

## ¿Cómo no derivar? Creencia y denegación en Jacques Derrida

CATHERINE MALABOU

**Resumen:** La autora propone una explicación y una contextualización de la insistencia del problema de la fe en los últimos textos de Jacques Derrida. Analiza, en particular, la lógica de la relación entre fe y denegación, y la bipolaridad de la religión, o de sus dos «fuentes» (tensión entre religión determinada y religión como ocasión de lo completamente otro). Se sitúa, en fin, en ese contexto, las dificultades del concepto de «derivación», en relación con las exigencias de un pensamiento de la huella que ha desconstruido el concepto de origen.

**Palabras clave:** Derrida, fe, denegación, religión, ocasión, deriva.

**Resumé:** L'auteur propose une explication et une contextualisation de l'insistance du problème de la foi dans les derniers textes de Jacques Derrida. On analyse, en special, la logique du rapport foi-dénégation, et la bipolarité de la religion (entre religion déterminée, et chance du tout autre). On situe, en fin, en ce contexte, quelques difficultés du concept de «derivation», devant les exigences d'une pensée de la trace.

**Mots clés:** Derrida, foi, dénégation, religion, chance, derive.

Si bien resulta evidentemente ilegítimo distinguir «épocas» en la obra de Derrida, hay que reconocer en ella sin embargo, como lo pide ya la amplitud de esta obra, diferencias de acento que renuevan la cuestión al replantearla una y otra vez. Desde hace aproximadamente diez años, los motivos de la creencia o de la fe, de la religión, de la promesa, de lo «mesiánico» finalmente, insisten de manera acuciante en los textos, esclareciendo a una luz nueva la problemática de la huella. Obras como *Circonfesión*<sup>1</sup>, *Espectros de Marx*<sup>2</sup>, *Khôra*<sup>3</sup>, «Fe y saber»<sup>4</sup>, por no citar más que ésas, son los testigos más elocuentes de ese privilegio atribuido al «vocablo de lo creído»<sup>5</sup>.

Es imposible, en el marco de un artículo, intentar dar razón de esta insistencia, justificarla, o bosquejar su génesis. Me contentaré con subrayar uno de sus rasgos señalados: el lazo que Derrida establece entre la *creencia* y la *denegación*.

La orientación nueva de su planteamiento de la cuestión lleva necesariamente a Derrida a perseguir su explicación con lo que se ha convenido en llamar la «teología negativa». En efecto, un pensamiento destructivo de la creencia, ¿no requiere, como su condición de posibilidad, la ela-

1 *Circonfession*, in Geoffrey Bennington et Jacques Derrida. *Jacques Derrida*, Paris, Le Seuil, 1991.

2 *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

3 *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

4 «Foi et savoir. Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison», in Gianni Vattimo et Jacques Derrida, *La Religion*, Paris, Le Seuil, 1996. Trad. esp. Cristina Peretti y Paco Vidarte, *La religión*, PPC, Madrid, 1996.

5 Primeras palabras de *Circonfession*, p. 7.

boración de una nueva forma de discurso «apofático»? El texto *¿Cómo no hablar?* se propone precisamente la tarea de instruir esa cuestión. Derrida recuerda que «la teología negativa consiste en considerar que todo predicado, incluso todo lenguaje predicativo, resulta inadecuado a la esencia, en realidad a la hiperesencialidad de Dios y que, por consiguiente, sólo una atribución negativa («apofática») puede pretender aproximarse a Dios»<sup>6</sup>. Ahora bien, puesto que es claro que la desconstrucción «parece recurrir de manera insistente y regular a esta retórica de la determinación negativa, multiplicando sin fin las puestas en guardia y las advertencias apofáticas: esto, que se llama X (por ejemplo el texto, la escritura, la huella, la diferencia, el himen, el suplemento, el fármakon, el parergon, etc.) no «es» ni esto ni aquello, ni sensible ni inteligible, ni positivo ni negativo, ni dentro ni fuera, ni superior ni inferior, ni activo ni pasivo, ni presente ni ausente, ni siquiera neutro (...)»<sup>7</sup>, es realmente preciso que Derrida se explique sobre esa proximidad que, sin ser una pura apariencia, debe sin embargo ser aclarada como máscara de una diferencia irreductible.

No es mi objetivo aquí entrar en el centro de ese debate, sino tan sólo examinar uno de sus términos. Derrida reconoce realmente la necesidad de un cierto recurso a la apófasis, es decir, a una modalidad de lo negativo, para hablar de la fe... y para hablar pura y simplemente si es verdad que todo acto de habla sólo es posible a partir de un crédito, de una alianza, que unen al que habla y al que escucha. Pero lejos de acusar el defecto del discurso en relación a lo que designa (la esencia o la hiperesencialidad), esta modalidad de lo negativo (no es esto, ni aquello, etc.) constituye por el contrario el horizonte insuperable de la discursividad.

¿De qué modalidad se trata? Derrida pone en claro el hecho de que toda afirmación, toda posición, *puesto que proceden de una creencia originaria*, están siempre cogidos en los repliegues de una lógica de la *denegación*. Es, pues, la relación estrecha que existe entre creencia y denegación, lo que Derrida, a título de un análisis de la fe, se propone como tarea de pensamiento.

Comencemos por precisar el lazo que aproxima inmediatamente creencia y denegación la una a la otra. Creer en algo viene a ser siempre tener ese algo por indenegable. A la inversa, la afirmación de lo indenegable implica siempre un acto de fe. Lo indenegable y lo creído tienen que ver con lo posible. Creer es creer que es posible. Pero ¿qué es decir que una posibilidad es indenegable? En *«Fe y saber»*, Derrida responde: «No se la puede denegar, eso quiere decir que, como mucho, se la puede denegar»<sup>8</sup>. Lo cual significa siempre al mismo tiempo que no cabe *más que* denegarla. Toda afirmación de lo indenegable, en la medida en que supone, para expresarse, una forma de la negación —no se la puede denegar—, es siempre ella misma una denegación: decir que una posibilidad es indenegable es «otra manera de decir que no se puede evitar denegarla: no cabe *más que* denegarla (...)»<sup>9</sup>. O incluso: «No puede haber más que denegación para eso indenegable»<sup>10</sup>.

Esta ineludible lógica de la denegación vale claro está para toda creencia determinada, para tal o cual acto de fe, religioso en particular. Pero todos los casos particulares proceden de una condición que se podría llamar trascendental: afirmar el carácter indenegable de una posibilidad, cualquiera que sea, equivale a postular necesariamente que esta posibilidad es susceptible de dejar en reserva una llegada, es susceptible, no de realizarse propiamente hablando, sino de constituir acon-

6 «*Comment ne pas parler?*», in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, p. 536. (Trad. esp. *Cómo no hablar*, p. 13, Proyecto a Ediciones, Barcelona, 1997). Acerca de la dificultad, o incluso la imposibilidad de hablar de *una* o de *la* teología negativa, ver especialmente las pp. 535, 536.

7 *Ibid.*

8 «*Fe y saber*», p. 93.

9 «*Comment ne pas parler*», p. 561.

10 *Ibid.*, p. 549.

tecimiento. Creer es siempre creer en el advenir, en el porvenir; tal es el fundamento de todo mesianismo. Una verdadera creencia en el porvenir es una creencia en lo otro, en lo otro entendido como completamente otro. Que lo completamente otro pueda venir: esto es lo indenegable. Completamente otro significa otra cosa que lo que ha llegado ya, otra cosa que lo que ha tenido lugar ya, otra cosa que aquello que cabría esperar. A eso completamente otro Derrida le da el nombre de «arribante absoluto».

Lo completamente otro remite así a la posibilidad de un *comienzo* completamente diferente. El creer —y éste es realmente el horizonte de la fe— encierra siempre la fe en *otra fuente*: que todo haya podido ser otra cosa, que todo haya podido producirse de otro modo. Posibilidad de otra historia. Posibilidad de lo que Derrida, en *Demeure, Athènes*, titula «la otra oportunidad». Ese texto evoca la muerte de Sócrates, «la manera en que ese pobre Sócrates, entre el veredicto y el paso de los veleros a lo largo del cabo Sunion, ha creído que, al no salvarse, se salvaba y salvaba en él, en el mismo instante, la filosofía (...), mientras que, insisto en creerlo (dice Derrida), la filosofía podía tener otra oportunidad»<sup>11</sup>.

«Persisto en creerlo, la filosofía podía tener otra oportunidad», éste es el ejemplo tipo de una afirmación de lo indenegable, tal es el ejemplo tipo de un enunciado de creencia. Sócrates habría podido evadirse, puede uno creerlo, es indenegable. La filosofía habría podido entonces tener otra oportunidad, otro destino. Se lo puede uno creer, no cabe otra cosa que creerlo. No cabe (más que) denegarlo. La denegación nace en ese lugar extraño donde tiembla el concepto mismo de nacimiento, en el temblor que suscita la cuestión vertiginosa, que no puede dejar de obsesionar toda tradición, toda historia, toda génesis, todo encadenamiento de hechos: *¿y si hubiese tenido lugar otra cosa, algo completamente diferente, algo inaudito, absolutamente diferente de todo lo que ha ocurrido? Cuestión que al mismo tiempo se abre al porvenir: ¿y si algo diferente, lo completamente otro, la otra oportunidad, la otra posibilidad fuese susceptible de advenir? No se puede saber. No se puede decir cuál habría podido ser o cuál podrá ser la otra oportunidad de la filosofía por ejemplo. Pero no cabe tampoco no preguntarse por esa oportunidad, en dirección a esa oportunidad, a partir de ella quizá. La denegación está ahí, retirada-dada, en la manera como esa pregunta resuena inevitablemente, como una sollicitación irreductible del pensamiento por él mismo, en la manera como esa pregunta resuena sin que pueda plantearse. La cuestión del origen completamente diferente es una cuestión que insiste, que socava, desborda el acontecimiento efectivo, que superpone a éste un añadido de posibilidad, insiste repitiéndose, repitiéndose que no puede plantearse. Inevitable como cuestión, imposible como cuestión, necesaria como cuestión. La denegación nombraría ese sí y ese no en cuestión en la cuestión.*

Derrida saca la denegación, por una parte, del corpus de la teología negativa, por otra parte, del corpus del psicoanálisis, para enlazarla con la inmensa interrogación que aquella economiza, o más bien, por hablar como él, que aquella «aneconomiza»: *la cuestión del origen completamente diferente*. La denegación, cuyos efectos, giros, modalidades, son múltiples, estaría regida por un motivo fundamental: *la otra posibilidad, lo otro de la necesidad, la otra necesidad*.

La otra oportunidad es indenegable. Es a ese título como cabe darle crédito, como se le debe dar crédito. Sería quizá esta imposibilidad de remontarse más arriba, más lejos que la denegación, esta imposibilidad de saturar o de suturar su origen mediante una instancia que, aun haciéndola posible, no cedería a ella, sería quizá esa imposibilidad de remontarse al origen, lo que liberaría, *negativa-*

11 *Demeure, Athènes. Nous nous devons à la mort*, in *Athènes à l'ombre de l'acropole*, fotografías de Jean François Bonhomme, ed. Olkos. Athènes, 1996, p. 61.

mente, el crédito en el origen completamente diferente, en el que no cabe otra cosa que creer. El secreto de la otra oportunidad sella la alianza indisoluble de la fe y la denegación.

La obra de Derrida en su conjunto puede leerse como la tentativa más escrupulosa, al mismo tiempo que la más audaz, de legitimar la cuestión de la otra oportunidad: el derecho a esa cuestión reside en su carácter indenegable. Ese tema está presente desde los primeros textos, como lo atestigua, en particular, el comentario del pensamiento de Lévinas en «Violencia y metafísica». Derrida reconoce como indenegable el «sueño» levinasiano de una desposesión, de una desmotivación de la tradición filosófica, en nombre de lo otro de lo griego, de lo otro de la fuente griega y de su reappropriación alemana. «Violencia y metafísica» caracteriza a eso otro como «afecto ultra-lógica de la palabra»: «Interpelación de lo Griego por lo no-Griego desde el fondo de un silencio, de un afecto ultralógico de la palabra, de una cuestión que sólo puede decirse dentro de la lengua de los griegos, olvidándose de ella; que sólo se puede decir, olvidándose de ella, dentro de la lengua de los griegos. Extraño diálogo entre la palabra y el silencio»<sup>12</sup>. Y en otro lugar: «La cuestión ha comenzado ya, lo sabemos, y al concernir esta extraña certeza a *otro* origen absoluto, a otra decisión absoluta, al asegurarse del pasado de la cuestión, libera una enseñanza inconmensurable: la disciplina de la cuestión»<sup>13</sup>.

Como no me es posible, una vez más, bosquejar el trayecto de esta problemática en el conjunto del pensamiento de Derrida, me limitaré al examen de su aspecto más tajante: la relación del origen completamente diferente y de la fe tal como se analiza en *Fe y saber*, en el punto en que se trata de pensar acerca del fenómeno actual llamado «retorno de lo religioso»<sup>14</sup>. El extracto siguiente va a constituir la referencia constante de mi exposición:

«Ahora bien habrá siempre un hiato irreductible entre la apertura de la *posibilidad* (como *estructura universal*) y la *necesidad determinada* de ésta o de aquella religión; y a veces dentro de cada religión entre, por una parte, aquello que la mantiene en la máxima proximidad a su posibilidad propia y «pura» y, por otra parte, sus propias necesidades o autoridades determinadas por la historia. Por eso, siempre se podrá criticar, rechazar, combatir esta o aquella forma de sacralidad o de creencia, incluso de autoridad religiosa en nombre de la posibilidad más originaria. Esta puede ser *universal* (la fe o la fiabilidad, la «buena fe» como condición del testimonio, del vínculo social e incluso del más radical cuestionamiento) o ser ya *particular*, por ejemplo, la creencia en tal acontecimiento originario de revelación, de promesa o de inyunción, como en la referencia a las Tablas de la ley, al cristianismo primitivo o a alguna sentencia o escritura fundamental, más arcaica y más pura que el discurso clerical o teológico. Pero parece imposible denegar la *posibilidad* en cuyo nombre y gracias a la cual la *necesidad* derivada (la autoridad o la creencia determinadas) sería acusada o puesta en cuestión, en suspenso, y sería rechazada o criticada, incluso desconstruida. *No* se la puede denegar: esto quiere decir que, como mucho, se la puede denegar. El discurso, en efecto, que se le opondría entonces, siempre cederá a la figura o a la lógica de la denegación. Este sería el lugar en el que, antes o después de todas las Luces del mundo, la razón, la crítica, la ciencia, la teletecnociencia, la filosofía, el *pensamiento* en general conservan el *mismo* recurso que la religión en general»<sup>15</sup>.

Hay que recordar en primer lugar el contexto general del análisis: ¿Por qué el fenómeno del «retorno de lo religioso», que está señalado hoy en día por un aumento violento de la cuestión reli-

12 *La Escritura y la Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 180.

13 *Ibid.*, p. 108.

14 *Fe y saber*, p. 13.

15 *Ibid.*, pp. 93-94.

giosa —fanatismo, integrismo, fundamentalismo—, es tan difícil de pensar, es decir, a la vez, de comprender y de criticar?

Es porque la cuestión del *retorno* no es nunca simple, dice Derrida. Hay siempre más de un retorno en el retorno, toda repetición se desdobra ella misma a su vez, o se repite. En esta medida, hablar del retorno de lo religioso es reconocer que la religión vuelve al menos dos veces. Primero, pues, en la forma del sobreamiento. A su vez, la crítica del sobreamiento hace volver otra religión: no ya tal o cual dogma religioso, tal o cual religión determinada, sino una cierta *fe*, precisamente *la fe en la oportunidad completamente diferente* (que pueda venir lo otro que el fanatismo), sólo a partir de la cual puede el fanatismo ser tomado en cuenta y denunciado. Es, pues, siempre en nombre de la religión como se piensa la religión. Sería así ingenuo pensar que el retorno de lo religioso pueda ser criticado en nombre de la sola razón, como si la razón pudiera ser independiente de la creencia, o como si el saber, viejo problema, fuera absolutamente independiente de la fe. La última parte de la cita lo afirma: pensamiento y religión sacan su recurso de un mismo *lugar*. Y es hacia ese lugar —¿qué es?, ¿cómo pensarlo?— a lo que se orienta todo el análisis de Derrida.

«Siempre más de una fuente», dice, reinterpretando un título famoso de Bergson<sup>16</sup>, recordando igualmente las dos fuentes etimológicas de la palabra religión distinguidas por Benveniste (*relegere* y *religare*), después profundizando en la separación que plantea Kant entre la «religión de simple culto» y la «fe reflexionante» en *La religión en los límites de la simple razón*. Esta fe reflexionante, dice Derrida, «no depende esencialmente de ninguna revelación histórica y concuerda así con la racionalidad de la razón pura práctica»<sup>17</sup>. Radicalizando así esa separación entre la religión de culto y la fe racional, Derrida explora, para terminar, la manera como Heidegger desarraiga el pensamiento del «ser-endeudado (*Schuldigsein*)» de toda base cristiana, como también de toda preocupación moral, apuntando así a una atestiguación primera más originaria que la fe kantiana. La palabra «religión», al manifestar así el recurso de su fuente, designaría a la vez un horizonte de fe irreductible a una revelación determinada, como también las religiones particulares nacidas de revelaciones históricas.

Derrida pregunta: «¿Cómo pensar entonces —en los límites de la mera razón— una religión que, sin volver a ser una «religión natural», sea hoy efectivamente universal y que, para ello, no se atenga ya al paradigma cristiano ni siquiera abrahámico?»<sup>18</sup>. Que no se atenga ya, dicho de otro modo, a lo que ha tenido lugar en la historia bajo el nombre de religión, y dado que «las revelaciones testamentarias y coránica son inseparables de una *historicidad* de la revelación misma»<sup>19</sup>.

Esta religión universal es el otro nombre de una fe en la *justicia* y la *democracia*. Se caracteriza por una disponibilidad a la venida del otro. Esta apertura al otro caracteriza «lo mesiánico», o la mesianicidad sin mesianismo. «Sería la apertura al porvenir o a la venida del otro *como* advenimiento de la justicia, mas sin horizonte de espera y sin prefiguración profética. La venida del otro no puede surgir como un acontecimiento singular más que allí donde ninguna anticipación *ve venir*, allí donde el otro y la muerte —y el mal radical— pueden sorprender en todo momento»<sup>20</sup>.

Lo «mesiánico» designa una fe sin dogma, que habita en «todo acto de lenguaje y todo dirigirse al otro», que se postula cada vez que me abro al otro y doy testimonio de la *confianza* que tengo

16 Se trata claro está de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

17 *Fe y saber*, p. 20.

18 *Ibid.* p. 24.

19 P. 18.

20 P. 29.

o querría tener en él, de la *confianza* que tengo o querría tener en el acontecimiento del encuentro o en el porvenir de la comunidad. Ahora bien —y nos acercamos al motivo de la denegación— esta fe es, en su posibilidad, más originaria que todo acto de fe confesional, que toda adhesión a una religión históricamente determinada. Esta fe o este crédito son, de alguna manera, anteriores a la historia, archioriginarios, ya que señalan, más allá del acontecimiento histórico de la revelación, hacia la revelabilidad. Derrida interroga aquí, a título de esa extraña fe, un añadido o un suplemento de origen que exceden la lógica de la historia que sin embargo ellos mismos han abierto, y de la que no forman parte. Este añadido, que ninguna religión puede comprender, coincidiría precisamente con la posibilidad de la otra, completamente diferente, oportunidad.

Ese añadido es, pues, un lugar, *el* lugar, lugar al mismo tiempo atópico, es decir, sin sitio, sin localización posible. Pura posibilidad del lugar que deja lugar sin ocupar ella misma un espacio, sin ocuparse de su propio espacio. Lugar al que no cabe, en efecto, acercarse, si no es a través del desvío de una cierta *vía negativa*. Este lugar sin emplazamiento afecta «ultra-lógicamente» el pensamiento ocultándose, ya que el origen completamente diferente o la oportunidad completamente diferente no han tenido lugar y no tendrán lugar jamás quizá. Dan lugar, pueden dar lugar, pero ellas mismas no se presentan y no se presentarán. No cabe, pues, hablar de ellas más que apofáticamente, convocando figuras de la aporía. En «*Fe y saber*», Derrida nombra cuatro de estas figuras: la *isla*, la *tierra prometida*, el *desierto*, y *khôra*.

Me detendré un instante en el *desierto* y en *khôra*. «*Cómo no hablar*» insistía ya en el «carácter desierto, radicalmente ahumano y ateológico de ese 'lugar'»<sup>21</sup>. El lugar de la posibilidad completamente diferente desarraiga a la tradición del lugar, ya se entienda esa palabra en el sentido temporal (tradición del «tener lugar» como acontecimiento), ya se entienda en el sentido espacial (tradición de la tópica, del lugar del discurso y de la situación —lo que tiene lugar está *ahí*—). El desierto designa, pues, el lugar de la abstracción del lugar, el lugar en que el lugar borra su propia huella, según la paradoja que pretende que «el fundamento de la ley —la ley de la ley, la institución de la institución, el origen de la constitución— es un acontecimiento «realizativo» que no puede pertenecer al conjunto que él funda, inaugura o justifica. Tal acontecimiento es injustificable en la lógica de lo que él habrá abierto. Es la decisión del otro en lo indecible»<sup>22</sup>. El desierto, o «desierto en el desierto» es, pues, el sitio paradójico del enraizarse —fundamento de la tradición— en el que la raíz está al mismo tiempo arrancada de ella misma, engullida por la fuente misma de toda radicalidad. Entre la raíz y la fuente se abre así la distancia de la alteridad absoluta.

Este lugar es un lugar de resistencia infinita, impasible. Como la *khôra* del *Timeo*, es anárquica y an-archivable, «sin edad y sin historia». *Khôra* no es nada, dice Derrida, pero esa nada no se anuncia ni siquiera como «más allá del ser», no es reapropiable, ni aun por medio de la teología negativa, pues no señala hacia una esencia: «Nada sucede por medio de ella (*khôra*) y nada le sucede a ella»<sup>23</sup>. «*Khôra* —dice Derrida también— permanece absolutamente impasible y heterogénea a todos los procesos de revelación histórica o de experiencia antropoteológica que no obstante suponen su abstracción»<sup>24</sup>. Pero esta reserva, esta abstracción, que resisten como promesa, como exceso de posible, son realmente en efecto fuentes de fe, fe en la otra ocasión completamente diferente: «La ocasión de ese desierto en el desierto (...) es que si se desarraiga la tradición que la conlleva, si

21 «*Comment ne pas parler*», p. 570; trad. esp. p. 40.

22 «*Foi et savoir*», pp. 28, 29; trad. esp. p. 31.

23 «*Comment ne pas parler*», p. 569; trad. esp. p. 39.

24 «*Foi et savoir*», p. 31; trad. esp. p. 33.

se la ateologiza, esa abstracción libera, sin denegar la fe, una racionalidad universal y la democracia política que le es indisociable»<sup>25</sup>.

Ahora resulta posible tomar en cuenta la lógica de la denegación que sostiene un discurso así. El lugar de la otra posibilidad completamente diferente, de la otra ocasión completamente diferente, no es nada, como acabamos de ver, resiste sin ser, sin tener ni el tiempo ni la historia, es anterior al tiempo, anterior a la historia, sin que esa anterioridad sea cronológicamente, lógicamente u ontológicamente situable. No es, pues, ni un principio, ni un origen, ni un acontecimiento. No tiene nada de una instancia, pero se da más bien en el juego de una insistencia (no se puede hablar aquí ni de ser ni de manifestación) cuya fuerza residiría en esto: no poder ser denegado. Insistencia de lo indenegable, indenegable insistencia. La separación entre la apertura de la posibilidad y la necesidad de tal o cual religión es *indenegable*. No se puede denegar esta posibilidad. Pero realmente hay que ver que esa posibilidad no es la posibilidad de *algo* indenegable. La denegación no recae en el contenido de la posibilidad sino que define la posibilidad misma. Ser posible es ser indenegable. Se puede decir también de otro modo: lo posible aparece como la posibilidad de la pura y simple imposibilidad de ser denegado. Dicho de otro modo, la posibilidad *es* la denegación: no es nada fuera del juego de la denegación, no se afirma y no se plantea a no ser llevando la denegación, y en consecuencia la negación, hasta el límite: todo lo más se la puede denegar. E incluso cuando se la deniega, cosa que no puede uno dejar de hacer, se sigue creyendo en ella, se cree en ella justo por el hecho de que se la deniega.

El denegar, o el juego de lo indenegable, son así más originarios que las formas determinadas de denegación que aquellos hacen posible, formas determinadas que Derrida enumera en el extracto de «*Fe y saber*» situado en el linde esta exposición: la *puesta en causa o en cuestión*, la *suspensión*, el *rechazo*, la *crítica*, la *desconstrucción*. Todo discurso ofensivo, todo discurso de rechazo, de combate, de lucha, en la instancia de una lucha contra tal o cual forma de fanatismo religioso, proceden de lo indenegable, es decir, de la posibilidad misma de la denegación. En ese combate no se podrá alcanzar más que lo determinado, lo particular, nunca el lugar archi-originario o el recurso mismo del combate.

El discurso que se opondrá a esto, dice Derrida, cedería siempre a la figura o a la lógica de la denegación. Intentemos imaginar un discurso así. Tres formas al menos le vienen a uno a la mente. La impugnación del otro origen completamente diferente, de la otra posibilidad completamente diferente, o de la otra ocasión completamente diferente, podría depender, efectivamente, de tres tipos al menos de argumentación, que es posible poner brevemente en escena en la forma de tres diálogos ficticios:

*Primer diálogo:*

*Interlocutor 1:* —«No hay y no habrá nunca más que lo que hay. Ninguna otra cosa que eso que llama usted «necesidad determinada». La fe en el otro origen completamente diferente traiciona una confianza ingenua en una especie de deber ser o de mal infinito, es un discurso del «alma bella».

*Derrida:* —«No he dicho nunca otra cosa. En efecto, no hay más que lo que hay. El otro origen completamente diferente no es la intrusión fraudulenta de una trascendencia ilusoria en el curso de la inmanencia histórica. Queda que desde que se dice: no hay más que lo que hay, este enunciado

25 *Ibid.*, p. 29; trad. esp. (modificada) p. 31.

participa de la fe en el «hay» y no sería posible sin el crédito, abierto por el habla, atribuido a la donación misma. Ahora bien, es esa donación lo que llamo lo indenegable».

*Segundo diálogo:*

*Interlocutor 2:* —«Todo lo que usted dice no excede en lo más mínimo el horizonte de la religión determinada. Hablar en la forma en que usted lo hace sigue siendo hablar a partir del cristianismo o del judaísmo». Cabría, en efecto, imaginar perfectamente que un teólogo cristiano o judío se proponga mostrar que el discurso de Derrida está ya contenido en tal o cual comentario literal de la Biblia, o se inscribe ya en tal o cual discurso filosófico-teológico.

*Derrida:* —«Nunca he dicho lo contrario. Es evidente que mi discurso no se propone remontarse más allá de toda religión determinada, como si no participase de ella de ninguna manera. Hablo a partir de la tradición testamentaria, no he pretendido nunca otra cosa. La separación entre posibilidad y necesidad determinada que intento analizar, no se sitúa más allá de la religión —*khôra*, se ha dicho ya, no está más allá, incluso no más allá del ser—, se abre *justo en la misma* religión, justo en cada una de las religiones históricamente determinadas mismas. No tiene nada de extraño, pues, que quepa descubrir el trazado de aquella separación, ya, en tal o cual texto. La fuente se divide en la fuente».

*Tercer diálogo:*

*Interlocutor 3:* —«Eso que llama usted la fe, la nueva tolerancia, el crédito, lo mesiánico, etc. no tiene nada que ver ni con la fe, ni con la religión. Se trata de un abuso de lenguaje. La fe es la fe, y no el disfraz sutil de una forma de ateísmo o de una astucia de la razón, de una falsa moneda de la fe».

*Derrida:* —«Usted no puede delimitar así un dominio de fe auténtica más que teniendo fe en esa autenticidad misma, dicho de otro modo, teniendo fe en la fe. Ahora bien, esa reflexividad fiduciaria, si puedo expresarme así, esta reflexividad de la fe la hace posible un acto originario de creencia en la fe misma que no se confunde en absoluto con el objeto de la fe. Es esa separación lo que llamo posibilidad, decisión de lo otro en lo indecible».

Sin duda, sería posible multiplicar los efectos de denegación de la denegación, es decir, de lo indenegable. Todos ellos chocarían con la lógica implacable de la argumentación de Derrida. Pero se plantea sin embargo una cuestión, para terminar: si esta lógica es en efecto implacable, si la denegación no puede más que denegarse ella misma, ¿qué hay de la manera con la que Derrida se deniega? ¿Cabe verificar justo en su mismo texto, para completar la demostración, lo que el texto dice, precisamente, de la denegación?

Si se examina atentamente los tres tipos de diálogos ficticios que acabamos de exponer, se da uno cuenta de que las respuestas, también ellas imaginarias, de Derrida, dependerían todas ellas de esto: esos discursos, diría él, son todos *derivados* con respecto a la fe, al crédito, a la ocasión que los hacen posibles.

Pero esta expresión «derivado» es de la mayor importancia. ¿No es precisamente esa expresión de *deriva*, el adjetivo «derivado», lo que inscribe la denegación en el texto de Derrida? Retomemos el extracto de «*Fe y saber*»: «Pero parece imposible denegar la *posibilidad* en cuyo nombre y gracias a la cual la necesidad *derivada* (la autoridad o la creencia determinadas) sería acusada o puesta en cuestión, en suspenso y sería rechazada o criticada, incluso desconstruida». ¿No cabe

sosprenderse ante el empleo del adjetivo «derivada», que parece denegar, por sí solo, todo el dispositivo en el seno del cual aparece? En efecto, la deriva, como la derivación, suponen siempre un origen pleno a partir del cual aquellas tienen lugar. «Deriva» sólo adquiere sentido en el seno de la pareja originario/derivado, al significar derivado siempre secundario, inducido, accidental, a la deriva de una causa o de un principio.

Está claro que cuando Derrida habla de «necesidad derivada», no quiere decir derivada *a partir de* la otra posibilidad completamente diferente, *a partir de khôra*, o *a partir del* desierto en el desierto. De la otra ocasión, de la otra posibilidad, nada puede justamente derivar puesto que ellas mismas no tienen lugar, como acabamos de mostrar, y no juegan nunca el papel de instancias originarias. En la fórmula «necesidad derivada», «derivada» no puede remitir más que a la secuencia histórica: lo que se deriva de tal o cual acontecimiento históricamente fechable, de tal revelación, un dogma, una autoridad, una institución, etc. No quita que incluso si no se aplica más que al orden de los acontecimientos históricos, la palabra «derivada» parece ilegítima. Esa palabra supone, en efecto, que se considere la historia de tal o cual religión, la secuencia de los acontecimientos cualquiera que aquella sea, como *derivada de un acontecimiento fundador*. Ahora bien, Derrida no ha dejado de mostrar que el *esquema derivativo rige la metafísica en su conjunto*, especialmente el concepto de *historia* que es solidaria de aquella. De acuerdo con ese concepto, los acontecimientos fluirían de un origen pleno e íntegro al que siempre sería posible remontarse precisamente mediante un método de *derivación*.

Al desconstruir ese esquema, Derrida ha afirmado, en *La Tarjeta postal* especialmente, que lo que sucede, o lo que ha sucedido, no deriva de ningún origen, incluso si se lo puede fechar o epocalizar. Pues es siempre con posterioridad como se puede decir que lo que ha sucedido tenía que suceder, dado que el lanzamiento originario es siempre por principio aleatorio. Lo que ha sucedido, lo que ha llegado, *ha sido lanzado*, ha sido enviado, no es, no ha *derivado*. Hablar de deriva supone siempre que se puede uno remontar a una necesidad del lanzamiento, del envío, lo cual es precisamente imposible. Derrida ha llamado a eso imposible mismo «destinerrancia»: —«¿Qué es eso del destino? —Allí donde eso llega. —Pero entonces, ¿destino lo había en todo lugar en que eso llega? —Sí. —¿Pero no antes? No. —Resulta cómodo, puesto que eso llega ahí, es que estaba destinado a llegar ahí. Pero entonces ¿sólo lo podrá uno decir con posterioridad? —Cuando ha llegado, ésa es la prueba de que eso tenía que llegar, y que llegar ahí, a destino. —Pero antes de llegar, ¿no se destina eso, por ejemplo no pide o no desea alguna dirección? ¿Es que hay todo lo que llega allí donde tenía que llegar, pero no destino antes de la llegada? —Claro que sí, pero yo quería decir otra cosa. —De acuerdo, era eso lo que estaba diciendo, justamente»<sup>26</sup>.

Así, pues, lo que llega, no estaba destinado antes de llegar, a no ser en un cierto sentido de la destinación como envío al otro en general, como confianza en el otro y en el envío, como crédito concedido a la posibilidad de lo que llega. Pero ese envío no se confunde con el destina entendido como *telos*, movimiento de una deriva a partir de un origen y hacia un fin. Desde ese momento, si no hay más que el destino como envío, no hay nunca deriva alguna. Lo que llega no deriva nunca, ni siquiera la historia, ni siquiera la necesidad.

Pero ¿no es entonces hablar de deriva, en este pasaje de «*Fe y saber*», denegar aquello que ahí se promete? Pues si la posibilidad, la otra ocasión completamente diferente, la insistencia de *khôra*, anuncian lo completamente diferente como *inderivable* —no lo espera uno, no se lo espera uno—

26 *La Carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, el 18 de agosto de 1979. Paris. Flammarion, 1980, pp. 261, 262.

y si, en consecuencia, la historia misma es siempre, ha sido siempre sorprendente en su posibilidad, no se ve entonces qué viene a hacer aquí la deriva sino denegar la posibilidad indenegable. La denegación, pues, vendría a inscribirse en Derrida *en una palabra*, que traiciona *una fe en la deriva*, y así, una cierta relación con el origen, fe que vendría a contradecir o a volverse atrás de la fe entendida como posibilidad indenegable que exige justamente una desconstrucción de la deriva...

Sin duda, al plantear estas cuestiones, no he hecho otra cosa que confirmar el hecho de que lo indenegable no puede *más que* ser denegado... Una vez más, no puede haber ahí otra cosa que la denegación de lo indenegable. Sin duda, Derrida mostraría que el motivo de la deriva no resulta en absoluto perjudicial para la ley de la fe, que ese motivo no alcanza aquel lugar donde el fundamento de la ley se pierde en el desierto. Persiste a pesar de todo un malestar. Hay que recordarlo: es en nombre de la posibilidad indenegable como la necesidad determinada o derivada puede desconstruirse. Pero ¿puede comprenderse verdaderamente esa afirmación si se considera por otro lado que toda la empresa de la desconstrucción caracteriza el proceso de la deriva y de la derivación como *la forma misma de la denegación en toda la historia de la metafísica*? Derrida lo ha explicado en *De la gramatología*: la escritura, por ejemplo, ha sido presentada siempre, en la filosofía tradicional, como un fenómeno *derivado* con respecto a la palabra. La escritura, dice, no ha cesado de designar «una forma particular, derivada, auxiliar del lenguaje en general (...)»<sup>27</sup>. Al considerar la escritura como *derivada*, la metafísica ha rechazado al mismo tiempo el suplemento, es decir, ante todo, la posibilidad del suplemento de origen y de la otra posibilidad completamente diferente.

Si la desconstrucción deja en suspenso ese esquema derivativo, y aquella no es posible sino con la condición de esa suspensión, de ese desbloqueo, ¿cómo puede entonces señalar una separación entre la posibilidad y la necesidad *derivada*? Todo sucede como si ese acto de fe subrepticia en la deriva viniese a amenazar la promesa de la fe desértica. Se dirá, una vez más, que ese juego de la denegación confirma la indenegable posibilidad de la desconstrucción, que el discurso sobre la otra ocasión, sobre el otro origen completamente diferente, no tiene otra ocasión, que la denegación es su única ocasión.

Queda esta pregunta: ¿cómo no derivar la ocasión? ¿Cómo no reconducirla a aquello que la deniega, a ese espacio de juego demasiado estrecho para ella, el de la posibilidad y la necesidad? ¿Qué fe en el otro puede verdaderamente permitir esa trasgresión? y ¿hace falta que lo permita? Me gustaría creer que sí (no)<sup>28</sup>.

Traducción: Patricio Peñalver Gómez

27 *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967, p. 16.

28 El motivo de la *deriva* constituye por otra parte el hilo conductor del intercambio viajero que intento mantener con Derrida en *La Contre-allée*. Paris, La Quinzaine littéraire-Louis Vuitton, 1999.