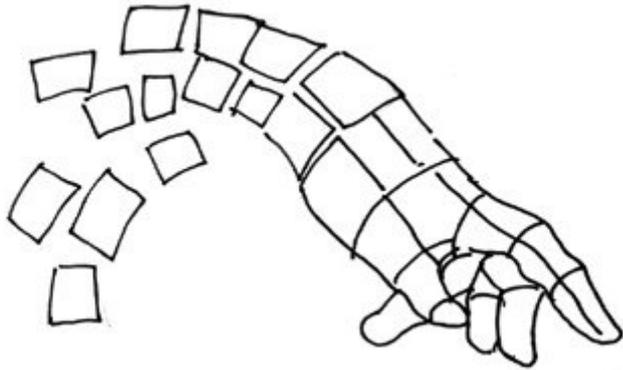


Qué es la Desconstrucción¹

Víctor Alba de la Vega



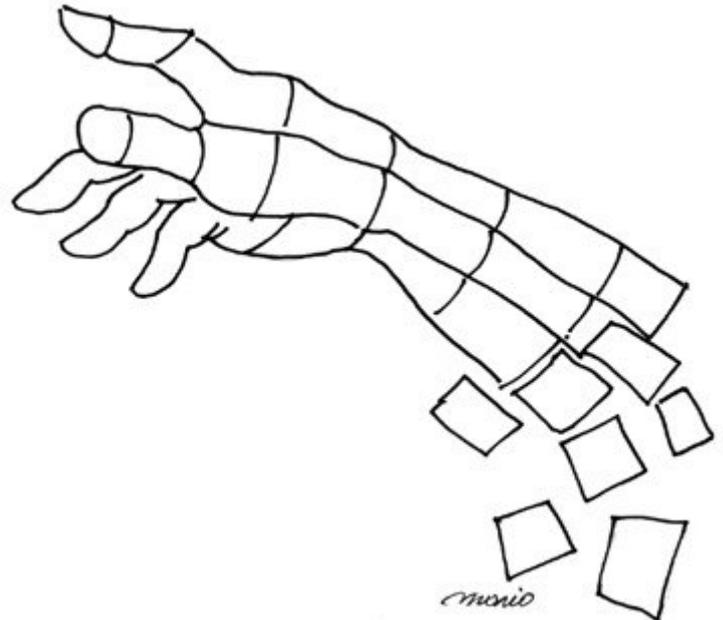
Resumen

Los trabajos de Jacques Derrida han sido

en las últimas décadas el foco de ardientes polémicas. Las recepciones y los alcances de su obra en ámbitos tan dispares como la arquitectura y el derecho, la ética y la literatura, entre otros, hablan de su innegable relevancia. Este artículo elabora una breve descripción de algunos temas y problemas que en esa obra más resaltan, que más críticas han provocado y que más seguidores han conseguido.

I. A lo largo de cuarenta años Jacques Derrida ha publicado más de cincuenta libros. A juicio de algunos comentaristas esa obra tan extensa es una de las más importantes del siglo XX. En ella Derrida atraviesa la historia entera de la filosofía. Más aún, él es un autor que ha trabajado enfáticamente dentro del canon occidental.

Con eso quiero decir que no solamente se ha ocupado de leer a Platón, Kant, Hegel, Husserl o Heidegger, por ejemplo, sino que siempre lo ha hecho rigurosamente. Es decir, que los ha leído al pie de la letra, atendiendo por un lado, a pasajes que a su juicio habían sido descuidados por la tradición –pasajes que por esa razón podríamos llamar marginales– y por otro lado, siempre intentando problematizar de maneras muy originales las interpretaciones más comunes sobre esos autores.



¹ Este texto fue la base para mi defensa de tesis de licenciatura en filosofía. Por las limitaciones de estilo de una presentación de ese tipo, allí fue necesario hablar de la desconstrucción de un modo muy poco deconstructivo, es decir, de un modo más bien general, sin entrar en el detalle de las minuciosas, lentas y complejas argumentaciones que Jacques Derrida elabora alrededor de términos como "différance", "huella", "espaciamento", archiescritura", "pharmakon", etc.. He querido aquí mantener el mismo tono, sin cargar el texto de citas ni de enrevesados argumentos. Una crítica común y, a veces, malintencionada al trabajo de Derrida, es que sus textos son de tal oscuridad que nada claro se puede extraer de ellos. Si no cumpliera otros propósitos, este artículo quisiera al menos mostrar con claridad algunos de los temas y problemas a los que apunta la lectura de los textos de este autor francés. La bibliografía citada es sólo una nimia muestra de la copiosa producción textual que él ha generado.

El resultado de sus lecturas –que casi siempre de manera muy apresurada e ingenua se resume en la palabra "deconstrucción"– ha sido el foco, a la vez, de las acusaciones más irracionales y de las más ingenuas apropiaciones o aceptaciones por parte de otros autores o comentaristas. De hecho, en la literatura sobre Derrida es sencillo distinguir dos bandos claramente opuestos: el de aquellos que lo rechazan tajantemente –llegando a veces a escribir contra él de una manera muy poco filosófica, es decir, principalmente con "argumentaciones" ad hominem– y aquellos que lo siguen incondicional o ciegamente.

Los textos de Derrida son importantes desde muy diversas perspectivas. Son importantísimos en metafísica, en cuanto a una crítica de la metafísica que se construye en Derrida a partir de Nietzsche y de Heidegger; pero también son importantes para la política, la epistemología y la ética. Aquí no es posible desarrollar una explicación de los alcances de tan diversas áreas. Seguiré, sin embargo, lo que me parece que mejor sirve de eje para esbozar una visión general de los intereses de la deconstrucción.

El cuestionamiento de la tradición metafísica occidental llevó a Derrida a una noción y a una práctica de la escritura que son las que, a fin de cuentas, han provocado la mayoría de polémicas que se dan alrededor de su nombre. Podemos, por economía de espacio, referirnos a esa crítica de la metafísica y a esa estrategia de escritura con las palabras "círculo" y "laberinto", respectivamente. Esos dos términos recogen a grandes rasgos los pormenores del diálogo que entabla Derrida con una tradición filosófica que, siguiendo a Nietzsche y a Heidegger, también para él es fundamentalmente platónico-cristiana. Es evidente que esto exige poder identificar en esa tradición algunos rasgos que puedan tomarse como constantes o, mejor, como dominantes. Es a esos rasgos a los que hace referencia la palabra "círculo". El "laberinto", por su parte, hace referencia a las maneras en que Derrida responde a esos rasgos dominantes, a esa circularidad que él encuentra en operación en la mayoría de las propuestas filosóficas –y no sólo filosóficas– que han surgido en Occidente especialmente a partir de Platón, o más específicamente de la lectura cristiana de Platón.

II. Para describir paulatinamente qué entiendo por "círculo" y "laberinto", haré ahora referencia a esa palabra tan citada, tan malentendida, tan cooptada y manipulada, esa respecto de la cual el mismo Derrida lamenta que haya adquirido tan graves proporciones. Me refiero por supuesto a "deconstrucción".

Por cierto que titulé esta intervención "Qué es la deconstrucción", anticipando evidentemente esa pregunta filosóficamente inevitable.

¿Qué es, pues, la deconstrucción?

Según Derrida, la pregunta "qué es" en general ha sido la pregunta dominante en toda nuestra historia. Pero lo más importante es que también ha sido dominante un tipo de respuesta.

Lo que es, se ha dicho, es una presencia. Es la idea, por ejemplo, inmutable y eterna, accesible sólo a un alma purificada; es la cosa sensible, el dato-de-hecho; es la presencia a sí de la consciencia, el cogito; es el ahora puntual del tiempo. En todos esos casos lo que es, es una presencia. El ser como presencia que aún en la fenomenología husserliana aparecía como el "principio de los principios": una presencia pura, una idealidad pura, una presencia a sí del sentido como borradura de la diferencia significante/significado.

Derrida afirma que esa borradura es el sueño y el centro por excelencia de toda la metafísica. Entre otros, el resultado de la lectura deconstructiva que hace Derrida de Husserl es mostrar que el signo es más originario que la presencia, esto es, que el signo es un límite intraspasable para todo intento cognoscitivo. Ese límite quiere decir que la presencia está ya y desde siempre fisurada en el origen. O bien, que no hay para nosotros un antes absoluto del signo en general: una presencia como origen absoluto de la significación. Y si la presencia está ya fisurada o dividida en el origen, porque sólo puede pensarse como presencia en cuanto diferencia con una no-presencia, entonces no hay posibilidad de alcanzar ni el origen ni una identidad pura. El proceso de significación no termina en un último significado —es decir, la presencia pura de la cosa, ya sin significante— y eso es lo mismo que decir que no comienza en un primer significado. La consecuencia es que no hay para nosotros, para nuestro conocimiento, un afuera absoluto de toda relación con signos. Eso es lo que Derrida quiere dar a entender cuando escribe "no hay afuera del texto".

De este modo, si la metafísica pretendía poder responder a la pregunta "qué es" dando por sentado que el signo está precedido por una presencia pura que puede conocerse tal cual, la crítica de Derrida a esta metafísica de la presencia implica que, por el contrario, el signo no está precedido nunca por una presencia pura, sino siempre ya por otros signos. La diferencia significante/significado no puede nunca borrarse en una identidad pura. Tal es el límite de todo conocimiento. Es la ley del lenguaje. Y esa ley dice que lo mismo que nos hace a nosotros posible conocer —el lenguaje, algún lenguaje, o en todo caso, siempre, alguna estructura sígnica— es lo que nos hace imposible conocer el origen del conocimiento, el origen de las cosas, o bien conocer en pureza —sin signos— lo que las cosas en sí mismas son.

Nosotros sólo podemos conocer mediante signos, y de esa condición no hay salida. Que no haya, pues, afuera del texto, no quiere entonces decir que sólo exista texto, o que no exista lo que filosóficamente se ha llamado el "mundo exterior". Quiere decir que sólo podemos hacer referencia a lo que aparentemente no es texto, textualmente, mediante eso que Derrida llama, en general, escritura o, mejor, archiescritura: cualquier encadenamiento de diferencias referenciales que aparecen para nosotros como, desde siempre, parte de un proceso de significación que se difiere espaciotemporalmente en la producción de otras diferencias, sin origen ni final.

En otras palabras, sólo podemos hacer referencia al "mundo exterior" mediante lo que no es él, es decir, mediante algún tipo de texto. Derrida lo explica también diciendo que no hay afuera del contexto o que no hay afuera de la interpretación. No se niega la referencialidad, más bien se la afirma radicalmente: sólo hay, para nosotros, referencialidad, es decir, nunca lo que la metafísica llamaría "la cosa misma": un significado o referente final que no podría ya ocupar la posición de significante.

Las implicaciones que esto tiene en el trabajo de Derrida son múltiples. Aquí sólo me referiré a la más importante: el olvido de que la filosofía también es escritura, incluso que el habla también funciona como una escritura, el olvido, pues, de que es irremediable para nosotros necesitar algún sistema de signos, algún texto, para conocer, ha provocado como rasgo dominante la creencia de que es posible conocerlo todo o, al menos, de que es posible conocer a perfección cómo son las cosas independientemente de nuestro conocimiento.

Pero una vez que se reconoce que no se puede ir más allá del texto en general, la metafísica de la presencia se transforma en un pensamiento de la escritura en general que no sólo tiene implicaciones cognoscitivas sino, como vamos a ver, también éticas.

Todo esto se puede decir aún de otro modo. La desconstrucción es el cuestionamiento radical y masivo de la pregunta "qué es" en todos los lugares y acontecimientos que respondan con una presencia. Por esta razón preguntar "qué es la desconstrucción" supone cuestionar la pregunta "qué es" en general, y partir del hecho de que antes de poder responder hay que preguntar por el signo, pues sólo el signo permite incluso hacer la pregunta "qué es", limitando por consiguiente su respuesta. También es por esto que el trabajo desconstrutivo, además de tener que ser autorreflexivo o autorreferencial -y por eso mismo estar obligado a cuestionar sus propios mecanismos de cuestionamiento en un cuestionamiento sin fin, deviene en análisis hiperbólico.

En efecto, Derrida insiste en diversos textos en que la desconstrucción es siempre, o debe correr siempre el riesgo de ser, un hiperbolismo del análisis. Incluso ha dicho recientemente que es un exceso de filosofía, o una filosofía excesiva. Su trabajo de lectura, dice, es micrológico. Es una cirugía textual que debe hacer incisiones minúsculas en la letra del texto. Por eso se ocupa de lecturas muy particulares, en textos o contextos específicos, haciendo o dando a leer lo que el texto dice a pesar de lo que su autor declara explícitamente. El resultado es un trabajo minucioso y riguroso de lectura y escritura.

III. Aún así, se dirá, ¿qué es la desconstrucción? Siempre será posible intentar definir la desconstrucción. Pero para que la desconstrucción sea, siempre será imposible poder de hecho definirla. Es decir, definirla de una vez para siempre, fijarla como si fuera una cosa, un objeto, un concepto o un método que pudiera simplemente repetirse o aplicarse sin el influjo diferenciador del tiempo, y también de la diferencia espacial o, en general, contextual. Según esta aproximación, la desconstrucción se da o actúa como una insistencia y como una resistencia: una insistencia en lo que resiste ante cualquier instancia de totalización, o bien, de fijación de los sentidos.

Se puede hablar de la desconstrucción –como estoy haciendo ahora–, se puede incluso aventurar una definición de la desconstrucción –como la que acabo de dar–, pero esa definición siempre podrá decirse de otra manera: repetida, será diferente, porque siempre se dirá en otro contexto y ya sólo eso entraña un diferir en el tiempo que produce diferencias contextuales. Por eso en lugar de "la desconstrucción" Derrida prefiere hablar de estrategias desconstrutivas. La estrategia está siempre inscrita en un contexto particular y es ejercida por una fisiología singular.

La desconstrucción habla entonces del cruce irreductible entre lo singular y lo general; de la imposibilidad de elegir definitivamente entre una cosa y la otra. La generalidad se puede expresar, por ejemplo, como lo hice cuando decía de modo general que la desconstrucción es siempre, en algún contexto determinado o singular, aquello que insiste en resistirse a la total sistematización. Se actúa desconstrutivamente cuando se muestra que hay algo incalculable o inapropiable que a la vez provoca el deseo de sistema y lo hace imposible.

De modo que en su forma más general, la estrategia desconstrutiva se refiere a un trabajo que investiga y cuestiona los límites de todo deseo de saber, en todos los casos particulares en que ese deseo se proyecte a futuro como una posible totalidad. Y por supuesto que esa proyección puede ser filosófica, histórica, religiosa, científica, ideológica o política, o bien una mezcla de todos esos aspectos. Pasa siempre, eso sí, por postular un horizonte de acabamiento. Llámesele destino histórico, revelación, providencia, o simplemente progreso hacia una utopía definitiva, en todos los casos supone pensar que el futuro está predeterminado a cerrarse en una totalidad circular de saber, en algún ordenamiento definitivo donde todo esté bajo control.

"Desconstruir" sería entonces, en parte, mostrar que ese sueño de totalidad –que también es el sueño eugenésico de perfección y de pureza, por ejemplo– sólo puede ser un sueño, que es o ha sido una ilusión dominante en Occidente. Y mostrar en cada caso –religioso, científico, político, filosófico, etc.– cómo ese sueño se convierte en algo nocivo, homogeneizante, dogmático, en todo caso algo violento, o peor aún: brutal.

Ahora bien, el círculo es la figura que mejor recoge todos esos sentidos: siempre, partir de un principio y llegar a un final, y todo fundamentado en la presencia de un centro único, una causa incausada o principio de los principios: el ser, Dios, la sustancia, o simplemente una verdad última que pueda ser conocida, eso que en términos de la crítica heideggeriana de la ontoteología sería el fundamento a la vez único y común de todo lo ente.

Esto puede entenderse de un modo cristiano, es decir, lineal, desde la creación ex nihilo y la caída hasta la salvación en Dios en el final de los tiempos; o puede entenderse de un modo más explícitamente circular como vuelta a un idílico estado de paz y perfección entre las comunidades humanas. O bien, de un modo heideggeriano, en la comprensión final del sentido propio del ser, un sentido que para Heidegger se dio en el principio griego de Occidente y al cual habría que volver, circularmente. Y claro que también se podría incluir allí cualquier instancia en la que, inscribiéndose en un discurso supuestamente científico, se llegue a visiones totalizantes del saber; por ejemplo cuando se espera de la ciencia la conformación de una coherencia plena en el conocimiento de la realidad. No es raro –es sólo un caso entre muchos posibles– escuchar aún hoy la creencia de que la tecnociencia –por ejemplo la ingeniería genética– podrá alguna vez curar todas las enfermedades, brindarnos la inmortalidad o crear las condiciones para una existencia mundial perfectamente pacífica y armónica, sin imprevistos. Lo que pide este tipo de visión es, en resumen, una totalidad programada, es decir, un sistema que podría controlar la totalidad de lo real precisamente porque habría conocido esa totalidad. Pero eso sólo sería posible, diría la desconstrucción, inventando la totalidad; y eso es algo que puede querer hacer tanto la religión como la ciencia.

En general, pues, cualquier visión epistemológica, ética o metafísica circular –es decir, que necesite o postule un centro único y absoluto y una totalidad posible– entraña el riesgo de convertirse en totalitarismo. Desconstruir es oponerse activamente a cualquier versión de esas visiones, especialmente en los casos en que ese deseo obstinado de centro o de totalidad esté oculto, y más aún cuando está velado por discursos pretendidamente tolerantes, democráticos, científicos, etc..

Así, lo que se ha dado como rasgo dominante en Occidente, en las filosofías, las religiones y las ciencias de Occidente, es según Derrida una continua sustitución de centro por centro; pero nunca o casi nunca una dislocación del centro en general, es decir, una desestructuración de ese tipo de pensamiento –circular– que necesita de un centro y por ese deseo obstinado lo postula. Esa dislocación y esa desestructuración es la desconstrucción.

Decir "desestructuración" no es casual. Todavía en el estructuralismo veía Derrida una insistencia en el motivo del centro, en la necesidad de que la estructura fuera fija, sólida, y que pudiera conocerse plenamente. Por eso Derrida empieza a publicar haciendo una crítica al estructuralismo. El problema fue que, principalmente en Estados Unidos, se interpretó mayoritariamente que esa crítica implicaba, por parte de Derrida, una negación total de la estructura, es decir, la afirmación de una total falta de estructura en la realidad y en el conocimiento. Nada más lejos de lo que Derrida quería

decir. Lo que proponía era simplemente que las estructuras no son nunca fijas o estables, y que por lo tanto no tienen tampoco un centro fijo. Esa fijación no podría realizarla ni un pensamiento científico ni uno filosófico, pues hay siempre un elemento incalculable, algo inapropiable que escapa a la estabilidad: un excedente ontológico. No es, pues, que no haya estructuras, es que las estructuras siempre ceden. Ese es su juego. Más aún: esa es su ley, y por eso es la ley del juego en el que inevitablemente los seres humanos nos encontramos inmersos.

Esto implica dos cosas inseparables: podemos conocer, Derrida no niega nunca la posibilidad del conocimiento; pero el juego del lenguaje es tal que no podemos jamás conocerlo todo, y ni siquiera conocer nada de modo definitivo. Por eso no hay afuera del texto, o un afuera del juego desde el cual podríamos ver la totalidad del juego. Pero eso no quiere decir que sólo exista texto; quiere decir, al contrario, que lo que no es texto para nosotros no es nada para nosotros, pues es precisamente lo que se resta siempre a todo conocimiento posible: un excedente que ninguna ontología y ninguna ciencia podría apropiarse.

La desconstrucción es también la invitación a aprender a vivir esa especie de trágica "condición humana". Una invitación a inventar modos de vivir con ella.

La figura del laberinto

Uno de esos modos se expresa mediante la figura del laberinto. El círculo sólo ha sido una de las habitaciones del laberinto. Esa habitación, ese círculo, sólo ha sido la autorrepresentación de la metafísica: una ilusión o, si se quiere, sólo un deseo. Y ese círculo se desvanece cuando se ve que no hay afuera del texto y que, en lugar del círculo, habitamos un laberinto. Eso no implica que se le pone así fin a la filosofía. Más bien al contrario: no se puede salir de la filosofía, si es que entendemos por ella la posibilidad siempre abierta de seguir conociendo, y a la vez la imposibilidad de conocerlo todo. Se trata entonces de pensar y hacer la filosofía de otra manera, una que no deba ya rendir tributo al deseo de círculo, de cierre, de fundamento último o de totalización.

No se cierra, pues, el círculo, más bien se muestra que es imposible cerrarlo. Los límites de todo saber no forman una circunferencia y no presuponen una totalidad. Los límites atraviesan el saber. Y la figura que mejor sirve para nombrar algo cuyos límites lo atraviesan sin formar un perímetro determinado, es el laberinto.

Imaginémonos que estamos dentro de un laberinto, y que desde siempre hemos estado allí. Desde dentro no es posible conocer su contorno, su figura exterior. Ni siquiera es posible –y esto es quizá lo más importante– saber si lo tiene. Siguiendo a Derrida, habría que decir que es así como vivimos y conocemos, que así es la estructura siempre móvil de los textos y del conocimiento. Pero entonces asumir que vivimos en un laberinto implica crear modos de vida muy diferentes de los que creamos a partir de los modos de pensamiento circular. Esa transformación vital, relacional, ética en general, es hacia lo que apunta esta transformación de la metafísica en pensamiento de la escritura.

La crítica se convierte así en la necesidad de una ética que ninguna metafísica y ninguna ciencia han podido todavía pensar, y que no han sabido siquiera que tenían que pensarla porque no habían reconocido con radicalidad las implicaciones de que no haya, para nosotros, afuera del texto. Lo contrario –afirmar que hay para nosotros afuera del texto– es más bien una posición nihilista: entranña perder la cosa allí donde supuestamente se la afirma, al creer que de algún modo en las palabras, o en general

en nuestras representaciones, están las cosas, o que las palabras se identifican con las cosas o que podemos poseerlas.

De modo que en lugar de negar las cosas, el "no hay afuera del texto" más bien las afirma en su extrañeza, en la imposibilidad de apropiárnoslas de modo absoluto, en su "mismidad". Afirmar este "no afuera" es afirmar que algo será siempre inapropiable para nuestro conocimiento y nuestro posible dominio sobre lo ente; es una actitud ética respecto del mundo y los otros, es una modestia cognoscitiva que puede hacer del mundo y de las relaciones algo menos violento y menos destructivo.

La perspectiva ética

Antes de apuntar algunos rasgos de la perspectiva ética de la deconstrucción, aprovecho esto que acabo de decir para señalar de pasada algunas de las relaciones que para Derrida se dan entre filosofía y literatura.

Según Derrida, la filosofía se caracteriza por una especie de deseo de sistema, de búsqueda de la sistematización en cuanto ordenamiento coherente, totalmente formalizable, de todos los contenidos posibles del saber. Sin embargo, para él, los filósofos sólo han podido desear el sistema y buscarlo mediante la represión –o puesta fuera de juego– de algún elemento no sistemático y no sistematizable. Esa represión se manifiesta mediante la decisión de postular un centro o una presencia. Esas decisiones, esas formas en que se detiene el afán de coherencia, son las que buscan en los textos las lecturas deconstruccionistas. Si la filosofía fuera consecuente consigo misma, con su propia lógica, toparía siempre con algún elemento que no podrá ordenar o integrar.

Siempre habrá algo que se resta al sistema; algo disfuncional, no sistematizable, que a la vez hace desear el sistema y hace imposible cerrarlo. Pero en filosofía las dos cosas son inseparables, esto es, la imposibilidad de cerrar el sistema y el deseo de hacerlo. Por eso, en la deconstrucción es un exceso de filosofía, un excesivo afán de coherencia, lo que hace que la filosofía se vuelque contra lo sistemático.

Esto se podría decir de otra manera: ninguna proposición podría dar cuenta de la totalidad de un campo de proposiciones, sin que a su vez haga falta otra proposición externa para dar cuenta del nuevo campo total de proposiciones que incluiría a la anterior, y así sucesivamente. En términos dialécticos, eso querría decir que hay siempre un elemento que no podría jamás ser integrado en un grupo o una serie; y eso mostraría, según Derrida, que hay un tipo de diferencia no-oposicional que, precisamente por no serlo, escapa del ámbito de la dialéctica, y no, por supuesto, por oponerse a la dialéctica sino precisamente porque escapa de su sistematización. Por esta razón la deconstrucción no parte en Derrida de una simple oposición a Hegel, sino de mostrar la insuficiencia de la dialéctica para dar cuenta del trabajo de ese excedente ontológico que escapará siempre, dada nuestra condición textual de conocimiento, de toda filosofía y de todo esfuerzo cognoscitivo.

Es por esta insistencia filosófica –es decir, coherente, consecuente con el afán de sistematización– en mostrar que algo se resiste siempre a la sistematización, que Derrida afirma que la deconstrucción es un exceso de filosofía: algo que saca a la filosofía de su afán sistemático y la abre a los elementos no sistemáticos que la hacen posible y la atraviesan a pesar de todo su deseo de reprimirlos.

Pero entonces eso que se resiste, ese exceso de la filosofía, ya no es algo filosófico en sí mismo. Es algo literario. La literatura es así en Derrida algo que no es fácil de

definir, precisamente porque escapa al régimen filosófico de las definiciones. Y sin embargo, se puede decir de ella que actúa siempre como expresión de esos elementos no sistematizables del todo que arremeten contra la formalización del lenguaje filosófico. Esto hace que en Derrida la literatura siempre esté asociada con cierta experiencia de lo autobiográfico, pues es justamente algo así como una singularidad fisiológica que no puede decirse tal cual en el lenguaje, lo que se resiste a la sistematización, o bien el modo en que mejor se muestra esa resistencia.

En realidad las cosas son aún más complejas. Según Derrida ese rasgo literario, eso que para él está siempre ligado a lo idiomático, al cuerpo de los lenguajes naturales y también al cuerpo de quien habla, actúa también en la filosofía. No es sino por eso que se pueden leer los textos filosóficos hasta encontrar también en ellos esos elementos que resisten todo intento de formalización o de sistematización. Y no es sino por eso que también en lo que corrientemente se llama literatura, aparece por doquier el intento de dar visiones coherentes de las cosas –de algún modo, intentos de sistematizar la realidad–. También por eso para Derrida la literatura no es simplemente la poesía o la novela, ningún género en particular, sino cualquier instancia donde ese proceso de arremeter contra los límites lógicos o sistemáticos del lenguaje aparece con mayor fuerza. Cuando Derrida habla de literatura, por estas razones, no se refiere en general al género poético o novelístico, sino a Mallarmé, a Joyce, a Beckett o a otros autores semejantes.

Esto hace que, en general, no se puedan hacer iguales la filosofía y la literatura, pero tampoco radicalmente diferentes. Por un lado, hay filosofía en la literatura y literatura en la filosofía. Ambas son géneros de escritura, están ya de todos modos entremezcladas en cuanto escritura, y por eso mismo ambas están sujetas a las condiciones que impone la escritura en general, tales como las que ya he mencionado. Pero por otro lado, esto no impide que haya entre ellas importantes diferencias, como el deseo de sistema y la resistencia al sistema.

Lo importante es que no hay por qué elegir entre una y otra, ni siquiera al escribir. Ambas son útiles por diversos motivos. El afán de orden y claridad sistemática es importante; pero también es igualmente importante arremeter contra cualquier intento de institucionalización de cualesquiera órdenes que puedan formalizarse. Filosofía y literatura guardan entre sí una especie de mutua vigilancia y mutuo enriquecimiento; y eso sólo se hace nocivo cuando se pretende elegir dogmáticamente cualquiera de ellas por encima de la otra.

El sueño de Derrida, eso sí, es el de una escritura que no sería ya ni filosofía ni literatura, pero que guardaría la memoria de la filosofía y la literatura. Esa escritura haría irreductiblemente permeables las fronteras entre una y otra. Y quizá, por qué no, también entre ciencia y literatura.

En todo caso, el interés de Derrida, en su exceso de filosofía, por la literatura, reside también en ese contenido singularmente autobiográfico de lo literario. Precisamente porque la resistencia al sistema, lo inapropiable o lo incalculable, es en primer término lo inapropiable de cada uno. También el otro, y uno mismo como otro, es un excedente de toda ontología. La singularidad de cada uno, y por lo tanto de cada otro, es inapropiable. Se resiste al sistema. Y eso se manifiesta mejor en la literatura que en la filosofía, precisamente porque la filosofía es la sistematización de la pregunta qué, y la literatura más bien la no sistematización de la pregunta quién. De nuevo la desconstrucción se vuelca hacia la ética. Por eso la pregunta más importante para él, dice Derrida, no es "qué" sino "quién". Y lo que a él, sin descuidar el rigor y la especificidad filosófica, más le interesa mostrar, es la imposibilidad de reducir la

pregunta quién a la pregunta qué. En resumidas cuentas, es por eso que su filosofía, en su exceso, no puede evitar entrelazarse con lo literario.



Y lo que interesa en ese cruce es la apertura del porvenir a que el otro pueda seguir siendo siempre absolutamente otro. Es para eso para lo que no existe aún una ética, una que debería entonces crearse en el cruce de lo filosófico y lo literario. Esto no sería sino otra manera de romper el círculo y aprender a vivir en el laberinto. Si, desde Platón, la metafísica excluyó la poesía porque, se suponía, la poesía impedía el saber puro, hoy diríamos que el afán de saber puro excluye al otro en cuanto otro. Los poetas, que al menos –y no es poco– eso enseñan, deben volver a la ciudad y ser recibidos con todas las puertas abiertas.

Así se resume en una imagen lo que para la desconstrucción supone la conversión de la metafísica en escritura, y de la escritura en una ética hospitalaria al otro y al porvenir que aún no sabemos plantear.

La ley del laberinto

La ley del laberinto es pues que no hay afuera del texto. Y esto implica necesariamente que vamos y volvemos sobre los mismos temas, de maneras diferentes. El laberinto no tiene fin ni centro. Y por eso, en cuanto figura y condición del conocimiento humano, deja siempre abierto el porvenir a cualquier otra cosa que

no podamos prever ni sistematizar, que no podamos predeterminedar ni controlar. Ese porvenir siempre abierto a lo incalculable implica que no nos condenamos ni a convertirnos en máquinas, ni a dejar de ser del todo: las cuales eran las dos posibilidades extremas del modo de ser y pensar circular.

La afirmación de este límite, de esto incalculable e inapropiable, es para Derrida la única promesa que hay que guardar. Hay que prometer que el por-venir siempre quedará abierto a lo previamente incalculable. En términos políticos, es la promesa de la democracia; ésta debe prometer siempre la posibilidad de la divergencia y la resistencia, la posibilidad de la diferencia radical. Siempre. Si la democracia creyera alguna vez llegar a un estado ideal, en ese momento dejaría de ser democracia y se convertiría en totalitarismo. Si en algún momento creyéramos que algún modelo económico, que algunas estrategias jurídicas, por ejemplo, son ya las mejores y no pueden siquiera cuestionarse, en ese momento se acabaría la democracia y se cerraría el porvenir. La promesa de la democracia no puede cumplirse, pues de hacerlo se autorrefutaría inmediatamente.

Vemos que, en consecuencia, la desconstrucción abarca ámbitos epistemológicos, políticos y éticos. Desconstruir es afirmar la radical extrañeza de lo que está por venir. Desconstruir es prometer que siempre algo, otra cosa, podrá venir. Y entonces el laberinto implica que tenemos que trabajar desconstruictivamente en todos los registros en que amenace alguna forma del deseo de totalidad, de exclusión, de pureza; trabajar para que no se crea cumplida esa totalidad, esa pureza, una política perfecta... Es decir, para que siempre algo totalmente otro pueda ser inventado o simplemente recibido. Y no sólo algo otro, sino también el otro.

Para Derrida el otro es siempre absolutamente otro. Por eso, así como no puedo apropiarme de la totalidad del sentido o del saber, tampoco puedo apropiarme de lo que otro es, tanto como ni siquiera puedo apropiarme con plenitud de lo que yo soy. Por eso, y dado que la desconstrucción siempre podrá decirse de otro modo, también sería posible definirla como sigue: la desconstrucción es ocuparse del rostro del otro; y entre uno y otro aprender a vivir con ternura la tragedia que a la vez e irreductiblemente los une y los separa.

Es que el rostro del otro se ofrece siempre como evidencia de lo incalculable e inapropiable en general. También frente al otro el lenguaje encuentra su límite. Aún el lenguaje que digo mío, lo que fácilmente se llama la lengua materna, es siempre ya de otro; a la inversa, el otro aparece como eso que ninguna lengua, y por lo tanto ningún tipo de conocimiento, podrá apropiarse. El peso de la desconstrucción recae así en un asunto ético. Pero ético en un sentido más kantiano, es decir, más imperativo, o más carente de contenidos específicos, que en el sentido de una ética normativa. El ego, el yo, se estructura mediante una alteridad dentro de sí mismo que se hace manifiesta frente al otro, por el hecho de que antes del ego está ya ahí, siempre, el otro. El otro está en uno antes que uno mismo, y eso hace a la vez imposible identificarse uno mismo como un yo fijo y definitivo, y poder alguna vez asimilarse a otro o apropiarse de lo que cualquier otro es. Derrida dice que este es el único imperativo categórico que afirmaría la desconstrucción: el otro es absolutamente otro y hay que respetarlo como tal, es decir, precisamente, en ausencia del "como tal", y hay que inventar formas de amistad y de comunidad que hagan caso de ese imperativo. Sólo eso aseguraría que el porvenir no se cierre y no encuentre límites absolutos o totalitarios. Lo que así está proponiendo Derrida es la necesidad de crear modos de evitar, siempre, cualquier impulso mesiánico, dogmático, fundamentalista o totalitario en todas las áreas del saber y del hacer humanos.

Dicho de otro modo, lo que hay que inventar son formas menos violentas de convivir trágicamente; de asumir la impenetrabilidad del otro, de la otra raza, de la otra cultura, de lo que aún no conocemos. Hay que trabajar prioritariamente no ya para conocer y hacer, simplemente porque es posible, sino, prioritariamente, para crear nuevas formas de hospitalidad y de amistad. En general, hay que inventar formas de comunidad que no hagan caso omiso de lo siguiente: puedo conocer al otro pero nunca conocerlo plenamente; puedo comunicarme con el otro pero nunca comunicarme plenamente. El otro no será jamás idéntico a mí. Es en este sentido que la desconstrucción es una especie de experiencia trágica. Pero no sabemos aún vivir en la tragedia de la imposible identificación, o lo que es igual, de la imposible apropiación.

Y dado que el mismo Derrida es el primero en reconocer que él no ha inventado estos nuevos modos de convivir, la desconstrucción opera entonces como un conjunto de prolegómenos a una ética posible que, sin embargo, pasa a veces, hoy, por ser algo imposible. La desconstrucción, dice Derrida elípticamente, es por eso una experiencia de lo imposible. Si antes, de una u otra forma, y de maneras casi siempre veladas, se creía posible conocerlo todo y dominarlo todo, hoy se sabe imposible esa finalidad apocalíptica y lo que queda entonces por hacer es aprender a vivir éticamente esa imposibilidad. Eso sería lo que aún no hemos inventado.

Esta invención podría empezar, quizá, por asumir que yo me debo al otro, que cada uno se debe al otro. Mi ego sólo es mío porque me lo da el otro. Eso podría provocar eventualmente una nueva idea y práctica de la propiedad, de lo propio en sus dos sentidos: precisamente el del sentido propio, considerado siempre como identidad pura; y el sentido de propiedad en cuanto algo que es mío, de lo que soy dueño. Por eso el otro es el caso privilegiado por Derrida para hablar de expropiación y ya no de apropiación. La expropiación se refiere, entre otras cosas, a que la prioridad humana debe pasar de lo cognoscitivo a lo ético: a la relación entre unos y otros.

En Derrida esta temática se traduce en un tratamiento del don. En los términos más breves posibles, se podría decir simplemente que el don es también algo que rompe el círculo económico. El círculo del deseo de apropiación, de retribución, o en términos cristianos: de revelación y de salvación. Lo que hay que inventar es pues un dar que esté más allá del deseo de retribución e incluso más allá del deber. Hay que aprender a dar sin vuelta, sin cierre circular, sin cierre económico. Si simplemente se da, así como se nos da el tiempo, que sin ser nada específico deja que todo sea, se asegura la apertura infinible del porvenir. Las problemáticas metafísica y ética quedan así entrelazadas.

Una aseveración personal

Terminaré –a pesar de que quizá pueda este gesto parecer muy poco filosófico– con una aseveración personal que no por eso deja de estar inscrita en el contexto de los textos de Jacques Derrida. Según él, de todos modos, sería tan imposible decir algo absolutamente personal, dado que con sólo decir ya participo de un lenguaje que no es mío, como es imposible decir algo absolutamente impersonal, dado que, también, es imposible en cualquier lenguaje decir algo universal o abstracto a un grado tal que no esté de algún modo inscrito en una fisiología y en un contexto singulares, precisamente el de aquel que lo enuncia.

Esta aseveración que, aún si no es totalmente personal yo firmaré como mía, es más bien una pregunta.

Si no soy dueño ni siquiera de mí, ¿cómo puedo ser yo dueño de cualquier otra cosa?

Esa simple pregunta, llevada a sus extremos –y una posible elaboración de sus consecuencias sería todo lo que yo he dicho, hoy, aquí– podría recoger en su misma simpleza los alcances de lo que la palabra "deconstrucción" quiere contener, y precisamente para que siempre pueda contener otra cosa. Lo que otro podría y debe poder decir.

Digo, pues, y con esto cierro esta intervención de un modo que favorezca seguir ahondando en el laberinto, que el precio de la libertad, del porvenir y de la alegría, y también el precio del saber, es asumir trágicamente que no hay edén posible... ni religioso ni científico, ni dado ni construido. No hay futuro perfecto y ni siquiera es cierto que por sí mismo el tiempo futuro siempre será mejor. Así como, al revés, tampoco es cierto que en el pasado hubo un tiempo mejor, idílico, que podría ser recuperado.

Quizá sea esto lo inaudito y lo monstruoso que Derrida dice querer pensar y decir. Y si no hay una retribución providencial o una justicia divina, no queda más que darse a una justicia que habría que hacer y rehacer sin descanso. La justicia, dice Derrida, es lo indesconstructible, y por serlo es precisamente lo que permite que se pueda siempre deconstruir más y en cualquier contexto, es decir, en todas partes donde una deconstrucción pueda abrir el espacio y el tiempo a la recepción del otro sin que eso implique asimilarlo, determinarlo y fijarlo a él, junto con uno, en un espacio y un tiempo cerrados al porvenir, cerrados a la diferencia, es decir, en el brutal estado que entraña cualquier totalitarismo o fundamentalismo.

Si la deconstrucción propone algo inaudito, es dar sin esperar nada a cambio, nada, ni siquiera, como en el cristianismo, la promesa de la salvación. Nosotros no podemos ser salvados. Y sólo bajo el reconocimiento de esa condición podríamos aprender a vivir una amistad y una hospitalidad aún sin nombres, es decir, que aún no existen.

Si hay que asumir aquella tragedia, lo que queda por decidir –y siempre habrá que decidirlo, una y otra vez– sería asumirla con ternura. Y la ternura es la victoria sobre el ego y ese impulso siempre de algún modo egocéntrico de totalizar el saber, de controlar y totalizar el control, de apropiarse y apropiarse totalmente. Cuando se rompe el círculo de la apropiación se empieza a vivir con ternura. Entonces una amistad y una hospitalidad aún sin nombres empiezan a hacerse posibles.

De eso también habla y para eso trabaja la deconstrucción.

Bibliografía

Alba de la Vega, V. (2002) Un círculo y otro laberinto. Metafísica y escritura entre Derrida y Platón. Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad de Costa Rica.

Behler, E. (1991) *Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche*. Trad. de Steven Taubeneck. Stanford: Stanford University Press.

Burke, S. (1998) *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Clark, T. (1995) *Derrida, Heidegger, Blanchot. Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Culler, J. (1994) *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Derrida, J., & Anne Dufourmantelle. (2000) *La Hospitalidad*. Trad. de Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de la flor.

Derrida, J. (Con Maurizio Ferraris). (2001) *A taste for the secret*. Trad. de Giacomo Donis. Cambridge, UK: Polity Press.

_____. (1999) *No escribo sin luz artificial*. Trad. de Rosario Ibañes y María José Pozo. Valladolid: cuatro. ediciones.

_____. (1998a) *Espectros de Marx*. Trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.

_____. (1998b) *Políticas de la amistad, seguido de El Oído de Heidegger*. Trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid: Trotta.

_____. (1997a) *Cómo no hablar, y otros textos*. Barcelona: Proyecto A Ediciones.

_____. (1997b) *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona: Paidós.

_____. (1997c) *La diseminación*. Trad. de José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos.

_____. (1997d) *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Trad. de Manuel Arranz Lázaro. Valencia: Pre-textos.

_____. (1997e) *Fuerza de ley: El "fundamento místico de la autoridad"*. Trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver. Madrid: Tecnos.

_____. (1997f) *El monolingüismo del otro*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial.

_____. (1997g) *El tiempo de una tesis: Desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Traducciones de P. Peñalver, C. de Peretti y B. Mazzoldi. Barcelona: Proyecto A Ediciones.

_____. (1996) *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* Trad. de Julián Mateo Ballorca. Valladolid: cuatro. ediciones, 1996.

_____. (1995a) *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Trad. de Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós.

_____. (1995b) *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Trad. del Grupo Decontra. Barcelona: Paidós.

_____. (1995c) *La voz y el fenómeno*. Trad. de P. Peñalver. Valencia: Pre-textos.

_____. (1994) *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Trad. de Ana María Palos. México: Siglo veintiuno editores.

_____. (1992a) *Acts of Literature*. Editado por Derek Attridge. New York & Londres: Routledge.

_____. (1992b) *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona: Ediciones del Serbal.

_____. (1989a) *La escritura y la diferencia*. Trad. de P. Peñalver. Barcelona: Anthropos.

_____. (1989b) *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

_____. (1977) *Posiciones*. Trad. de M. Arranz. Valencia: Pre-textos.

_____. (1971) *De la gramatología*. Trad. de O. del Barco y C. Ceretti. Buenos Aires. Siglo veintiuno editores.

Descombes, V. (1988) *Lo mismo y lo otro: Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Trad. de Elena Benarroch. Madrid: Cátedra.

Edmundson, M. (1995) *Literature Against Philosophy, Plato to Derrida. A Defence of Poetry*. Cambridge University Press.

Forrester, J. (1997) *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gasché, R. (1994) *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Lucy, N. (1997) *Postmodern Literary Theory*. Oxford: Blackwell Publishers.

_____. (1995) *Debating Derrida*. Melbourne University Press.

Macaya, E. (1992) *Cuando estalla el silencio*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Norris, C. (1997) *Against Relativism. Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*. Oxford & Massachusetts: Blackwell Publishers.

_____. (1987) *Derrida*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Peñalver, P. (1990) *Desconstrucción. Escritura y filosofía*. Barcelona: Montesinos.

Peretti della Rocca, C. de. (1989) *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos.

Staten, H. (1984) *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln: University of Nebraska Press.