

**EN MEMORIA DE
JACQUES DERRIDA (1930-2004)**

Ironía y responsabilidad en Jacques Derrida¹

PATRICIO PEÑALVER GÓMEZ*

Con alguna dosis suplementaria de exageración podría quizá decirse que la gran obsesión, si no simplemente el tema, del pensamiento de Jacques Derrida es la dificultad de distinguir claramente entre «estar vivo» y «estar muerto». Es eso lo que, en términos más técnicos, significa el motivo de la vida como diferencia en la presencia, y así, como economía de la muerte, como trabajo de duelo originario. Vida sería una permanente negociación con la muerte que hace del viviente un superviviente. Querrá parecerle a alguien inoportuno acentuar ahora esto, en el momento de la desaparición fáctica, digamos empírica, del inmenso filósofo francés de raíces judeo-argelinas fallecido en París el pasado nueve de octubre. El caso es que podría documentarse a lo largo de la extensa escritura de Derrida la insistencia, muy múltiple en sus formas, de esa idea de una complicación irreductible en la relación entre lo vivo y lo muerto en el interior de todo viviente. Y que ese motivo es finalmente lo que hace que el pensamiento de la diferencia y de la escritura esté vinculado desde sus inicios al programa de una desconstrucción metódica del sistema de las oposiciones que ha marcado el trabajo filosófico desde antes de Platón hasta más acá de Heidegger.

La acaso demasiado mentada en estos parajes desconstrucción designa una posición muy controvertida en la discusión teórica de los dos últimos decenios. A ello ha contribuido una interpretación muy extendida y muchas veces interesadamente confusionista de ese movimiento en términos de una irresponsable demolición del canon cultural europeo. Lo cierto es que el trabajo de Derrida que más directamente cabe denominar con la terminología de la desconstrucción deja ver su carácter esencialmente afirmativo de un resto o huella vital que resiste al análisis genealógico de los significados, ya desde el temprano programa gramatológico de los años sesenta. La gramatología —quizá la menos discutible parte de revolución intelectual que ha implicado la obra de Derrida para una historia de las ideas del tercer tercio del siglo veinte— desbordaba el tema lingüístico y etnológico del nacimiento de la escritura, y se ampliaba muy coherentemente como el cuestionamiento metódico de la seguridad en las «distinciones esenciales» que se han constituido justo en la constitución, genética y estructural, del logos filosófico. Una novísima meditación de la escritura permitió una novísima lectura del espacio atormentadamente conflictivo que subyace al orden sereno de la razón filosófica, al desestabilizar el sistema de distinciones claras esenciales que animan la posición clásica. La serie de distinciones entre lo sensible y lo inteligible, lo ideal y lo empírico, la esencia y el accidente, la apariencia y la verdad, la materia y la forma, la técnica y la naturaleza, el lenguaje y

* Dirección: Departamento de Filosofía. Campus de Espinardo. 30071 Murcia. E-mail: patricio@um.es

1 Este texto fue leído en una mesa redonda de homenaje a Jacques Derrida, celebrada el 27 de octubre de 2004 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, y en la que también intervinieron Antonio Campillo, Remedios Maurandi y José María Pozuelo Yvancos.

la presencia de la cosa misma, el signo y el significado, quedaba expuesta a la violenta luz de una perturbadora dificultad de distinguir esencialmente entre la escritura y la palabra, y eso justamente a partir de la renovación científica de la lingüística estructuralista. Si el clasicismo es, como se ha dicho alguna vez, la seguridad en las distinciones esenciales, la desconstrucción tiene como diana más constante la instalación más o menos lúcida, más o menos apotropaica, en aquella serenidad. Y acaso el gesto expresivo más emblemático de la serenidad clásica es el de la reconciliación del «sabio» con su destino de mortal, el viejo «saber morir», el modelo ya socrático de tener hechos los deberes del propio duelo antes de la última hora. Lo cual presupone una claridad esencial entre lo vivo y lo muerto. Lo cual implica el postulado más o menos confesado de la eternidad de una esfera de esencias verdaderas como horizonte de la vida, el *experimur aeternos esse* estoico espinosiano. Se entiende así la complicación que ha significado para la indestructible tradición clásica la no menos indestructible tradición de un valor absoluto de la vida singular y temporal; se entiende que el tema cristiano de la muerte de Dios y el tema judío de una redención en el tiempo hayan tenido siempre graves complicaciones para entrar en una síntesis armoniosa con la civilización europea más conscientemente heredera de los griegos. Y se podrá entender entonces igualmente la virulencia filológica de lo que con cierta injusticia para con la lucidez implacable de Derrida he calificado inicialmente de «obsesión»: el motivo de un temblor en la línea divisoria entre la vida y la muerte en el interior de un psiquismo que, sabemos mejor después de Freud, se constituye a lo largo de un dramático trabajo con la ambivalencia de Eros y Thánatos.

Los decisivos trabajos fenomenológicos de este camino de pensamiento pueden interpretarse siguiendo el hilo conductor de esta cuestión de la vida y la muerte, de complejidad de finitud e infinitud en la ley de la conciencia. Cabe evocar la conclusión de justo el primer texto que Derrida hizo público, ya en 1959, en un coloquio celebrado en Cerisy, luego publicado en *La escritura y la diferencia*, un paso que interpreta audazmente el sentido de la reducción trascendental: ésta es «el acto libre de la cuestión que se separa de la totalidad de aquello que la precede para poder acceder a esa totalidad y en particular a su historicidad y a su pasado. La cuestión de la posibilidad de la reducción trascendental no puede estar a la espera de su respuesta. Es la cuestión de la posibilidad de la cuestión, la abertura misma, el abrirse a partir del cual de convoca al *Yo trascendental*, que Husserl tuvo la tentación de llamar «eterno» (lo cual, de todas formas, no quiere decir en su pensamiento ni infinito ni ahistórico, muy al contrario), para preguntarse acerca de todo, en particular acerca de la posibilidad de la facticidad salvaje y desnuda del sin-sentido, en el caso, por ejemplo, de su propia muerte». En el gran ensayo sobre *El origen de la geometría* (1961), que reafirma por un lado profundamente el estilo de apelación infinitista husserliano a la responsabilidad de la razón en la crisis, encontramos por otro lado una sensibilidad ante la ineluctabilidad del paso histórico de lo Absoluto, lo que permite llamar a ese movimiento el de «lo Absoluto de un Peligro». Y, en un momento en que los temas gramatológicos han hecho ver la crisis de la noción plena de una presencia de la conciencia heredera del anhelo infinitista de la metafísica, la escisión interna del presente viviente, la primacía del «diferir» o de la *differance* sobre el ser, en *La voz y el fenómeno*, Derrida vuelve a exponer la centralidad de la mortalidad: «Sólo una relación con mi-muerte puede hacer aparecer el diferir infinito de la presencia. (...) El aparecer del diferir infinito es finito él mismo. Desde ese momento, el diferir, que no es nada fuera de esa relación, llega a ser la finitud de la vida como relación esencial consigo como con su muerte». A esta misma fase marcada directamente por la invención gramatológica pertenece el texto de valor verdaderamente fundacional sobre «Freud y la escena de la escritura» (incluido igualmente en *La escritura y la diferencia*). Ahí también la fuerza de repetición y de inconciente en el psiquismo, lo que hay de técnico y maquinico

en el funcionamiento del alma, remiten a una finitud que no puede ya pensarse como externa al presente viviente de la conciencia.

Este principio hiperbólico de *ironía* frente al infinitismo clásico puede percibirse a lo largo de toda la obra en verdad monumental de Derrida a lo largo de más de cuatro decenios. Entre los últimos escritos cabe señalar especialmente *Chaque fois unique, la fin du monde* (Galilée, 2003). Y el bello testimonio dramático de la última entrevista concedida (*Le Monde*, 11 de octubre de 2004), en la que el filósofo reconoce que no ha aprendido a morir.

Pero el finitismo radical de esta filosofía ha abierto por otra parte de manera inédita el sentido de la *responsabilidad*. En esto confluye un espíritu quasi-mesiánico de apertura a la alteridad, que es la alteridad del otro pero también la de una democracia por venir, y que *obliga*, sin utopismos, a buscar en la urgencia del aquí y ahora una justicia permanentemente desigual con el derecho. Los grandes textos políticos del último Derrida, desde *Espectros de Marx* (1993) a la importante reflexión sobre el tipo de poder vigente en los Estados Unidos a partir del concepto de *rogue State* («estado canalla») en *Voyous* (2003), acreditan la necesidad de una meditación de la Justicia como lo indestructible en las negociaciones de la desconstrucción. En relación con el pensamiento difícil de esa justicia y de aquella democracia por venir, Derrida ha elaborado una serie de análisis cruciales acerca de los temas del perdón, la donación, el testimonio, el secreto, la creencia, o la amistad, que «complican» los postulados habituales de la filosofía política canónica. Ésta depende mucho más de lo que ella misma puede reconocer del modelo teológico-político de la soberanía indivisible de un demos definido territorialmente (el principio autoctónico) y más o menos fantasmáticamente marcado por principios étnicos (el principio «nación»). A decir verdad, en el espacio filosófico académico ha habido poca recepción de estos nuevos temas, que requieren y demandan al mismo tiempo un nuevo sentido de la responsabilidad. A la leyenda de un Derrida postmoderno (una asociación que él desmintió siempre destempladamente) ha seguido la leyenda de un Derrida «místico» o «teólogo negativo». La concreción analítica y el compromiso político de todos los textos de Derrida desautorizan esa etiqueta. Por lo demás, desde *Foi et savoir* (1996) se asiste a un significativo encarnizamiento contra el falocentrismo implícito en la idea judeo-cristiana de fraternidad.

Queremos creer que en los últimos o más exactamente ultimísimos años de su vida, Derrida pudo asistir al comienzo de un reconocimiento intelectual mundial, más allá del grupo significativo pero reducido, que siempre vio en este pensamiento una verdadera apertura teórica, y una adecuación fidelísima al novum epocal. Por fin, no sólo en los Estados Unidos, sino también en Europa, también en Francia (donde acaba de aparecer un impresionante *Cahier L'Herne* dedicado a él, que incluye numerosos textos inéditos) se empezó a reconocer que el nombre de Derrida no es uno entre otros de la efímera constelación estructuralista parisina de los sesenta, sino el de un pensador al que, en cierto modo, hay que empezar a leer.

