

Ontología Crítica
Curso 2019-20
Prof. Luis Sáez Rueda
Textos Ilustrativos sobre Derrida

I. (BREVE) BIBLIOGRAFÍA Y ALGUNAS INDICACIONES SOBRE TEXTOS CENTRALES

DERRIDA, Jacques

[Un exhaustivo listado de fuentes, así como una extensa bibliografía complementaria —hasta 1989—, proporciona Cristina de Peretti en *Anthropos* (Suplementos), n. 13 (1989), pp. 127 ss.]

- (1962), «Introduction» a HUSSERL, E., *L'origine de la géométrie*, París, Presses Universitaires de France.
- (1967a), *De la grammatologie*, París, Minuit. [Trad. cast.: *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971]
- (1967b), *L'écriture et la différence*, París, Seuil. [Trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989]
- (1967c), *La voix et le phénomène*, París, Presses Universitaires de France. [Trad. cast.: *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985]
- (1972a), *La dissémination*, París, Seuil. [Trad. cast.: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975]
- (1972b), *Positions*, París, Minuit. [Trad. cast.: *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 1977]
- (1972c), *Marges de la Philosophie*, París, Minuit. [Trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988]
- (1974), *Glas*, París, Galilée. [Trad. cast. parcial: «Glas [extracto]», *Suplementos Anthropos*, 32 (1992)]
- (1976), «Où Commence et comment finit un corps enseignant?», en GRISONI, D. (ed.), *Politiques de la philosophie*, París, B. Grasset. [Trad. cast.: «¿Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente?», en GRISONI, D. (ed.), *Políticas de la Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982]
- (1978), *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion. [Trad. cast.: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 1981]
- (1980), *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, París, Flammarion. [Trad. cast.: *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, México, Siglo XXI, 1986]
- (1983) [Trad. cast.: «Puntuaciones: el tiempo de la tesis», *Anthropos*, 93 (1989); ed. orig. de 1983]
- (1984), *La filosofía como institución*, Barcelona, Juan Granica. [Compilación de «Nietzsche: políticas del nombre propio», «Kant: el conflicto de las facultades» y «Kafka ante la ley»]
- (1985), [Trad. cast.: «Torres de Babel», *Er. Revista de Filosofía*, 5 (1987); ed. orig. de 1985]
- (1987a), *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée. [Trad. cast.: *Del espíritu. Heidegger y la cuestión*, Valencia, Pre-Textos, 1989]
- (1987b), *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée.
- (1987c), «Antwort an Apel», *Zeitmitschrift. Journal für Ästhetik* (ed. por Stefan Bollmann/Heinrich Niewöhner), Nr. 3, Sommer, 79-83.
- (1987d), [Trad. cast.: «Algunas preguntas y respuestas», en FABB, N./ATTRIDGE, D. (eds.), *La lingüística de la escritura*, Madrid, Visor, 1989; ed. orig. de 1987]
- (1987e), [Trad. cast.: «Ulises Gramófono: El *oui-dire* de Joyce», en ASENSI, M. (ed.), *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid, Arco/Libro, 1990; ed. orig. de 1987]
- (1988a), *Memoires. Pour Paul de Man*, París, Galilée (1986 en inglés). [Trad. cast.: *Memorias*, Barcelona, Gedisa, 1989]
- (1988b), *Limited Inc.*, Chicago, Northwestern University Press.
- (1988c), «The Politics of Friendship», *Journal of Philosophy*, vol. 85, pp. 632 ss.
- (1988d), [Trad. cast.: «¿Qué es poesía?», *Er. Revista de Filosofía*, 9-10 (1990); ed. orig. de 1988]
- (1989a), *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós. [Compilación de los artículos «Envío» y «La retirada de la metáfora»; originales de 1987, contenidos en *Psyché. Invention de l'autre*]
- (1989b), *Suplementos Anthropos*, 13. [Compilación. Contiene, entre otros artículos, «Tener oído para la filosofía» (ed. orig. de 1973); «Carta a un amigo japonés» (ed. orig. 1987) y «Yo —el psicoanálisis» (ed. orig. 1987)]
- (1990), «Force de Loi. Le 'fondement mystique de l'autorité' (originalmente publicado en versión inglesa. «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority», en *The Cardozo Law Review*, vol. 11 (1990), n. 5-6, New York). [Traducc. cast.: «Fuerza de ley. El 'fundamento místico de la autoridad'», *Doxa*, 11 (1992); también en Madrid, Tecnos, 1997]
- (1991a), [Trad. cast.: *El otro cabo. La democracia para otro día*, Barcelona, Serbal, 1992; ed. orig. 1991]
- (1991b), *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, París, Galilée. [Trad. cast.: *Dar (el) tiempo, 1. La falsa moneda*, Barcelona, Paidós, 1995]

- (1991c), [Trad. cast. de M.L. Rodríguez Tapia: «Circunfesión», en BENNINGTON, G./DERRIDA, J., *Circunfesión*, Madrid, Cátedra, 1994; ed. orig. 1991]
- (1992), [Trad. cast.: «Ser justo con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis», *Er, Revista de Filosofía*, 17-18 (1994); ed. orig. 1992]
- (1993a), *Spectres de Marx* (conferencia en la Univ. de California). [Trad. cast.: *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995]
- (1994), Derrida, J., *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger* (orig.: 1994), Madrid, Trotta
- (1995a), *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona, Paidós. [Compilación de artículos; edcs. originales de 1990]
- (1995b), *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, París, Galilée. [Trad. cast.: *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Trotta, 1997]

Sobre Derrida

- ARAC, J./Otros (1983), *The Yale Critics: Deconstruction in America*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BERNAL PASTOR, J. (2001), *El desplazamiento de la filosofía en J. Derrida*, Universidad de Granada.
- BOLIVAR BOTIA, A. (1985), *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Madrid, Cincel.
- CRITCHLEY, S. (1992), *The Ethics of Deconstruction*, Oxford.
- CULLER, J. (1984), *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid, Cátedra.
- DE MAN, P. (1970), «Rhétorique de la cécité: Derrida lecteur de Rousseau», *Poétique*, 4.
- FERRERO, L./PERETTI, C. (1983), «La recepción en España del pensamiento de Jacques Derrida», en *Revista de Filosofía* (CSIC, Madrid), enero-junio.
- FRANK, M. (1980), *Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- (1984), *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; cap. 7. [Trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989].
- NORRIS, Ch. (1985), *The Contest of faculties. Philosophy and Theory after Deconstruction*, Londres/New York, Methuen.
- PEÑALVER, M. (1986), «Gadamer-Derrida: de la recolección a la diseminación de la verdad», en *ER. Revista de Filosofía*, nº 3.
- PEÑALVER, P. (1990), *Desconstrucción*, Barcelona, Montesinos.
- (1992), «El pensamiento de la escritura y la cuestión de la metáfora», en *Anthropos* (Suplementos, nº 32).
- (1996), «Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Levinas y Derrida», *ER, Revista de Filosofía*, nº 19 (1996), pp. 85-103.
- PERETTI, C. (1977), «'Ereignis' y 'Différance'. Derrida, intérprete de Heidegger», en *Anales del Seminario de Metafísica*, nº. 12.
- (1984), «Derrida: la filosofía como institución», *Revista de Filosofía* (Madrid), VII, 7, junio-diciembre.
- (1989), *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos. Prólogo de J. Derrida.
- PIERA, C. (1988), «Unas cuantas quejas para Derrida», en *La Balsa de la Medusa*, nº. 7.
- RORTY, R. (1982), *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press; cap. 6 [Trad. cast.: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996]
- SÁEZ RUEDA, L. (2009), *Movimientos Filosóficos actuales*, Madrid, Trotta.
- SEARLE, J. (1977), «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», *Glyph*, n. 1 (1977), pp. 198-208.

— Otras obras del pensamiento de la deconstrucción

- CULLER, J. (1984), *Sobre la deconstrucción*, Madrid, Cátedra.
- DE MAN, P. (1983), *Blindness and Insight*, Londres, Methuen.
- (1986), *The Resistance to Theory*, Manchester Univ. Press.
- GIDDENS, A./TURNER, J. (1987), *Social Theory Today*, Cambridge, Polity Press.
- NORRIS, Ch. (1988), *Derrida*, Londres, Harvard Univ. Press.
- (1989), *The deconstructive turn*, Londres, Routledge.
- ULMER, G. (1984), *Applied Grammatology*, Baltimore, The Johns Hopkins Press.

— RECOMENDACIONES PARA ESTUDIO AUTODIDACTA (CÓMO COMENZAR):

- **Fundamentos de su pensamiento en general:** 1967 a, 1967 b, 1972 a, 1972 c (especialmente “Firma, contexto, acontecimiento”)
- **Posicionamiento ante la fenomenología: (i) Frente a Husserl:** 1962 y 1967 c.; (ii) **Frente a Heidegger:** 1987 a, “El oído de Heidegger”, en 1994.
- **Política:** 1990, 1994.

II. IDEAS CENTRALES Y TEXTOS ILUSTRATIVOS

1. Una forma especialmente sencilla de «entrar» en el “universo Derrida”:

a) Herencia estructuralista: ésta se traduce en la tesis sobre la «iterabilidad del signo» (empieza a relacionarse ya «diferencia» y «repetición»):

[En todo ello es importante el concepto de «iterabilidad»: «Firma, acontecimiento, contexto», incluido en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988 (orig. de 1972), pp. 347-372] He aquí un extracto pertinente:

«Pero, ¿son las exigencias de un contexto alguna vez absolutamente determinables? (...) ¿Existe un contexto riguroso y científico del contexto? (...) Querría demostrar por qué un contexto no es nunca absolutamente determinable, o más bien en qué no está nunca asegurada o saturada su determinación» [«Firma, acontecimiento, contexto», en *Márgenes de la Filosofía*, op. cit., p. 351]. «Tratándose ahora del contexto semiótico e interno, la fuerza de ruptura no es menor: a causa de su iterabilidad esencial, siempre podemos tomar un sintagma escrito fuera del encadenamiento en el que está tomado o dado, sin hacerle perder toda posibilidad de funcionamiento, si no toda posibilidad de comunicación, precisamente. Podemos, llegado el caso, reconocerle otras inscribiéndolo o injertándolo en otras cadenas. Ningún contexto puede cerrarse sobre él. Ni ningún código, siendo aquí el código a la vez la posibilidad y la imposibilidad de la escritura, de su iterabilidad esencial (repetición/alteridad)» (*Ibid.*, p. 358).

«El concepto de iterabilidad (...) me parece indispensable para comenzar, al menos, a dar cuenta de todas las dificultades que nosotros encontramos en este campo y en otros. Si estas dificultades no fuesen tan resistentes, ¿cómo explicar tal ausencia de consenso teórico, tal abundancia de discursos heterogéneos? En lugar de excluir los casos 'marginales' o 'parasitarios', se trata de reconocer lo que, en la estructura llamada normal o ideal, hace posibles o necesarios todos estos fenómenos, todos estos 'accidentes'. Y para esto se trata de formar otros conceptos, de transformar (otros dirán deformar) el espacio lógico habitual. Sin duda, este concepto de iterabilidad, con tantos conceptos conexos, con todas sus consecuencias o sus implicaciones (no menos que el dispositivo abierto por el discurso destructor en su fase presente) perturba las oposiciones binarias y jerarquizadas que legitiman el principio mismo de la 'distinción' en el discurso común y en el discurso filosófico o teórico. Por otra parte, los perturba menos que hace aparecer lo que les perturba y amenaza a su consistencia, su orden, su pertinencia. Pero la desconstrucción de las oposiciones binarias y jerarquizadas no abre la vía a la confusión, a la 'indistinción' o al empirismo». [«Vers une éthique de la discussion», en *Limited Inc*, p. 231].

b) Pero esto se hace valer recobrando la fenomenología, por un lado, y rebasándola (tanto desde el estructuralismo como desde Nietzsche), por otro. La estructura del acontecer, de acuerdo con este doble gesto, resulta ser la de una diferencia como «presencia despresente» (inadecuación entre fuerza y estructura)

«(...) Lo que amenaza desde el interior a la luz es también lo que amenaza metafísicamente a todo estructuralismo: ocultar el sentido en el acto mismo por el que se lo descubre. Comprender la estructura de un devenir, la forma de una fuerza, es perder el sentido ganándolo. El sentido del devenir y de la fuerza, en su pura y propia cualidad, es el reposo del comienzo y del fin, la paz de un espectáculo, horizonte o rostro. En ese reposo y en esa paz, la cualidad del devenir y la fuerza está ofuscada por el sentido mismo. El sentido del sentido es apolíneo por todo lo que se muestra en él. Decir la fuerza como origen del fenómeno es, sin duda, no decir nada. Una vez dicha, la fuerza es ya fenómeno. (...) Pero al decir esto, hay que referirlo a una cierta impotencia del lenguaje de salir de sí para decir su origen, y no al *pensamiento* de la fuerza. La fuerza es lo otro que el lenguaje sin lo que éste no sería lo que es». [«Fuerza y Significación», en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos (orig. de 1967), 1989, p. 42. Los subrayados son nuestros]

«El litigio, la *diferencia* entre Dioniso y Apolo, entre el impulso y la estructura, no se borra en la historia, pues no está *en la historia*. Es también, en un sentido insólito, una estructura originaria: la apertura de la historia, la historicidad misma». [«Fuerza y significación», en *Ibid.*, p. 44; los subrayados son nuestros]

c) Considerar, entonces, la «diferencia» desde estos dos puntos de vista:

- *différence*: como fenómeno de «diferir», ser uno y otro, remisión continua, infinita.
- *différance*: «presencia despresente», «espaciamiento»

d) Generalizar el fenómeno de la escritura

«La archiescritura como espaciamiento no puede darse *como tal*, en la experiencia fenomenológica de una *presencia*. Señala el *tiempo muerto* en la presencia del presente viviente, en la forma general de toda presencia. El tiempo muerto trabaja. Por esta razón, una vez más, pese a todos los recursos discursivos que debe pedirle en préstamo, es por lo que el pensamiento de la huella nunca se confundirá con una fenomenología de la escritura. Así como es imposible una fenomenología del signo en general, también es imposible una fenomenología de la escritura» [*De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 88]

2. Situar a Derrida. Contra la fenomenología

2.1. Empezando contra Husserl (contra el “fonocentrismo”). La diferencia como espaciamiento y la preeminencia de la «escritura» sobre el sentido

«No sabemos, pues, ya, si lo que se ha presentado siempre como re-presentación derivada y modificada de la simple presentación, como 'suplemento', 'signo', 'escritura', 'huella', no 'es', en un sentido necesariamente pero novedosamente a-histórico, más 'viejo' que la presencia y el sistema de la verdad, más viejo que la 'historia'. Más viejo que el sentido y los sentidos: que la intuición donadora originaria, que la percepción actual y plena de la 'cosa misma' (...) Para pensar esta edad [nos haría falta] pensar como 'normal' y pre-originario lo que Husserl cree poder aislar como una experiencia particular, accidental, dependiente y segunda: la de la deriva indefinida de los signos como errancia y cambio de escenas, encadenando las re-presentaciones (*Vergegenwärtigungen*) unas a otras, sin comienzo ni fin. **No ha habido jamás percepción, y la 'presentación' es una representación** de la representación que se desea en ella como su nacimiento o su muerte. (...) Nada, sin duda, ha precedido a esta situación. (...) Queda entonces *hablar*, hacer *resonar* la voz en los corredores para suplir el estallido de la presencia. El fonema, la akoumene es el *fenómeno del laberinto*. Tal es el caso de la *phoné*. Elevándose hacia el sol de la presencia, es la vía de Icaro. Y contrariamente a lo que la fenomenología —que es siempre fenomenología de la percepción— ha intentado hacernos creer, contrariamente a lo que nuestro deseo no puede no estar tentado de creer, la cosa misma se sustrae siempre. Contrariamente a la seguridad que nos da de ello Husserl un poco más lejos, la 'mirada' no puede 'permanecer'» [«El suplemento de origen», en *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985 -orig. de 1967-, pp. 166 y s. Los subrayados son nuestros]

2.2. Contra Heidegger. Acontecimiento como *desapropiación* frente a acontecimiento como *apropiación*. O mejor, la *desapropiación* no como *Enteignis* (sustracción), sino como *inapropiación*

Aclaración. Ciertamente que Heidegger vincula el acontecimiento de la *Ereignis* tanto con la *apropiación* (*Eigen*) como con la *expropiación* (*Enteignis*), es decir, el *ocultamiento*. Pero Derrida entiende esta *desapropiación* en la *apropiación* de modo distinto: como una *inapropiabilidad de lo que sucede*. Ésta arraiga en la *iterabilidad de lo que sucede*. Tal iterabilidad hace que lo que sucede sea **repetible y alterable**, las dos cosas. El movimiento de *apropiación* (comprensión, interpretación a través de un horizonte de anticipación, etc) es *ineludible* en todo acontecimiento. Pero tiene un límite, una frontera, que es ésta de la *inapropiación*. Se distingue de la *Enteignis* heideggeriana en que **no se trata de que se oculte** o se sustraiga (estas expresiones son nuestras, interpretando a Derrida) el ser, quedando la comprensión, así, yecta, concreta, fáctica, sino que la *apropiación fracasa en su interior*. La *iterabilidad* que **CONSTITUYE A ESTA INAPROPIABILIDAD ES UNA RUPTURA CON LA POSIBLE AUTOIDENTIDAD** del movimiento mismo de *apropiación*: introduce una frontera «sin frente ni confrontación (...): ella se escapa, permanece evasiva, abierta, indecisa, indeterminable» («Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida» (Octubre de 2001), en Borradori, G. (ed.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con J. Habermas y J. Derrida*, Madrid, Taurus, 2003, pp. 131-135, 137). Por eso, el acontecimiento no es el de una comprensión finita a la que se sustrae la comprensión del ente en su totalidad. Es una *despresencia* de la comprensión misma:

«(...) **El acontecimiento es** ante todo *lo que yo no comprendo*. O mejor: el acontecimiento es ante todo *que yo no comprenda*. Consiste en *aquello que yo no comprendo: lo que yo no comprendo, y ante todo que yo no comprenda*, el hecho de que yo no comprenda: mi incompreensión» (*Ibid.*, 137) Cfr. para todo lo anterior p. 137-138. Los subrayados son nuestros.

2.3. Contra la hermenéutica. “Diseminación”, más allá de la “pluralidad de interpretaciones”

«El horizonte semántico que habitualmente gobierna la noción de comunicación es excedido o hecho estallar por la intervención de la escritura, es decir, de una diseminación que no se reduce a polisemia. La escritura se lee, no da lugar, 'en última instancia', a un desciframiento hermenéutico, a la clarificación de un sentido o una verdad. (...) Operación diseminante separada de la presencia (del ser) según todas sus modificaciones, la escritura, si hay una, comunica quizá, pero no existe, ciertamente. O apenas, para los presentes, bajo la forma de la más improbable firma». [Derrida, *Márgenes de la Filosofía*, op. cit., pp. 371-372. Los subrayados son nuestros].

2.4. Relacionando «diferencia» y «nihilismo»: la «denegación» y el «secreto»

Aclaración. Derrida se niega vincular la diferencia con el nihilismo. La imposibilidad de la presencia plena, del sentido «único» es precisamente la condición de posibilidad del sentido, del decir, en cuanto comunicables. De esta manera, no es posible pensar el sentido o la palabra sino como una promesa de sentido que no se hace presente, que se se *sustraer* en su propio anuncio. Ahora bien:

«(...) [E]sta diferencia no es nada, es lo furtivo: la estructura de la instantánea y originaria sustracción sin la que ninguna palabra encontraría su aliento. La sustracción se produce como el *enigma* originario, es decir, como una palabra o una historia (*ainos*) que oculta su origen y su sentido» (Derrida, J., «La palabra soplada», en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 244).

El retraerse, el rehusarse a la presencia, son expresiones que, en principio, evocan al ser heideggeriano, máxime por cuanto dicho rehusarse aparece, como en el autor alemán, en cuanto posibilidad de la finitud, de un «ahí» (en términos heideggerianos: la donación yecta, concreta, como *contraimpulso* de la *sustracción*) [Cfr. Derrida, «Cómo no hablar. Denegaciones» (orig. de 1986), *Suplementos Anthropos*, n° 13 (1989, pp. 3-35), p. 13]. Sin embargo, hay aquí un desplazamiento del momento heideggeriano, pues en Derrida la sustracción no es entendida como un ocultamiento de sentido. Se trata, más bien, de una imposibilidad de la presencia, inherente al proceso mismo en el que es prometida una presencia; se trata de una *reticencia a decirse*, a hacerse presente, que atraviesa todo proceso de significación. Por eso, pertenece a todo significar cierto silencio estructural, el secreto. El secreto, claro está, si no lo interpretamos como una *reserva* de sentido potencialmente explicitable o disponible hermenéuticamente, sino como el comienzo y el impedimento simultáneos del sentido. La *reticencia*, el *secreto*, incorporan, pues, una *negación*, un *nihil*, que no es un simple *negar* el sentido. Se trata del acontecimiento de la *denegación*, de la inscripción en la significación de una alteridad en su seno, del envío a lo otro, del diferir, inscripción que impide el *llegar a ser* de tal significación sin colapsarla, sino, precisamente, posibilitándola. «Hay un secreto de la denegación y una denegación del secreto (...) El enigma del que hablo aquí (...) es la *partición del secreto*. No sólo el compartir el secreto con el otro (...) Sino en primer lugar el secreto partido en *sí mismo*, su partición ‘propia’, lo que divide la esencia de un secreto que no puede aparecer, y aunque no sea más que a uno solo, sino en cuanto comience a perderse, a divulgarse, así pues, a disimularse, como secreto, mostrándose: a disimular su disimulación. No hay secreto como tal, lo deniego» (Derrida, «Cómo no hablar. Denegaciones», *loc. cit.*, pp. 11-12. Subrayados nuestros). [Un análisis más preciso se encuentra en el trabajo de José Carlos Bernal Pastor incluido en Sáez Rueda/otros (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. Respecto al problema del «secreto», V. el profundo análisis de Natalio Morote (Morote Serrano, Natalio «El secreto», en *Archipiélago*, 2007]

3. La práctica de esta filosofía: «Deconstrucción»

3.1. Debe ser interna al lenguaje logocéntrico

«Los movimientos de deconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndolos estructuralmente, vale decir, sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de la deconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo» [De la *Gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971 (orig. de 1967), pp. 32-33]

3.2. Realiza un desplazamiento de la «lógica oposicional»

«Una oposición de conceptos metafísicos (...) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, mediante un doble gesto, una doble ciencia, una doble escritura, practicar una *inversión* de la oposición clásica y un *desplazamiento* general del sistema. 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» [Márgenes de la Filosofía, op. cit., p. 371 s.]

4. Ejemplo de deconstrucción en filosofía teórica: “normal/anormal”

La «normalidad» J. Derrida, «Firma, acontecimiento, contexto», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 362-369. Deconstrucción del par normal-anormal, normal-parasitario, ordinario-extraordinario; serio-no serio.

Idea clave. Austin y Searle distinguen entre actos de habla “serios” y “no serios”. El “serio” (como el acto de habla de prometer) posee condiciones de satisfacción (las condiciones de una promesa, en ese caso), que pertenecen siempre al contexto “normal” u “ordinario” de realización. El “no-serio” se realiza en circunstancias ficcionales (tal como un acto de promesa en una obra de teatro). En circunstancias ficcionales el acto de habla queda “citado” y pierde su fuerza original (la que posee en un contexto “ordinario”). Es, así, parasitario respecto al acto de habla “normal”.

Derrida: la capacidad de ser citado, que se atribuye al acto “no-normal”, y que se presenta en esa teoría como propia del acto “no-serio”, pertenece en general al acto “serio”. En efecto, “citar” es como “repetir”. Pero cualquier acto de habla normal, para ser inteligible, debe ser iterable, repetible. La citabilidad pertenece a su esencia. Por tanto, no existe, por principio, un límite decidible entre normal/no-normal, ordinario/extraordinario; serio/no serio, real/ficcional. [Resumen en Luis Sáez Rueda, *El conflicto entre continentales y analíticos*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 328-337]. Enlace al libro:

<http://www.ugr.es/~lsaesz/cv/Librotradiciones/Welcome.html>

5. Ejemplos de deconstrucción en el ámbito ético-político

5.1. La justicia.

J. Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997.

Idea clave. El acto de justicia implica en sí mismo una aporía: a) en cuanto *derecho*, implica atenerse a una norma general; b) en cuanto acto de justicia respecto a un acontecimiento o un contexto de acción particulares implica atenerse a la concreción del caso, que no es subsumible en regla. Por tanto, «en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa». En el acto de justicia, lo que hace presencia (la justicia en cuanto tal) se hace imposible en su presentación (la forma concreta de realización). El acontecimiento de justicia es, entonces, «presencia despresente» [resumen en Luis Sáez Rueda, *Movimientos Filosóficos Actuales*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 466-473]

«Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única (...) si hubiera una regla que la garantizase de una manera segura, entonces el juez sería una máquina de calcular —lo que a veces sucede—, y entonces no se diría que es justo, libre y responsable. Pero tampoco se dirá esto si aquél no se refiere a ningún derecho, a ninguna regla (...). De esta paradoja se sigue que en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa (...). En lugar de 'justo' se puede decir legal o legítimo, de conformidad con un derecho (...)» (149).

Indecidibilidad

«Lo indecible, que se asocia frecuentemente al tema de la deconstrucción, no es simplemente la oscilación entre dos significaciones o reglas contradictorias y muy determinadas aunque igualmente imperativas (por ejemplo, el respeto del derecho universal y de la equidad y al mismo tiempo el respeto de la singularidad siempre heterogénea y única del ejemplo no subsumible). Lo indecible no es sólo la oscilación o la tensión entre dos decisiones: es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con

respecto al orden de lo calculable y de la regla, debe, sin embargo (...) entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla» (150)

«Una decisión que no pasara la prueba de lo indecible no sería una decisión libre; sólo sería la aplicación programable o el desarrollo de un proceso calculable. Sería quizás legal, no justa. Pero en el momento de suspensión de lo indecible, no es justa, puesto que sólo una decisión es justa. Una vez pasada la prueba de lo indecible (si ésto es posible), la decisión ha seguido de nuevo una regla (...) y no no es más *presentemente* justa, plenamente justa.» (150)

Por tanto, toda idea regulativa de la justicia supone una «idea de la justicia» infinita, una promesa infinita no presentable

«Esta segunda aporía o segunda forma de la misma aporía muestra cómo toda presunción de una certeza determinante de una justicia presente opera ella misma a partir de una 'idea de la justicia' infinita, infinita porque irreductible, irreductible porque debida al otro, debida al otro, antes de todo contato, porque llega, siendo así que la llegada del otro es siempre una singularidad diferente. (...) Dudaría en asimilar demasiado rápidamente esta 'idea de la justicia' a una idea reguladora en sentido kantiano, a una promesa mesiánica o a otros horizontes del mismo tipo. Hablo sólomente de un tipo, de ese tipo de horizonte cuyas especies serían numerosas y concurrentes. (...) El tipo mismo como origen, condición, posibilidad o promesa de todas su ejemplificaciones (mesianismo de tipo judío, cristiano o islámico, idea en sentido kantiano, escato-teleología de tipo neo-hegeliano, marxista o post-marxista, etc.)» (151)

La responsabilidad de la deconstrucción

«Sólo hay justicia en la medida en que es posible un acontecimiento que como tal excede el cálculo, las reglas, los programas, las anticipaciones, etc. La justicia, como experiencia de la alteridad absoluta, es irrepresentable, pero es la oportunidad del acontecimiento y la condición de la historia. (...) Este exceso de la justicia sobre el derecho y sobre el cálculo, de lo impresentable sobre lo determinable, no puede y no debe servir de excusa para ausentarse de las luchas jurídico-políticas (...). Si se abandona a ella misma, la idea incalculable y dadora de justicia está siempre más cerca del mal, de lo peor, ya que siempre puede ser repropiciada por el cálculo más perverso. La justicia incalculable ordena, pues, calcular» (154).

5.2. El don. La responsabilidad y el «secreto».

J. Derrida, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 30-37, 46, 56.

Idea clave. El dar (algo), el dar-se, la donación parece una acción en la que “queda expresada una buena intención”, “queda patente el amor”,...En realidad, argumenta Derrida, un don cualquiera implica una aporía entre: a) su presencia (esa expresión, esa patencia) y b) la necesidad de mantenerse *en secreto* (que es su despresentarse en el acto de la presencia a la que nos referimos en ‘a’):

«(...) la paradoja más decisiva, a saber, un don que no es un presente, el don de algo que permanece inaccesible, así pues no presentable y por consiguiente secreto. El acontecimiento de este don vincularía la esencia sin esencia del don con el secreto. Porque un don, por así decirlo, si se dejara reconocer como tal públicamente, un don destinado al reconocimiento, se anularía de inmediato. El don es el secreto mismo, si se puede decir el secreto *mismo*. El secreto es la última palabra del don, que es la última palabra del secreto» (*Dar la muerte*, 37)

«(...) porque la responsabilidad exige dos movimientos contradictorios: responder, en cuanto que uno mismo y en cuanto que singularidad irremplazable, de lo que hacemos, decimos, damos; mas también olvidar o borrar, en tanto que buenos y por bondad, el origen de lo que damos» (*Ibid.*, 56).

5.3. La muerte (o el sacrificio)...de todo Sujeto. *Ibid.*, pp. 19 ss., 45 ss.

Idea clave. Todo gran sacrificio (como el de Sócrates por la verdad), o el de Jesús, parece un acto de donación completa. Pero en realidad implica una aporía: el dar algo que no puede darse (la muerte propia). En el sacrificio, pues, hay una presentación (el darse la muerte) que no puede llegar a hacerse presente en su presencia:

«Se trata siempre de una forma de ver venir aquello que no se ve venir, y de darse lo que, sin duda, no podemos darnos jamás pura y simplemente. Cada vez, el yo anticipa su muerte dándole o confiriéndole otro valor, dándose, *re-apropiándose* en verdad lo que no puede apropiarse simplemente» (45).

5.4. La amistad.

J. Derrida, *Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 242-244.

Idea clave. La amistad humana tiene que ser concreta y debe de ser limitada; no se puede ser amigo de todos en abstracto, de todos en general, pues se necesita de la proximidad. Esto significa que la amistad implica la sujeción a un contexto de *presencia* determinado. Ahora bien, al decir “amigo” estamos implicando, al mismo tiempo, algo que no puede depender del contexto; “amigo” lleva en sí una ruptura con todo contexto. Esta estructura es la de la *iterabilidad*: separando el destinatario del contexto concreto de nuestra frase, “amigo” es cualquier otro. Aquí se introduce la infinitud, como ese deseo de repetición, de la multiplicación, que hace proliferar indefinidamente la amistad a todo otro cualquiera. La amistad, por tanto, posee esta estructura paradójica: lo que viene a presencia no es singular, pero debe presentarse en singular (presencia-despresente):

«Por decirlo en un telegrama, ‘te quiero’ ni puede ni debe esperar probar nada. Testimonio o acto de fe, una declaración así sólo puede decidir en el caso de querer mantenerse teóricamente indecible, improbable, entregada en la noche de la excepción de una singularidad sin regla y sin concepto. Teóricamente, puede siempre virar a su contrario. Sin la posibilidad del mal radical, del perjurio y del crimen absoluto, ninguna responsabilidad, ninguna libertad, ninguna decisión. Y esta posibilidad como tal, si la hay, no debe estar ni viva ni muerta. En cómo esta locura negocia a continuación con lo que ella no es, en cómo se protege y se traduce en el buen sentido de las ‘cosas’, en pruebas, empeños, conceptos, símbolos, en una *política*, en *esta* política y no otra: ahí está toda la historia, lo que se llama la historia. Pero será cada vez singular, singularmente iterable, como lo serán la negociación y la contaminación entre la singularidad y el concepto, la excepción y la regla» (*Políticas de la amistad*, op. cit., p. 247)

5.5. a) La democracia «por venir»

Idea clave. Partiendo de que la idea de democracia, desde su origen griego, implica la *filia* (amistad), se puede concluir acerca de ella desde lo que se ha dicho sobre la amistad.

Se trata de una soberanía, dice, «(...) que forma una unidad con, no solamente el derecho sino también la justicia. Esto es lo que yo quisiera entender por ‘democracia por venir’. ‘Democracia por venir’ no quiere decir democracia futura que un día será ‘presente’. La democracia jamás existirá en presente: no es presentable, y tampoco es una idea regulativa en el sentido kantiano. Pero hay lo imposible cuya promesa inscribe la democracia» (*AI*, 175; Cfr. 175-177)

5.5.b) Chantal Mouffe, en la línea de Derrida en la comprensión de la Democracia

Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*. Su concepto de democracia es el de “pluralismo agonístico”. Se enfrenta a dos modelos. Uno es el centrista laborista inglés, que se atribuye la posición de una “tercera vía” más allá de la división derecha/izquierda tradicionales. Frente a este primero se opone Chantal porque presupone que la lucha, la tensión de fuerzas, no es constitutiva de la sociedad. En el fondo considera que los problemas se resuelven mediante acuerdos y transacciones. Con lo cual está “tapando” los verdaderos conflictos. La segunda es la socialdemocracia, fundada en un concepto de racionalidad comunicativa. También cree en la conmensuración. Si cree en un conflicto es porque está sometido por principio al principio de la conciliación (cap.5, pp. 119-139).

Chantal Mouffe recurre a las ideas derridianas de imposibilidad de una amistad perfecta, de la imposibilidad de una reconciliación en virtud de la aporía entre derecho y justicia, entre regla y decisión, para definir un concepto de democracia como “pluralismo agonístico”. Según éste lo real implica una lucha que es irreductible. «No sueña con una imposible reconciliación, porque no sólo reconoce que la multiplicidad de las ideas de lo bueno es irreductible, sino también que el antagonismo y la violencia no se pueden erradicar. (...) el campo de lo político no puede reducirse a un cálculo moral racional y que exige siempre la toma de decisiones. Descartar la ilusión de una posible reconciliación entre la ética y la política y aceptar la interminable puesta en cuestión de lo político por lo ético, es de hecho el único modo de reconocer la paradoja democrática» (Mouffe, Ch., *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003, 150-151, Cfr. 1490-151).

5.6. El terror

Deconstrucción de las parejas “paz interna/terror externo” y “terrorismo de estado/terrorismo frente al estado”. Texto clave: J. Derrida, «Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida» (Octubre de 2001), en Borradori, G. (ed.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con J. Habermas y J. Derrida*, Madrid, Taurus, 2003, fundamentalmente pp. 138-149.

5.7. La comunicación y el silencio

a) El diferir no presentable de la significación en el diálogo

«Desde que hablo, las palabras que he encontrado, desde el momento en que son palabras, ya no me pertenecen, son originariamente *repetidas* (...). Ante todo tengo que oírme. Tanto en el soliloquio como en el diálogo, hablar es oírse. Desde que soy oído, desde que me oigo, el yo que se oye, que me oye, se vuelve el yo que habla y que toma la palabra, sin cortársela jamás, a aquel que cree hablar y ser oído en su nombre. Al introducirse en el nombre de aquel que habla, esta diferencia no es nada, es lo furtivo: la estructura de la instantánea y originaria sustracción sin la que ninguna palabra encontraría su aliento. La sustracción se produce como el *enigma* originario, es decir, como una palabra o una historia (*ainos*) que oculta su origen y su sentido, que no dice jamás de dónde viene ni adónde va, ante todo porque no lo sabe, y porque esa ignorancia, a saber, la ausencia de su propio *sujeto*, no le sobreviene sino que la constituye» (Derrida, J., “La palabra soplada”, *op. cit.*, pág. 244)

b) Contra la posibilidad de un entendimiento o consenso (temática propicia para comprobar el contraste con la teoría de la acción comunicativa de Habermas y Apel)

«La lógica del entendimiento o del consentimiento hiperbólico presupone un poco de prisa que aquel que se dirige al otro se empeña en ser entendido, leído, comprendido, que se empeña primeramente en dirigirse a *alguno* —y que ese deseo, esa voluntad, esa pulsión, son *simples, simplemente idénticos* a su supuesta esencia. (...) Pero no podemos —ni debemos— excluir, cuando alguien habla, en privado o en público, cuando enseña, publica, predica, ordena, promete o profetiza, informa o comunica, que cierta fuerza en él se esfuerza también en no ser comprendido, aprobado, aceptado en el consenso, no inmediatamente, no plenamente, y en consecuencia, no en la inmediatez y la plenitud de mañana» (*Políticas de la amistad*, *op. cit.* 246)