común para hablar de ello? Una primera y primordial dificultad, entonces, para

abordar la cuestión de la responsabilidad y responder a la serie de preguntas planteadas anteriormente, es la dificultad de establecer un código común y un *nosotros* a través del cual tener directrices sobre las cuales plantear la discusión.

Antes que hablar sobre responsabilidades específicas y puntuales habría primero que situar el debate sobre la universidad en términos de su responsabilidad, de qué y ante quién responde la universidad, los profesores y los alumnos. Incluso, ¿nos preguntamos y sabemos en el hacer universitario a quién o a qué estamos respondiendo previamente a nuestro hacer? ¿A quién están sirviendo los estudios, investigaciones, enseñanzas, programas establecidos en la universidad? ¿Ante quién está respondiendo el “sector del saber” en la sociedad?

Derrida sitúa la pregunta por la responsabilidad como un debate que se vuelve necesario y urgente como tarea filosófica en un contexto donde asistimos a una crisis en la universidad respecto a su relación con la sociedad y los problemas actuales sociales que tienen que ver con una serie de guerras que pasan incluso desapercibidas como guerras. Unas guerras sin guerras, unas *guerras sin nombre*¹⁶² dirá Derrida, aquellas guerras no declaradas como tales, aparentemente invisibles, pero que cobran innumerables víctimas alrededor del mundo: excluidos, desplazados, muertos, asesinados, desempleados, pobres, saqueos, explotación de la naturaleza y del ser humano. Pero también las guerras declaradas: contra las drogas, contra el terrorismo, contra la pobreza. Nombrar y reconocer a las víctimas también sería una tarea importante que hacer, ¿qué categorías tenemos para hablar de víctimas? ¿Quiénes son las víctimas? ¿Qué clase de víctimas? ¿Qué guerras son esas guerras fantasma, con o sin nombre?

En “Incondicionalidad o soberanía. La Universidad a las fronteras de Europa”, discurso pronunciado en la Universidad de Atenas en 1999, Derrida sitúa la pregunta por la responsabilidad en términos de una responsabilidad universal ante estas guerras fantasma, entre estados soberanos: “Ante las guerras, ¿qué responsabilidades tenemos?” ¿Qué responsabilidades tenemos no sólo como ciudadanos de una cierta nación, sino como seres

¹⁶² Derrida 2002b.

humanos más allá de las fronteras marcadas por la división geopolítica en los Estados-Nación? ¿Qué responsabilidades tenemos incluso ante dicha división geopolítica que habría que poner en cuestión puesto que ella misma propicia y está provocando víctimas alrededor del mundo? ¿Qué responsabilidades tenemos ante las víctimas, en nombre de las víctimas, en memoria de las víctimas? Y ahora, se pregunta Derrida también, “¿En qué medida las responsabilidades universales son también universitarias y filosóficas? [...] ¿Cómo interpretar, más allá de nuestra ciudadanía europea, nuestra responsabilidad universal de universitarios en tiempos de guerra?”.¹⁶³

Y está aquí el interés personal de pensar no tal o cual problema específico de la enseñanza en la universidad, sino de la universidad misma como proyecto en un país sacudido fuertemente por la violencia, por las muertes, por las desapariciones, por la censura mediática, por el control ideológico, etc. Ante esta situación, ¿sabemos a quién estamos respondiendo como comunidad universitaria, como comunidad filosófica? No estoy segura si aquí pueda responder a estas preguntas, mi interés simplemente es de volver a cuestionar y poner en el núcleo central la pregunta por la responsabilidad de universitarios ante los tiempos desquiciados que vivimos, donde la universidad parece convertirse en una mercancía de una red económica transnacional o donde parece quedar atrapada en problemas burocráticos e intereses individuales que no buscan responder incondicionalmente al saber y a la responsabilidad social sino a lo meramente pecuniario o a un coto de poder interno. La comunidad universitaria (y sería pertinente preguntarse si puede hablarse de una comunidad) parece ni siquiera plantearse la pregunta misma previa a su hacer, a su producir. Esta pregunta por la responsabilidad, es una pregunta por la responsabilidad política y ética en la universidad.

La pregunta por lo humano, “despertada violentamente por la guerra”, debería de afirmar la urgencia y la necesidad de reelaborar las humanidades, unas humanidades que

¹⁶³ Derrida 2002b, pp. 7-8. En la cita, Derrida habla de “ciudadanía europea”, pero obviamente está refiriéndose a cualquier “ciudadanía” a la que uno cree pertenecer. Incluso, lo que Derrida va a poner en cuestión en este discurso y en muchos otros textos más es la noción de ciudadanía y sus implicaciones ético-políticas.

sean capaces de asumir como tarea y responsabilidad dicha pregunta por lo humano, por los derechos humanos en esta serie de guerras sin guerra:

¿Acaso no corresponde hoy darle nuevas tareas a lo que se conserva bajo esa vieja palabra, las “Humanidades”, mediante nuevas interpretaciones, discusiones, puestas en marcha, reivindicaciones de lo que llamamos los derechos del *hombre*, y, de esta manera, mediante los terremotos de este siglo, los sismos fronterizos que alcanzan a desplazar las definiciones del frente y de la frontera, mediante las guerras sin guerra, mediante el nuevo concepto de crimen contra la humanidad y el nuevo derecho, mediante las instituciones originarias a las que dicho concepto nos induce? Pues las viejas preguntas ontológicas, “¿qué es el hombre?”, “¿en qué consiste la humanidad del hombre?”, “¿qué es lo propio del hombre?”, están ahí de nuevo puestas en juego en los conceptos relativamente modernos de los “derechos” a los que llamamos del hombre y en el concepto jurídico mucho más reciente de “crimen contra la humanidad” (1945).¹⁶⁴

Las humanidades y la filosofía, al ser ese presunto núcleo de incondicionalidad histórica de la universidad, deberían tener en el centro de sus preocupaciones y tareas pensar, repensar, reelaborar incondicionalmente estas cuestiones sin estar sometidas (o permaneciendo críticas) ante poderes exteriores (mediáticos, económicos, estatales, religiosos, militares) y poderes e intereses propios de la universidad y de sus miembros. Habría que resistir, contraponerse y estar alertas, vigilantes y críticos ante estos poderes, en nombre de la justicia, una justicia que no es simplemente la ley, una justicia que no es el Derecho, incluso poniendo en cuestión la misma ley y el derecho actual, una *justicia del pensamiento*.

2.1 Responsabilidad: deconstrucción, acontecimiento, por venir

A partir de lo mencionado hasta el momento, queremos plantear aquí dos cuestiones: una aproximación a la responsabilidad de la universidad y el profesor de filosofía; dos, las tareas actuales de las humanidades. Veamos primero la cuestión de la responsabilidad y después vayamos a las tareas.

Si la primera dificultad ante la cual nos paramos es la de establecer un código ético-político definitivo a través del cual podamos decir de una vez y por todas de qué y ante quién debemos responder y no habría posibilidad de establecer un concepto puro de la

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 7.

responsabilidad fijo e inamovible, entonces la responsabilidad mínima, urgente y actual de una institución de enseñanza o de investigación, que Derrida señala en “Kant: El Conflicto de las Facultades”, sería la de clarificar, tematizar y poner en evidencia el contrato que en cada ocasión se establece, con su sistema de aporías e implicaciones político-institucionales. Y es que, nos muestra Derrida, en cada gesto, en cada interpretación, en cada enunciado o teorema que se practica, enseña, analiza, interpreta en una comunidad institucional-universitaria, un contrato o un cierto concepto de institución queda implicado. Habría que clarificar entonces a quién estamos respondiendo en cada ocasión, cuál es el contrato que estamos estableciendo, con quién y cómo ha sido establecido dicho contrato; esa sería una mínima, primera y actual responsabilidad universitaria. Bien afirma Derrida, la institución no sólo son los muros que la rodean, sino la estructura de nuestra interpretación que se pone en juego cada vez:

Entiendo por tematización lo siguiente: proponer o reconocer con los estudiantes y con la comunidad de investigadores que, en cada una de las operaciones que intentamos juntos (una lectura, una interpretación, la construcción de un modelo teórico, la retórica de una argumentación, el tratamiento de un material histórico e incluso una formalización matemática), un concepto institucional se pone en juego, un tipo de contrato, una imagen del seminario ideal se construye, un *socias* queda implicado, repetido, desplazado, transformado, amenazado o destruido. La institución no es sólo muros y estructuras exteriores que rodean, protegen, garantizan o constriñen la libertad de nuestro trabajo, sino que es también la estructura de nuestra interpretación.¹⁶⁵

Aquí entra con renovado vigor la relevancia y el papel de la deconstrucción, puesto que es un ejercicio que permite mostrar el sistema, el edificio conceptual sobre el cual está construida una institución:

Lo que llamamos la deconstrucción no es un conjunto técnico de procedimientos discursivos, constituye menos todavía las reglas de un nuevo método hermenéutico que trabajaría en archivos o enunciados, al amparo de una institución dada y estable: constituye, más bien, una toma de posición, en el trabajo, en base a estructuras político-institucionales que forman y regulan nuestra actividad y nuestras competencias. Precisamente porque no concierne tan sólo a los contenidos de sentido, la deconstrucción no puede ser escindida de esta problemática político-institucional y requiere un planteamiento sobre la responsabilidad, un planteamiento que no confía ya necesariamente en los códigos heredados de lo político y de lo ético. Ello hace que pueda parecer demasiado política para algunos, mientras que a aquellos que no reconocen lo político si no es con la ayuda de paneles de señalización antes de la guerra les aparece

¹⁶⁵ Derrida 1984, p. 45.

como demoledora. La deconstrucción no se limita ni a una reforma metodológica sustentadora de la organización dada, ni inversamente a una parodia de destrucción irresponsable o irresponsabilizante que tendría como más seguro efecto el dejar todo como está y el consolidar las fuerzas inmovilistas de la Universidad.¹⁶⁶

La deconstrucción no se limita entonces sólo a los contenidos de sentido, ya que no puede ser escindida de la problemática político-institucional. La deconstrucción trabaja principalmente sobre las instituciones, sea una institución académica, política, ideológica, social, siendo a veces indiscernible la mezcla de todas estas dimensiones en una sola institución. Es por eso que queda caduca o incompleta la interpretación de la deconstrucción como una cuestión que compete simplemente a la teoría literaria, o que trabaje solamente sobre “textos escritos” (y en todo caso habría que clarificar entonces lo que se está entendiendo por texto) en el sentido de ser un método de análisis e interpretación. La deconstrucción no es un método filosófico ni literario, ni una serie de reglas y procedimientos de cómo se debe leer o analizar la filosofía. Si la deconstrucción ha encontrado un lugar privilegiado en la filosofía, dice Derrida en algunos momentos de su obra, es porque la filosofía ha constituido el discurso hegemónico de la cultura occidental sobre el cual está construido nuestro mundo, es por ello que viene a sismar y aparecer en el discurso filosófico, pero no es exclusivo de la filosofía. La deconstrucción, lo escribe Derrida ya desde “La carta a un amigo japonés”,¹⁶⁷ es una estrategia, no un método, una *estrategia sin fin*, una estrategia que, sin embargo, no tiene fin. Sin fin porque no tiene una finalidad prevista y a la cual quiera llegar como camino seguro, ni un fin en tanto que no acaba, que siempre está en constante movimiento, permitiendo así aparecer lo inesperado, lo imposible, lo otro, lo que no ha sido escuchado quizá por el *tímpano*¹⁶⁸ único de la filosofía occidental. En este sentido, la deconstrucción es también es una ética, una *ética de la hospitalidad* que está abierta siempre para dar acogida a lo otro, una ética y política que está siempre abierta al porvenir y que abre el porvenir. Y aquí se conecta la deconstrucción

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Derrida 1997, pp. 23-27.

¹⁶⁸ Véase “Tímpano”, en Derrida 2010a

con el acontecimiento. La deconstrucción permite producir el acontecimiento que abre el por venir.

Como explicábamos anteriormente, a lo largo de *La Universidad sin condición*, Derrida estructura su explicación a partir de la distinción austiniana entre actos de lenguaje constatativos y performativos. Si bien Derrida aplaude esta distinción, al final de la conferencia muestra cómo incluso dicha distinción fracasa: ni siquiera lo performativo resulta suficiente para mostrar el punto capital que quiere plantear sobre la universidad. Lo performativo es una distinción con implicaciones políticas importantes, sin embargo, se sitúa en el horizonte de lo posible, del saber, de lo esperado. El acontecimiento, en cambio, desborda el performativo ya que rebasa el reino de la posibilidad. En ese sentido, se distingue de lo performativo ya que no pertenece a un horizonte de precomprensión o de anticipación, es más, no pertenece siquiera al horizonte. El performativo no deja que algo ocurra, en el sentido de que sigue siendo controlable o programable dentro de un horizonte o de una intencionalidad, de un “yo puedo”, “yo hago”, “yo digo”, un yo que se cree soberano. Para que algo ocurra, dice Derrida, es imprescindible no tenerlo previsto; lo que se espera, lo que se calcula, no irrumpe, no sisma, no rompe, no revoluciona, no desborda, no abre el campo. *Lo que ocurre* implica una “irrupción que hace estallar el horizonte, *interrumpiendo* toda organización performativa, toda convención o todo contexto convencionalmente dominable (...) Si lo que ocurre pertenece al horizonte de lo posible, incluso de un performativo posible, no ocurre, en el sentido pleno de la palabra”.¹⁶⁹ Y lo que ocurre, pertenece al reino no de la posibilidad sino de la imposibilidad: “lo imposible es lo único que puede ocurrir”.¹⁷⁰ En este sentido, el acontecimiento no es un pensamiento de la necesidad, sino del “quizá”: “No hay porvenir ni relación con la venida del acontecimiento sin experiencia del “quizá”.¹⁷¹ Si lo que tiene lugar se anuncia como posible o necesario, queda neutralizada su irrupción de acontecimiento y con ello, quedan neutralizadas su potencia y fuerza de conmocionar. La fuerza del acontecimiento, en este sentido, es más

¹⁶⁹ Derrida 2002a, pp. 71-72.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 72.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 73.

fuerte que la fuerza de un performativo. Y esto es así porque el acontecimiento, lo que ocurre, siempre está expuesto a la llegada de lo otro, del arribante, del adviniente, aquél que ha de venir y con su llegada desborda toda posibilidad de control. Ante el otro y lo otro lo performativo queda expuesto, desbordado; la llegada del otro y lo otro es siempre una sorpresa, siempre es incalculable, rebasa mi intencionalidad. El acontecimiento da un salto más allá que el performativo al reino de lo imposible, de lo incalculado, sólo así se puede dar acogida verdaderamente a lo otro, sólo así se deja hablar a lo otro. El acontecimiento, que se revela como la posibilidad de la imposibilidad, abre de este modo el *por venir*. El *por venir* para Derrida no es aquello futuro simplemente, sino lo que adviene. El *por venir* es aquello que quizá nunca llegue, quizá nunca se alcance, que siempre está en construcción y que, en ese sentido, tendríamos que estar siempre repensando, reelaborando, reconstruyendo, como una tarea sin fin, produciendo nuevos contextos que mantengan abierta la promesa del porvenir:

Para que algo advenga hace falta que haya un porvenir, y por ende, si hay un imperativo categórico, es el de hacer todo lo posible para que el porvenir permanezca abierto. Me tiento afirmar, pero, al mismo tiempo, ¿en nombre de qué el porvenir valdría más que el pasado, la repetición? ¿Por qué el acontecimiento valdría más que el no acontecimiento? Aquí podría encontrar algo similar a una dimensión ética, dado que el porvenir es la apertura en la cual lo otro acontece, y el valor de otro o de alteridad serviría, en definitiva, como justificación. Es mi modo de interpretar lo mesiánico: lo otro puede venir, puede no venir, no puedo programarlo, pero dejo un sitio para que pueda venir si viene. Es la ética de la hospitalidad.¹⁷²

Así pues, en *La Universidad sin condición*, Derrida nos habla de esa deconstrucción como resistencia, como disidencia, como crítica, como acontecimiento, como justicia, como responsabilidad, como principio de desobediencia civil, por su fuerza y potencia revolucionaria y política. La deconstrucción se muestra entonces no como una destrucción, sino como una fuerza y potencia afirmativa¹⁷³; es esa fuerza y potencia afirmativa lo que queremos remarcar y reafirmar de la deconstrucción en este ensayo.

¹⁷² Derrida y Ferraris 2009, pp. 144-145.

¹⁷³ En una de las tantas entrevistas realizadas a Derrida, se le cuestiona sobre quién o qué es ese algo que fuerza la deconstrucción de las cosas. A lo que Derrida responde: “es lo otro, si podemos decirlo en una palabra es lo otro”. La deconstrucción es, entonces, siempre una respuesta ante lo otro, es siempre asumida como responsabilidad ante lo otro, ante aquél al que hay que responder. La potencia afirmativa que intento

2.2 Tareas de las humanidades: la incondicionalidad del pensamiento

Si la deconstrucción permite hacer un trabajo de análisis, crítica y revisión de las instituciones, vamos a plantear aquí una serie de tareas donde la deconstrucción podría y debería intervenir desestabilizando los núcleos temáticos que constituyen e instituyen prácticas institucionales específicas que se muestran insuficientes para pensar y responder a nuestro contexto actual.

En *La Universidad sin condición*, Derrida enuncia siete lugares que repensar como tarea deconstructiva de las nuevas humanidades. Y el sentido de repensar y reelaborar está conectado al estudio de la historia de dichos conceptos, no con el objetivo de que sea un trabajo puramente teórico y neutro, sino que lleven a transformaciones prácticas y performativas, produciendo obras singulares y, con ello, acontecimientos. Enumeramos aquí los siete núcleos programáticos, que no deberían entenderse disociados uno de otros sino que implican un entrecruzamiento e interpelación mutua: 1) El “hombre”, 2) La democracia y la soberanía; 3) El profesar, profesión, profesorado en su relación con el trabajo; 4) La literatura; 5) Profesión, profesión de fe, profesionalización y profesorado; 6) Actos de habla constativos y actos de habla performativos. Es imposible desarrollar cada uno de ellos aquí, pero ya hemos dado algunas líneas de cuestionamiento para cada uno de estos conceptos. De lo que se trata es de reelaborarlos revisando su historia, sus presuposiciones y las implicaciones que tiene cada uno de ellos; área amplia y vasta de las nuevas humanidades de las que habla Derrida para la universidad por venir.

El séptimo punto no define un concepto o noción programática que analizar, más bien anuncia lo que quiere señalar Derrida como punto central de *La Universidad sin condición*: el *acontecimiento*. Es el acontecimiento lo que pondría en cuestión la autoridad que se le atribuye en la universidad y en las humanidades al saber (a su modelo de lenguaje constativo) y a la profesión o a la profesión de fe (o a su modelo de lenguaje

señalar es esta responsabilidad ética de respuesta, de interpelación, que supone un *sí*, una afirmación: “Este *sí* consiste en comprometerse en oír al otro o hablar con él, es un *sí* más viejo que la propia pregunta, un *sí* que se presenta como una afirmación originaria sin la cual no es posible la deconstrucción.” Derrida 1999, p. 97.

performativo). Derrida quiere plantear con esta séptima tesis, que es en las humanidades a donde habría que hacer llegar el pensamiento de lo imposible, el desbordamiento de lo performativo y de la oposición performativo/constatativo. ¿Para qué? ¿Qué se hace al pensar el límite de la autoridad performativa? La distinción constatativo/performativo habría intentado tranquilizar la universidad en cuanto al dominio soberano de su adentro, del poder que le es propio. La puesta en cuestión de la autoridad de lo performativo y lo posible, afecta el límite mismo entre el supuesto interior y el afuera de la universidad y las humanidades, “es a ese límite al que le ocurre lo que ocurre”.¹⁷⁴ Es ese límite, que es divisible y que tiene una historia, el que resulta afectado con este planteamiento de Derrida, es ese límite el que cambia. Es en este límite donde la universidad

se expone a la realidad, a las fuerzas de fuera (ya sean culturales, ideológicas, políticas, económicas u otras). Ahí es donde la Universidad está en el mundo que trata de pensar. En esa frontera ha de negociar pues, y organizar su resistencia. Y asumir sus responsabilidades. No para cerrarse ni para reconstruir ese fantasma de soberanía cuya herencia teológica o humanista habrá comenzado quizá a deconstruir, si es que ha comenzado a hacerlo. Sino para resistir efectivamente, aliándose con fuerzas extracadémicas, para oponer una contraofensiva inventiva, con sus obras, a todos los intentos de reapropiación (política, jurídica, económica, etc.), a todas las demás figuras de la soberanía.¹⁷⁵

Tenemos aquí una última noción de la que queremos hablar para finalizar la reflexión emprendida en el presente artículo: soberanía. Desde el inicio del artículo mencionábamos que para Derrida la universidad por venir debe de afirmar una especie particular de soberanía, ¿cuál sería para Derrida esa especie particular de soberanía? ¿Por qué Derrida habla de una universidad *incondicional* en vez de afirmar la necesidad de la soberanía en la universidad?

En la conferencia, *Incondicionalidad o soberanía*, Derrida cuestiona a la soberanía, en especial, a su particular representación y fuerza en la constitución de los estados-nación que al afirmar su soberanía, afirman su poder frente a los demás estados-nación provocando esta serie de guerras sin guerra que mencionábamos anteriormente. La lucha por la soberanía no sólo la vemos en los poderes del estado-nación, también en los poderes

¹⁷⁴ Derrida 2002a, p. 76.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

religiosos, mediáticos, económicos, militares, ideológicos. Ante ello, ¿la universidad también ha de afirmar su soberanía? La respuesta de Derrida es no, a menos de que sea de otra naturaleza. Esa otra naturaleza de independencia, de libertad de la universidad sería para Derrida la *Incondicionalidad*:

¿La Universidad se pretende también soberana, con una soberanía análoga a la que se confiere a los Estados-nación y que atraviesa hoy, por doquier y muy cerca de aquí, la tormenta que todos conocemos, sin duda más allá de una simple crisis? A menos que la supuesta independencia de la Universidad, la inmunidad, la libertad, la franqueza absoluta que ella reivindica sean todavía más exigentes: ni superiores ni inferiores, sino de otra naturaleza. ¿Cómo debe entonces la Universidad decidir con entera libertad, soberana o no, su propia “política”, su propia “ética”, frente a todos los poderes: poderes de Estado, poderes del Estado-nación, poderes de la Iglesia, poderes ideológicos, poderes económicos, poderes mediáticos, etc., toda vez que estos se disputan una soberanía o se hacen la guerra *respecto a* la soberanía?¹⁷⁶

Derrida hace énfasis en la libertad incondicional de cuestionarlo todo que debe tener la universidad sin estar sometida a ningún poder, para contraponerlo a la noción de soberanía que parecería ser esto mismo pero que no responde a la exigencia de ser una libertad al margen de todo poder. La soberanía parece tener efectos emancipadores, ¿pero qué hay detrás de esta noción? ¿Qué ha producido y provocado en la estructuración del mundo en estados-nación? Derrida da cuenta de una teología política del poder que se esconde bajo esta noción que inspira la política de los estados nación. En nombre de esto, es que los poderes se disputan y declaran la guerra para afirmarse *frente* a los otros poderes. Es justo en esto en lo que Derrida quiere hacer énfasis al distinguir soberanía de incondicionalidad. La incondicionalidad sería una libertad sin soberanía, es decir, sin poder. Pero este “sin poder” no quiere decir sin fuerza. ¿Cómo sería entonces la incondicionalidad un principio de resistencia y de disidencia si carece de poder? Afirmar la incondicionalidad y su ser ajeno al poder, no quiere decir que sea sin fuerza: *sin poder pero sin debilidad, sin poder pero no sin fuerza, así sea una especie de fuerza de la debilidad*.¹⁷⁷ Para hablar de una universidad sin condición, para hacer llegar esa universidad por venir, es necesario separar la idea de universidad de la idea teológica de soberanía: “En el fondo, ésta sería quizá mi

¹⁷⁶ Derrida 2002b, p. 2.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 18.

hipótesis: cierta independencia *incondicional* del pensamiento, de la deconstrucción, de la justicia, de las Humanidades, de la Universidad, etc., debería quedar disociada de cualquier fantasma de *soberanía indivisible* y de dominio soberano”.¹⁷⁸

La incondicionalidad no sólo encuentra su espacio en la universidad. La incondicionalidad se precisa necesaria en cualquier lugar donde pueda aliarse con fuerzas ajenas a las luchas de poder en nombre de la democracia por venir y de una justicia del pensamiento. Del mismo modo, la universidad no se encuentra simplemente dentro de los muros que hoy llamamos con tal nombre: “La universidad sin condición no se situaría necesaria ni exclusivamente en el recinto de lo que se denomina hoy la Universidad. No está necesaria, exclusiva, ni ejemplarmente representada en la figura del profesor. Tiene lugar, busca su lugar en todas partes en donde esa incondicionalidad pueda anunciarse”.¹⁷⁹

En los últimos años de su vida, Derrida parece centrarse con gran insistencia en pensar las responsabilidades y tareas del filósofo, de la filosofía, de las humanidades, de la universidad, en fin, del pensamiento mismo. Parece que todo lo planteado por Derrida, la búsqueda permanente de las fisuras del edificio de la filosofía occidental, la tarea incesante de releer los textos canónicos de la tradición filosófica, de comentarlos y reescribirlos de otra manera que hasta el momento ha sido escrita, la búsqueda de estrategias que no se fosilicen en métodos sino que estén en perpetuo movimiento, la insistencia en no dar una definición única y definitiva sino estar mirando desde los resquicios más invisibles, todo ello, lo que parece más oscuro, esotérico y enigmático de su obra, hasta sus textos con líneas ético-políticas más explícitas, nos conduce a un mismo camino, que se multiplica sin fin: la incondicionalidad del pensamiento.

La universidad, entonces, en su pretendido interior puro, no sería la única responsable de asumir las tareas y retos actuales de los que habla Derrida. Más bien, será una tarea del pensamiento, puesto que el pensamiento es aquél capaz de someterlo todo a una revisión crítica, que quizá será mejor nombrar deconstructiva. Es por ello que Derrida

¹⁷⁸ Derrida 2002a, pp. 74-75.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 76.

plantea que el pensamiento, no sólo confinado en los límites de la universidad, sería aquél que tendría la responsabilidad de poner en cuestión todos estos principios e ideas sobre las cuales se ha cimentado la universidad, no sometiéndose a ellos. El pensamiento sería la exigencia y la experiencia de la incondicionalidad de la que hemos hablado en todo el artículo. No sólo se reduce a una disciplina u otra, o a la filosofía o a la ciencia, ni siquiera, incluso a la universidad.

Debe prepararse entonces una nueva responsabilidad política, la universidad no confinada a unos muros, a un interior puro, sino capaz de asociarse, reunirse y unirse con todas las fuerzas posibles para hacer frente a los poderes de reapropiación.

Así, universidad, deconstrucción, democracia, justicia, libertad, pensamiento, serían un único y mismo tema que se despliega en muchos para hablar de la acogida a lo otro, de la hospitalidad al adveniente y al porvenir. La filosofía sería, en este sentido, una política, pero aún más fuertemente una ética, que ha de pasar también, pero no solamente, por la institución educativa que es la filosofía: cuestionar, preguntar, decirlo todo, y decirlo pública y responsablemente. Esta sería una de las tareas de la filosofía en la institución educativa para resistir a los poderes de apropiación. Y para ello, la deconstrucción se revela de vital importancia como pensamiento transformador, de la resistencia, de la disidencia, que abre puentes, rutas, otras maneras de pensar, de hablar, de leer, de escribir que estén abiertas siempre al otro. Queremos plantear aquí, entonces, la deconstrucción como camino para *timpanizar la filosofía*, es decir, para pensar de otro modo al pensamiento, un pensar múltiple que estalle el tímpano y permita escuchar las múltiples voces que han sido marginadas y excluidas por el tímpano único de la filosofía occidental. Y ello, en nombre de las víctimas, en nombre de los sin voz, en nombre de los marginados, de los excluidos, en nombre de estas guerras sin guerra, en nombre de lo y los que han de venir.

Ante la gravedad de los tiempos presentes, así como ante aquellas y aquellos que, no lejos de nosotros, sufren incluso al límite de la muerte [...] las responsabilidades pesan sobre nosotros, las asumamos o no. Ellas insisten, vuelven una y otra vez para que las recordemos [y yo añadiría: *nombremos hoy*], aquí.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Derrida 2002b, p. 3.

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, John L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- ASENSI, Manuel. (2006) *Los años de la teoría salvaje. Phillipe Sollers, Tel Quel y la Génesis del pensamiento post-estructural francés*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- DERRIDA, Jacques. (1975) *La diseminación*, Madrid: Fundamentos.
- . (1976) *Posiciones*, Madrid: Pretextos.
- . (1984) *La Filosofía como Institución*, Barcelona: Juan Granica.
- . (1988) *Limited Inc.*, Evanston IL: Northwestern University Press.
- . (1989) *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos.
- . (1992) *El otro cabo. La democracia para otro día*. Barcelona: Serbal.
- . (1993). *La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia: Pre-textos.
- . (1996) *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* España: Cuatro Ediciones.
- . (1997) *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1997, pp. 23-27.
- . (1999) *No escribo sin luz artificial*. Valladolid: Cuatro ediciones.
- . (2001) *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid: Trotta.
- . (2002a) *La Universidad sin condición*. Madrid: Trotta.
- , *Incondicionalidad o soberanía. La universidad a las fronteras de Europa*.
Édition bilingue franco-grècque. Athènes: ed. Patakis, 2002b.
- . (2003a) *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid: Trotta.

- . (2003b) *Introducción a El origen de la geometría*, España: Manantial.
- . (2005) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- . (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- . (2009a) *La difunta ceniza*, Buenos Aires: ediciones La Cebra.
- . (2009b) *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . (2010a) *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- . (2010b) *Seminario La bestia y el soberano: volumen I (2001-2002)*, Buenos Aires: Manantial.
- . (2010c) *De la Grammatología*, México: siglo XXI.
- . (2011a) *Seminario La bestia y el soberano volumen II (2002-2003)*, Buenos Aires: Manantial.
- . (2011b) *Cómo no hablar: y otros textos*. Barcelona: Anthropos.
- . (2008) *Memorias para Paul de Man*, Barcelona: Gedisa.
- DERRIDA, Jacques y FERRARIS, Maurizio. (2009) *El gusto del secreto*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DE PERETTI, Cristina. (1989) *Jacques Derrida, Texto y deconstrucción*, Barcelona: Anthropos.
- FERRARIS, Maurizio. (2006) *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu.
- FERRARIS, Maurizio. (2007) *Jackie Derrida: retrato de memoria*, Bogotá: Siglo del hombre editores.
- KANT, Immanuel (1798) *El conflicto de las Facultades*.
- PEETERS, Benoit. (2013) *Derrida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- PEÑALVER, Patricio. (1990) *La deconstrucción. Escritura y filosofía*, Barcelona: Montesinos.
- POWELL, Jason. (2008) *JACQUES DERRIDA. Una biografía*, Valencia: Universitat de València.
- STRATHERN, Paul. (2002) *Derrida en 90 minutos*, España: Siglo XXI.

YÉBENEZ, Zenia. (2008) *Breve Introducción al pensamiento de Derrida*, México: UAM.