

Jacques Derrida y la razón interrumpida. Ser razonable: otras luces, quizá...

CRISTINA RODRÍGUEZ MARCIEL*

Resumen: El artículo trata de afrontar el vínculo que mantiene unida y a la vez desligada a la deconstrucción con la razón como el *logos* de la tradición metafísica occidental, a través del trabajo de Jacques Derrida. Cuestión que ya el propio Derrida, en las últimas conferencias y publicaciones antes de su muerte, empezaba a asumir como aquella tarea que habría asediado toda su vida filosófica (¿o toda su vida sin más?). La autora de este texto ha recogido esta sugerencia para intentar poner en evidencia que, allí donde la razón se interrumpe, en la «punta» de un instante previa a toda razón y saber determinados, se da (*es gibt*) la imposible posibilidad que abre la razón a su propia «exposición» absoluta y, que de este modo, lo que se pone aquí en juego es la cuestión de la vida. Una razón «expuesta» no sólo razonará sino que también será «razonable», se dejará razonar. Razón por venir.

Palabras clave: Derrida, deconstrucción, razón, soberanía, la vida-la muerte, «punta/instante», finitud/infinitud, razón *razonable*.

Résumé: Cet article essaie d'affronter le lien qui, tout le long du travail de Jacques Derrida, maintient la déconstruction rattachée à et, à la fois, détachée de la raison comme le *logos* de la tradition métaphysique occidentale. Une question que Derrida lui-même, dans ses dernières conférences et publications avant sa mort, commençait à prendre en charge comme la tâche qui aurait hanté toute sa vie philosophique (ou toute sa vie tout court ?). Dans ce texte, l'auteur a repris son idée afin d'essayer de mettre en évidence que, là où la raison s'interrompt, à la «pointe d'un instant» préalable à toute raison et à tout savoir déterminés, il y a (*es gibt*) l'impossible possibilité qui ouvre la raison à sa propre «exposition» absolue et que, par conséquent, ce qui est ici en jeu c'est la question de la vie. Une raison «exposée» non seulement raisonnera, mais encore elle sera raisonnable, elle se laissera (ar)raisonner. Raison à venir.

Mots clés: Derrida, déconstruction, raison, souveraineté, la vie-la mort, «pointe/instant», finitude/infinitude, raison *raisonnable*.

Si Jacques Derrida hubiera escrito con máximas, o si nosotros, sus lectores, tomando alguna de sus frases nos hubiéramos obstinado en forzar un aforismo, dictar una sentencia, disponer una ley, él o nosotros, bien lo sabemos, probablemente habríamos elegido una, quizá aquella que dice que siempre se pide perdón cuando se escribe. Y no desobedecerá quien aquí y ahora escribe, siguiendo la ley de su texto y desistiendo, desentendiéndose de ella como sólo podría hacerlo quien es infiel por fidelidad. Pedir perdón, excusarme por confesar, por obligar al lector a padecer, a sufrir una forzada confidencia que no solicitó. Pedir perdón, excusarme previamente porque el trazado derri-

Fecha de recepción: 13 marzo 2006. Fecha de aceptación: 24 octubre 2006.

* Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía, UNED, c/ Senda del Rey, 40, Edificio de Humanidades, despacho 312, 28080 Madrid, e-mail: crmarciel@telefonica.net

diano, la escritura que aquí me apropio indebidamente, sirve o está comprometida con un interés personal, un interés quizá de la razón, de la mía –si es que la tengo–, y que lejos de los intereses comunicativos que deberían haber alentado este texto (¿no escribimos siempre para comunicarnos en el sentido de Bataille o de Nancy, en la cercanía de esa comunicación llamada «amistad» y «conversación infinita» que es la escritura?), acusará un ademán ensimismado, enfrascado y absorto porque habrá preferido recogerse –yo a mí misma dándome razón, rindiéndome cuenta–, para rebuscar, escudriñar y escrutar en el tema de la razón en Jacques Derrida, tal como él diría, *s'íl y en a*. Afortunadamente, quedaron atrás los días de violentas acusaciones de irracionalidad o antirracionalismo vertidas por filósofos ciegos ante el texto derridiano («¿ven los ojos que ven? Los unos ven y no saben que ven. Tienen ojos y no ven que no-ven»¹). Paradójicamente ciegos porque deslumbrados se decidieron del lado de la luz, del saber y la palabra, cuando no hay decisión posible entre visión y ceguera, saber y locura, palabra y silencio. Creían que veían y ya no podían ver. Menos aún podían no-ver. Constructores edificantes que quisieron *entender* cuando, precisamente, *entender es no leer*. No obstante, y como dijera Shakespeare, «un cielo tan turbio no se calma sin una tempestad». Y si hubo tormentas, amainaron. Aquellas quizá. Otras vendrán. Porque tratándose de Jacques Derrida, bien lo sabemos, el pensamiento y la escritura nunca encuentran reposo, quietud ni sosiego y que no son sino la turbulencia, la agitación y el disturbio las notas constantes.

Por tanto, nuestro «tema» será la razón. Mi «cuestión» será la razón –¿será ésta y hasta qué punto lo será una «cuestión»?–. Nuestro «asunto», mi «objeto». Pero esta cuestión, este tema, asunto u objeto, no será sino «la causa» de Jacques Derrida. Su –por tomarle prestada la expresión a Heidegger para siempre violentarla– causa en litigio, causa en sentido latino, la cosa que se pone en tela de juicio, el motivo de guerra o de confrontación. Diciendo esto, no quisiera ceder al tópico, al manido cliché heideggeriano según el cual todo gran pensador tiene sólo un pensamiento. No quisiera, o no sólo, decir la singularidad única de un pensamiento, que ya no se deja apresar en la unidad sistemática en sentido clásico del cierre sobre sí. Quizás querría decir la preocupación, el desasosiego, la alarma, aquello que da guerra o incluso –como Derrida llegará a decir– la tortura de toda una vida. La tortura de una vida. Aquello que, dando guerra, ya no deja vivir. Lo que no deja vivir, pero mantiene en vida. Su preocupación. Jacques Derrida en los años 60 encarando a Husserl, recelando de Husserl e inquietándose ante el problema de la significación, del sentido, del discurso con sentido, del lenguaje y su relación con el pensamiento, del pensamiento del pensamiento, de la racionalidad, del orden de la razón. De la razón y del orden. Parece que diciendo esto he dicho muchas cosas, que se dejan escribir aquí muchas cuestiones, pero en apariencia divididas o multiplicadas, todas no son sino una. Metafísica de la presencia. Metafísica de la significación. Metafísica occidental. Dice Jean-Luc Nancy, en el epílogo de la edición castellana de *Cada vez única, el fin del mundo* –repetiendo el gesto en que Derrida se hacía cargo de despedirse de los amigos muertos y que, ahora, cuando el muerto es Derrida, es Nancy quien se cuida de llevarlo en sus brazos²–, que «no nos queda más remedio que reconocer que Derrida sólo ha tenido una preocupación: replantear la metafísica *da capo*»³. *Da capo*: desde el principio, desde la cabeza,

1 DERRIDA, J. y CIXOUS, H.; *Velos*, traducción de Mara Negrón, Siglo XXI, México, 2001, p. 12.

2 Esta frase alude, claro está, al célebre verso de Celan, «*Die Welt ist fort, ich muß dich tragen*» (El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte), que escribe Derrida en el prefacio al citado libro y que es un hilo invisible que lo atraviesa de principio a fin. CELAN, P.; «Cambio de aliento» en *Obras Completas*, traducción de José Luis Reina Palazón, Trotta, Madrid, 2004, p. 251.

3 NANCY, J-L.; «Derrida *da capo*» en DERRIDA, J. *Cada vez única, el fin del mundo*, traducción de Manuel Arranz, Pretextos, Valencia, 2005, pp. 291 y siguientes.

el principio o el origen. *Da capo*, dice Nancy. Esta expresión es una notación musical que indica que una partitura tiene que ser repetida desde el principio. Para pedirle al principio que comience de otro modo cuando el principio había ya comenzado y siempre se llega tarde. La cuestión de Occidente. Jacques Derrida cuarenta años más tarde –y cuarenta años a veces son toda una vida–. Derrida los menciona en *Canallas*: «cuarenta años», toda una vida adulta, y quizá sea éste el lugar, ahora, el momento de «precisarlos». Largos desarrollos, numerosas publicaciones y ahora, este lugar *après coup*, a toro pasado, vincular la «deconstrucción» con la razón como *logos*⁴. Jacques Derrida retornando, rodeándose a sí mismo en torno a la cuestión que nunca habrá dejado de torturarle y hostigarle. Así lo manifiesta:

«rondando en torno a mí, rondando y retornando, rondando en torno a mí y dándome la vuelta del revés, como si me encontrase encerrado en una torre que no logro rodear, como tampoco logro percibir o pillarle las vueltas a una máquina circular que no rueda bien»⁵

La cuestión que retorna y la cuestión del retorno. La tortura y la rueda. La violencia del círculo cerrándose y cerrado sobre sí o hacia sí. Veintiocho siglos de Occidente no son sino la cuestión de ese retorno. Diciendo esto tampoco querría ceder a otro tópico (ni que pareciera que cada una de mis palabras rondan en torno a la profilaxis, la prevención o la asepsia –que lo escrito, bien es sabido, se «expone»–), tópico esta vez habermasiano, según el cual Derrida habría repetido el mismo gesto, la misma pretensión, ambición desmedida, proyecto desmesurado, descomunal, que antes tuviera Heidegger, y que antes tuviera Nietzsche –*Nietzsche qui genuit Heidegger qui genuit Derrida qui genuit...*–: el propósito de encarar «el conjunto», el «todo» de Occidente para confrontarlo con su «otro». Habermas parece querer ignorar que la causa de Occidente consiste precisamente y no en otra cosa que en hacer todo consigo por sí misma, en totalizar, en totalizarse hasta alcanzar un totalitarismo inaudito, y que aunque esto sea así, ése no habría sido el gesto de Derrida. Ni totalizarla, ni oponerla a su otro. Y que si hubiera sido suyo el gesto totalitario que Habermas denuncia, quizás Derrida habría sucumbido a la tentación de escribir ese «otro» con mayúscula. Pretensión que, siempre quiso dejar muy claro, no fue la suya. Y «¿quién ha dicho? –pregunta Derrida–, ¿quién ha dicho y decidido, correlativamente, que exista una metafísica occidental que, a su vez, sea única y que pueda resumirse con ese nombre?»⁶. Pero dejemos esto para otra ocasión, puesto que nos requerirá un análisis más escrupuloso y ahora, además, urge atender una cuestión de vida «y» muerte.

La vida-la muerte de Jacques Derrida. La vida-la muerte en Jacques Derrida. Cuarenta años y lo que le mantiene en vida, pero no le deja vivir. La cuestión de una vida no habla aquí de la actitud clásica que separa la empiricidad biográfica –eso que se conoce como «vida del autor»– disociada del pensamiento, de la obra filosófica. Una «vida de autor» que, además, la tradición, toda la historia de la filosofía ha desdeñado, minusvalorado o secundarizado con relación a ese pensamiento. Vida y obra. Tampoco decimos «biografía intelectual». El movimiento quizás contrario psicologista o contextualista que comprende a la persona y así explica su obra. No tenemos más que recordar,

4 DERRIDA, J.; *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, traducción de Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2005, p. 179, nota 4.

5 *Op.cit.*, p. 24.

6 DERRIDA, J.; «Interpretar las firmas. Nietzsche y Heidegger (dos preguntas)». Conferencia pronunciada en el ámbito del encuentro Gadamer-Derrida de abril de 1981. Gómez Ramos, A. (Ed.) *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*; Cuaderno Gris nº 3, Época III, Universidad Autónoma, Madrid, 1998, pp. 49-61.

como un ejemplo radical, la operación sartreana con Genet, Baudelaire o Flaubert que establece una continuidad, incluso una identidad entre la vida y obra de los autores que estudia. El «itinerario intelectual» de un filósofo que nos obligaría a rastrear y entresacar unos determinados temas o mejor, perseguir «el tema», el pensamiento principal que habría dado unidad a su filosofía, tratado a lo largo de una obra escrita durante una vida. No. No se trata de eso. En Derrida la cuestión de la razón, el tiempo de la razón o su devenir, parece «indisociable de la inmensa, vieja y totalmente nueva cuestión de la vida (*bios o zoe*)»⁷. El hilo está pendiente de un hilo, porque lo que pende del hilo, amenazada y en grave riesgo, es la cuestión de la vida. «Quizá sea éste el lugar». Ahora, el lugar y el momento de hacer precisiones: «En los alrededores de la oportunidad, es decir, del incalculable *quizá*; hacia lo incalculable de otro pensamiento de la vida, de lo vivo de la vida, es donde y hacia donde me gustaría arriesgarme aquí»⁸. De toda una vida y de la vida en un instante, del instante en que puede perderse, en la distensión del instante, del instante de la decisión que es una locura, una muerte o un silencio, de la apuesta máxima, de la vida en un hilo (como el teatral título de Edgar Neville), de la vida en un hilo y del momento instantáneo de una punta, de la vida que pende de un hilo en el momento en que un extraño proceso autoinmunitario la vuelve contra sí en un instante... Dejémoselo decir a Derrida en *Canallas*:

«La rotundidad giratoria del retorno a sí contra sí, al encuentro de sí y en contra del sí mismo, yo me refería a ella en un lugar anterior a la disociación entre cierta *physis* y sus otros (*tekne, nomos, thesis*). Lo que vale aquí para la *physis*, para el *phyein*, vale también para la vida antes de cualquier oposición entre la vida (*bios o zoe*) y sus otros (el espíritu, la cultura, lo simbólico, el espectro o la muerte). En este sentido, aunque sea *fisio*-lógica, *bio*-lógica o *zoo*-lógica, la autoinmunidad precede o previene todas estas oposiciones»⁹.

Lo que en la vida ya no es vida. Esa vida –de la que con razón y con locura, y sin contradicción, decía Nietzsche, ¡qué hermoso!– que no es sino una especie de lo muerto y una especie muy rara.

Su causa, la mía, la nuestra ¿es que hay otra? Ayer, hoy y mañana, ahora en este mismo momento resonando aquí entre nosotros. Y es que todo lo que sé y que no depende ya de un saber, lo aprendí de Jacques Derrida. ¿De quién si no? Me pregunta usted que si estamos convocados aquí para salvar el honor de la razón. Pues verá, no lo sé.... Tal como están los tiempos...

«en tiempos de desamparo o de peligro, en la tempestad o la perdición [...] ¿Y si *nos* hubiésemos convocado nosotros mismos, *como si* tuviésemos, nosotros filósofos, que salvar el honor de la razón, *como para* salvar el honor de la razón, y con un solo y mismo gesto indivisible, para hacerlo [...] en una lengua europea de ascendencia latina antes que griega o germánica, una lengua latina, pues, ya sobrecargada de traducciones, dando así testimonio de una experiencia de la traducción que [...] se hace cargo de todo el destino de la razón, es decir, de la universalidad mundial por venir? Veríamos ya dibujarse, al alba, en la bruma de los comienzos, un litoral y los puertos de Europa. Armada o desarmada, la gran cuestión de la razón desplegaría ya las velas de una travesía geopolítica de Europa y

7 DERRIDA, J.; *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, ed. cit., p. 155.

8 *Op. cit.*, p. 21.

9 *Op. cit.*, p. 134.

de sus lenguas, de Europa y del resto del mundo. ¿Es ante todo la razón (*logos o ratio*) una cosa del Mediterráneo?»¹⁰

La gran cuestión de la razón ¿es que hay otra? ¿sabemos quizá de otra? La cuestión de la cuestión. Lo que tuvo lugar tendrá todavía lugar otra vez hoy. Claro está que de una forma muy diferente, que las cuestiones no regresan en la historia más que los rostros de los individuos, pero lo que tuvo lugar tendrá todavía lugar otra vez hoy. La escena. ¡Tan conocida por nosotros! ¿Quiénes «nosotros»? Hombres y mujeres reunidos, en torno a una mesa, en torno a un fuego quizá, en torno a un relato, a un relato que reúne y que es el relato del propio origen del relato y del sentido: «¿Y si *nos* hubiésemos convocado nosotros mismos, *como si* tuviésemos, nosotros, que salvar el honor de la razón, *como para* salvar el honor de la razón, y con un solo y mismo gesto indivisible?»

La historia que os relato es la nuestra, siempre la misma, repetida una vez y otra, la que con su repetición nos tranquiliza, la que, como su nana a un bebé, nos permite dormir. Todos sabemos de ella: la del comienzo del relato, el relato del relato, la del origen mismo. Origen de la conciencia y el habla. En un instante, en la punta de un instante en la que Descartes se atrevió a reconocer un origen. Al alba, en la bruma de los comienzos. Nos la contamos unos a otros, una vez y otra para tranquilizarnos. Nos la contamos nosotros mismos, porque convocados nosotros mismos, nosotros mismos nos comprendemos. Autofundamentación, autorrealización. Violencia de instauración de un comenzar allí donde «ser» sería-ya-comenzado. Un hermosísimo y privilegiado ejemplo: «Finalmente se produjo, como sabemos, la resolución, el desenlace. La larga noche eterna comenzó a iluminarse con las primeras luces del alba, surgió la reforma, el renacimiento de las artes, de las ciencias y de las costumbres. Las heces cayeron y adivino... nuestro pensamiento, nuestra civilización, nuestra filosofía. *On commençait à penser comme nous pensons aujourd'hui, on n'était plus barbares*». Esto escribió Herder en su *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad* ¿Cómo evitar el estremecimiento? Tantos cronistas y relatores lo habían contado ya y siguieron haciéndolo después. Renacimiento, reforma, restitución, retorno, restauración. Cierre sobre sí. Una vez más repetimos el momento inaugural, cuando al narrar se reparte el habla, se reparte el sentido, haciéndolo con una abusiva autoridad incompatibile, indivisible, tan potente que puede instaurar un orden donde antes había caos, hacer ley en la ilegalidad, instituir civilización donde antes había barbarie, crear luz de donde antes sólo había oscuridad y larga noche eterna.

La apasionada capacidad de nuestra subjetividad revolucionaria: damos nuestra propia razón y allí donde todo fracasa existirá la posibilidad de «pensar» un nuevo comienzo. Sí, la razón que nos damos unos a otros, sí, pero que, como veremos, no podrá evitar mantener una relación misteriosa con una razón que recibimos. Imposibilidad de comenzar con el propio comienzo donde ingenuamente creímos apresarlo para comprobar desolados que se nos escurre entre las manos como el agua en un cesto. Desde entonces, las luces de la razón y el día claro del lenguaje, allí mismo donde se interrumpen, se suspenden, donde enmudecen o enloquecen, se verán forzados a convivir en inquietante y enigmática vecindad con la tiniebla, la locura y el silencio. Otra vez Derrida en *Canallas*:

10 *Op. cit.*, p. 146.

«experimento de forma urgente y más aguda que nunca la necesidad de pensar lo que quiere decir esa cosa enigmática que se denomina la “vez” y cada vez el “retorno”, el turno, la torna, las torres, esas cosas del re-torno, esa causa de un eterno retorno incluso en la mortalidad de un día, en la innegable finitud de lo efímero»¹¹.

El relato de la Historia de Occidente, de «nuestra» Historia, el relato de la Historia de la Razón triunfante, de la supremacía de la ciencia y la filosofía sobre el oscurantismo primitivo del mito, lleva el nombre de un varón, de un padre, de un marido, de un propietario que vuelve a reclamar lo suyo. Se llama Ulises. Ulises, el nombre de un gran narrador que cuenta su odisea en primera persona. «Yo», que regresé de una prolongada ausencia, volví de un misterioso exilio para contaros en primera persona mis andanzas. Yo, Ulises, del que Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* escribieron que era un «héroe ilustrado». Aventurero que se forja su propio destino que no es otro que el regreso a la patria. Su viaje es un viaje de vuelta. Regresar al lugar del que partió. «¿Adónde vamos? Siempre a casa» en cercanía de Novalis y Ulises retorna, relata un regreso y su Odisea es un *nostos*, su *νόστος*, su camino de vuelta a casa. Diez años, un decenio de nostalgia y travesía hasta llegar de nuevo al origen.

Ulises, navegante mediterráneo. Ulises, el nombre del hombre que oyó el canto y estuvo a punto de perderse...

«Ven aquí, Ulises, tan elogiado, acércate a nosotras. Detén tu nave y ven a escuchar nuestras voces. Jamás un negro navío dobló nuestro cabo sin oír las dulces melodías que salen de nuestros labios. Después de deleitarse con ellas, quienes las escucharon se van alegres, conociendo muchas cosas que ignoraban, pues nosotras sabemos todas las penalidades que los dioses infligieron en la guerra de Troya a los argivos y a los troyanos y estamos enteradas de cuanto ocurre sobre la tierra»¹².

Ven, Ulises. Y ahora Ulises se llama Fausto. La propuesta de Mefistófeles es el eco extendido, acrecentado del Canto de las Sirenas. Aquello de lo que las Sirenas están enteradas es el relato de cuanto ocurre sobre la tierra. El relato de la Historia de los hombres. Mefistófeles precipita la condena del imprudente Fausto en una nueva transcripción del cristiano mito del saber prohibido. Ya no sólo será el relato de la Historia lo que le será dado conocer a Ulises. Ahora podrá conocer la realidad última de las cosas, el Saber Absoluto, el saber de la Historia de la Historia a cambio de su perdición. Se perderá y perderá la razón por tomarla. «Pero él no es nada, no es (él) mismo antes del riesgo de perder (se)»¹³.

«Pero atadme con fuertes lazos, de pie y amarrado a la parte inferior del mástil para que me esté allí sin moverme... Y en el caso de que os ruegue o mande que me soltéis, atadme con más lazos todavía»¹⁴.

11 *Op. cit.*, pp. 17-18.

12 HOMERO; *La Odisea*, traducción de Felipe Jiménez de Sandoval, EDAF, Madrid, 1981, fragmento del Canto XII.

13 DERRIDA, J; «Fuerza y significación» en *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 46.

14 HOMERO; *La Odisea*, ed. cit., fragmento del Canto XII.

Ulises a punto de perderse... pero, como decía Kafka, las sirenas tienen un arma más fatal aún que el canto y es el silencio. Ulises no podía oír el silencio porque ahora Ulises se llama Hegel y Hegel nunca pudo oír el silencio. ¡La idea del silencio (que es lo inaccesible) nos desarma!¹⁵.

Cambiamos de escena y continuamos leyendo a Derrida en *Canallas*. Otra vez:

«salvar el honor de la razón» no dice sólo la salvación y el honor de la razón. La salvación es así mismo la seguridad, la garantía o el salvamento honorable de la razón. Su indemnidad o su inmunidad. La de una razón que consiste quizá también en salvar, en salvarse, en todos los sentidos de la palabra. “Salvar el honor” connota quizá el fracaso inminente, el anuncio de una *perdicción* —allí donde la razón corre el riesgo de *perder* o de *perderse*, bien porque se pierda la razón, por ejemplo en la locura, la extravagancia o la enfermedad mental, bien porque se pierda la conciencia o la ciencia, la lucidez responsable, o bien porque la razón sea una causa perdida. Allí donde la razón *se pierde*, allí donde está perdida o es perdedora, diríamos, entonces, salvemos el honor. Cuando todo parece declinar o desmoronarse, hundirse u oscurecerse, en el último crepúsculo de un término o de un fracaso, sería como si la razón, *esa* razón que llamamos tan rápidamente “nuestra” o “humana”, no pudiese sino elegir entre dos fines, entre dos escatologías, entre dos formas de fracasar: entre el *encallamiento* y la *encalladura*. A la vista del litoral y, siguiendo con la metáfora marítima que nos retiene, a la vista o lejos de la costa, sin garantía de arribar entre tierra y mar»¹⁶.

¿Y si Ulises se perdió para siempre y ya no regresó nunca? O lo que es lo mismo ¿Y si Ulises se hubiera desatado procediendo sin freno y sin orden, dejándose seducir por el Canto de Sirenas, perdiendo la razón y perdiéndose, volviéndose un loco o un extravagante? ¿Qué habría sido de aquel griego *polýtropos*, del muy artero, del muy sagaz, de aquel de los muchos trucos como el dios Hermes o como el viejo zorro de las fábulas para el que la razón del más fuerte es siempre la mejor? ¿Y si Ulises regresó y ahora se llama Bloom, por ejemplo? Derrida a propósito de Joyce, Joyce a propósito de Ulises. El nombre del hombre. El nombre del libro: «Este libro resultaba terriblemente arriesgado. Lo separa de la locura una hoja transparente»¹⁷. Ulises desatado. No, quizá no. Propongo una inversión quiasmática, disimétrica. Desatado Ulises. Animal narrador por excelencia al que la imposibilidad de comenzar por su propio comienzo le hace llegar tarde a su propia historia. En el momento del propio comienzo se abre una larga noche eterna imposible de cerrar. Aunque es de Ulises de quien hablamos, (él) no es nada, no es (él) mismo antes del riesgo de perder (se). Quizá sea mejor, sea preferible, que sea de ese riesgo, de eso que se desata, se desquicia, enmudece o enloquece y no de Ulises, de lo que nos propongamos hacer un esbozo en las páginas que siguen.

Desatado Ulises o historia de la razón que los locos no saben contar

Pero volvamos al principio para ver si soy capaz de recomponer un poco esto que ya empieza también a desatarse, a desbaratarse y a escaparse de las manos. Este trabajo pretende o pretendía

15 DERRIDA, J; «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva» en *La escritura y la diferencia*, ed. cit., *passim*.

16 DERRIDA, J.; *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, ed. cit., pp. 148-149.

17 La frase es un exergo con el que Derrida abre «Cogito e historia de la locura» en *La escritura y la diferencia* y que alude a un comentario realizado por Joyce «a propósito de *Ulises*». Ed. cit. p. 47.

moverse, bascular entre dos puntos. Dos momentos, dos textos que alejados en tiempo uno de otro por un período de cuarenta años apuntan al mismo blanco, al mismo motivo: a aquello que vincula la deconstrucción con la razón como *logos*. El trabajo de una vida filosófica. Dos puntos y el hilo que se persigue o establece entre ellos. Un mismo motivo de ocupación y preocupación, de largos desarrollos, de numerosas publicaciones, a lo largo de los últimos cuarenta años. Uno de ellos, el texto de la conferencia pronunciada por Derrida en 1963 «*Cogito e historia de la locura*», recogido en *La escritura y la diferencia*, y el otro, el libro *Canallas*. Libro subtítulo *Dos ensayos sobre la razón* que recoge dos conferencias que pronunció Derrida en el año 2002. Casi cuarenta años y la cuestión habrá asediado toda una vida adulta. Aquello que habrá procurado y arriesgado su pensamiento. Olvidando ahora cuál de los dos textos fue escrito «antes» en el tiempo, puesto que el tiempo que aquí contamos no es el de los relojes –ni «cuarenta años» podrían ser una cuestión de decurso lineal del tiempo (¿dónde empiezan a contar y dónde acaban de contar esos «cuarenta años»)?– probaré a trazar con ellos un círculo para observar cómo estos textos, en cada ocasión, cada vez únicos, no pudiendo contenerse en los años que dicen (d)atarlos, estallan y se diseminan atravesando toda una vida, repitiendo el mismo gesto, reiterando un mismo asedio, toda una vida asediada y la repetición del mismo gesto, un mismo gesto no idéntico porque no es sino en lo mismo donde se ofrece la ocasión para que pueda surgir algo nuevo.

Cuando Derrida propone un prólogo a los dos ensayos que se recogen en *Canallas* dice: Estos discursos «parecen invocar cierta *razón por venir*, en tanto que *democracia por venir* en la edad de la así llamada “mundialización”»¹⁸. Así «razón» (y no hace distinciones; práctica o teórica, ética, o jurídica, política o técnica...), «razón», «democracia», «mundo» y sobre todo, «acontecimiento» forman una sola madeja de problemas. No forman sistema, pero sí trabazón. Y el análisis de esta madeja es la tarea. Tirar del hilo nos llevará a encontrarnos con el viejo tema, el tema enorme, el tema de siempre y sin embargo tan urgente hoy, el que retorna: el viejo-nuevo enigma de la *soberanía*. El tradicional concepto de soberanía no se deja traducir aquí por «soberanía política» (no sólo, aunque sí lo incluya), es la *ipseidad* y su poder, su auto-posición lo que está aquí en juego. El modo propio de la subjetividad que se autorrealiza, se autodetermina, se autofundamenta, la *ley del sí-mismo* que habría devenido en nuestra historia un totalitarismo inédito. Así volvemos a la esfera. De nuevo –cuando «nuevo» es «otra vez»– a las cosas del retorno. «Soberanía» que no remite más que a sí misma. Otra vez *Canallas*:

«Entenderé pues tanto el sí mismo, el “mismo de sí”, como el poder, la potencia, la soberanía, lo posible implicado en todo “yo puedo” el *pse* del *ipse* (*ipssisimus*) que remite siempre a través de complicados relevos, a la posesión, a la propiedad, al poder, a la autoridad del señor, del soberano y casi siempre, del anfitrión (*hospites*), del señor de la casa y del marido. De manera que, por sí solo –como por lo demás, *autos* en griego–, *ipse* puede traducir, *ipse* designa el sí mismo como señor en masculino: el padre, el marido, el hijo o el hermano, el propietario, el poseedor, el señor, también el soberano. Antes incluso de cualquier soberanía del Estado, del Estado-nación, del monarca, o, en democracia, el pueblo, la ipseidad nombra un principio de soberanía legítima, la supremacía acreditada o reconocida de un poder o de una fuerza, de un *kratos*, de una *kratia*. Esto es, por consiguiente, lo que se encuentra implicado, puesto, supuesto, impuesto también en la posición

18 DERRIDA, J.; *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, ed. cit., p. 11.

misma, en la auto-posición de la *ipseidad* misma, en todas partes en donde hay algún sí mismo»¹⁹.

En todas partes en donde hay algún sí mismo. ¿Y dónde no lo hay? Nos preguntamos si no es la *ipseidad* el gesto mismo soberano de la metafísica del sujeto, el orden de la razón y del sentido, el *logos* que tiene su fundamento dentro de sí, pensamiento que se piensa, conciencia en sí: *ego ipse*, yo mismo y no otro. Socrático *γνωθι σαυτον*, yo a mí mismo me conozco. «Yo puedo», «yo soy», «yo pienso». Soberanía superpotente, de potencia única en su género. Razón imperio. Imperio de la Razón. Contra ella sólo a ella se puede apelar. Y hay que estar dentro de ella para hacer esta apelación. «Yo» y nada que no sea «yo». *Ipsocracia*. Un golpe asestado por esa superpoderosa fuerza habría querido mantener en el exilio y para siempre, o volver a traer al orden del sí mismo, –uno y mismo gesto– a la conciencia extraviada, la locura, el sinsentido, la muerte o la máquina... La idea de fuerza, de poder y de dominio es ya *ipseidad*, *ipsocracia*. Ese golpe de fuerza es lo que habrá de interesarnos ahora.

Si Derrida se distancia del análisis que hace Foucault en *La historia de la locura en la época clásica* sobre las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes es porque precisamente Foucault pretendió salir de ese orden *ipsocrático* con demasiada facilidad hablando de la locura y silenciándola a la vez en una arqueología. Según Foucault, Descartes parece excluir la locura, la extravagancia, la demencia o la insanía fuera del círculo de la dignidad filosófica. El *cogito*, por esencia, no *podría* estar loco, pretendiendo además que esa propuesta cartesiana involucraría a la totalidad de la *Historia de la locura*. En una nota al pie de este texto Derrida afirma que Foucault no dejó de experimentar que toda la historia no puede ser, en última instancia, sino historia del sentido, es decir, de la Razón *en general*. Para preguntarse después qué es un lenguaje que no lo sea de la razón *en general*:

«si sólo hay historia de la racionalidad y del sentido en general, eso quiere decir que el lenguaje filosófico, desde el momento en que habla, recupera la negatividad –o la olvida, que es lo mismo– incluso cuando pretende confesarla, reconocerla. De forma más segura, quizás, en este caso. La historia de la verdad es, pues, la historia de esta economía de lo negativo. Así pues, hace falta, ha llegado el momento quizás de volver a lo ahistórico en un sentido radicalmente opuesto al de la filosofía clásica: no para desconocer, sino, esta vez, para confesar –en silencio– la negatividad. Es ésta, y no la verdad positiva, la que constituye el fondo no histórico de la historia. Se trataría entonces, de una negatividad tan negativa que ni siquiera se la podría llamar así. La negatividad ha sido determinada siempre por la dialéctica –es decir, por la metafísica– como *trabajo* al servicio de la constitución del sentido. Confesar la negatividad en silencio es acceder a una disociación de tipo no clásico entre el pensamiento y el lenguaje»²⁰.

Bien sabemos que Derrida no puede limitarse a aceptar que pensamiento y lenguaje se superpongan. «Antes» del lenguaje, estando ese antes cuidadosamente entrecomillado porque es un antes nunca temporal ni espacial, «antes» de la frase que dice *ego cogito*, antes de su enunciado hay, *il y a, es gibt*, se da la «punta» de una experiencia instantánea anterior a cualquier frase. Esa punta,

19 *Op. cit.*, pp. 28-29.

20 DERRIDA, J.: «Cogito e historia de la locura» en *La escritura y la diferencia*, ed. cit. pp. 50-51, nota.

ese instante, no temamos, no es ningún fundamento, ni un origen en sentido metafísico. O sí, al contrario, temámoslo y mucho, porque en tanto que criaturas desprovistas de comienzo, origen o fundamento, no es sino precisamente a ese riesgo de perderse, de perdernos, al que tenemos que exponernos, al que estamos ya expuestos. Entre tierra y mar, entre infinito y finito no conciliables, sin garantía de arribar en un desajuste insalvable, experiencia de una punta anterior a la distinción metafísica entre razón y locura, *ego cogito* que se descubre estando loco como desatado Ulises, ciego como Tiresias, el adivino tebano, muerto como Valdemar que puede decir yo, yo estuve durmiendo, sí, pero ahora, ahora estoy muerto o siendo una muñequita automática, la mecánica Olimpia de Hoffmann que se comporta como un ser viviente, aunque en realidad sus relaciones con la vida son muy extrañas.

Foucault ha querido escribir una historia de la locura *misma*. De pura locura. Proyecto valiosísimo e imposible a la vez, dice Derrida. Esto es, escribir no en el lenguaje de la razón. Pretende escribir la historia de la locura salvaje *misma* antes de su captura por el saber, para no repetir la agresión racionalista. Para ello rechaza el lenguaje del Orden en bloque. Según Foucault esto sólo podría hacerse a través de una «arqueología del silencio». Hacer la historia de la locura misma es hacer la arqueología del silencio. Un diálogo, un intercambio, una convivencia entre razón y locura se habría mantenido hasta el siglo XVIII cuando asestado el golpe de fuerza se produce la anexión de la totalidad del lenguaje por la razón social y la razón de estado cortando así entonces la palabra a la locura. Derrida se pregunta si podría tener el silencio una historia y si hacer una arqueología no es hacer ya una lógica, una frase, un lenguaje, un proyecto, un orden o una obra. Foucault finalmente habría repetido la acción perpetrada contra la locura en el mismo momento en que lo denuncia.

«*Todo* nuestro lenguaje europeo, el lenguaje de todo lo que ha participado, de cerca o de lejos, en la aventura de la razón occidental, es la inmensa delegación del proyecto que Foucault define bajo la forma de la captura o de la objetivación de la locura. *Nada* en este lenguaje y *nadie* entre quienes lo hablan puede escapar a la culpabilidad histórica –si es que la hay y si es histórica en un sentido clásico– que Foucault parece querer llevar a juicio. Pero es quizás un proceso jurídico imposible pues la instrucción y el veredicto reiteran sin cesar el crimen por el mero hecho de su elocución. Si el *Orden* del que hablamos es tan potente, si su potencia es única en su género, es precisamente por su carácter sobre-determinante y por la universal, la estructural, la universal e infinita complicidad en la que compromete a todos aquellos que lo comprenden en su lenguaje, incluso cuando éste les procura además la forma de su denuncia. El orden es denunciado entonces en el orden. [...] No hay caballo de Troya del que no dé razón la Razón (en general)»²¹.

¿Y qué le da su Imperio, su magnitud insuperable a la razón? Se lo da una fuerza, una fuerza que le viene de sí misma, un poder auto-impuesto. Para decir la razón, hablar con razón, dar razón y tomarla hay que tenerla ya, ya hay que estar en ella, lo mismo que para hablar en su contra. Yo a mí mismo mi ley me la doy cuando ya la tengo: «lo que hace que ésta no sea un orden o una estructura *de hecho*, una estructura histórica determinada, una estructura entre otras posibles, es que, contra ella, sólo se puede apelar a ella, que sólo se puede protestar contra ella en ella, que

21 *Op. cit.*, pp. 53-54.

sólo nos deja en su propio terreno el recurso a la estratagema y a la estrategia. Lo cual da lugar a que se haga comparecer una determinación histórica de la razón ante el tribunal de la Razón en general»²².

El gesto hegeliano de Foucault. Foucault es el primero en ser consciente de esta limitación y lo dice. Pero decir la limitación no es superarla. Así pues Foucault se ve obligado a formular un proyecto diferente al de la arqueología del silencio. Porque el silencio no se dice, lo sabemos desde niños, adivinanza repetida en la infancia, palabra mágica que al llamarla se esfuma y al mencionarla se rompe.

El silencio de Foucault no es un mutismo originario. El golpe de fuerza, del que venimos hablando, fue una orden que separó en un momento dado razón de locura. Un *logos* precedente a la ruptura habría dejado intercambiarse, circular, locura y razón en su interior y la búsqueda de Foucault estriba en acceder a ese momento de ruptura en que queriendo resguardarse la razón se constituye ella misma en parapeto, en antepecho. *Garde-fou* dice Derrida en francés. «Parapeto» traduce un diccionario en castellano, «evita-loco» jugaría con el término literalmente en francés. Foucault quiere acceder al punto del diálogo roto y a este punto lo llama con una palabra que Derrida califica de «muy fuerte»: *Decisión*. La razón medieval previa a la razón clásica y que no deja de ser una determinación histórica de la Razón en general, habría conocido la unidad del *logos*, unidad recogida de un *logos* griego anterior que según Foucault no tenía contrario. Una raíz común del sentido y del sin-sentido. *Logos* originario en el que se parten *un* lenguaje y *un* silencio.

Derrida objeta que puesto que Foucault no pudo decir la locura, ya que, por esencia, ésta es lo que no se dice, opta por hacer un elogio de la locura que no es, como no podía ser de otra forma, sino un elogio de la razón, pero esta vez: «de una razón más profunda que la que se opone y se determina en un conflicto históricamente determinado»²³. Hegel, otra vez, Hegel siempre... parece suspirar Derrida.

Descartes será el elegido por Foucault para protagonizar el gran encierro, la captura filosófica de la locura. Ya hemos mencionado cómo en la interpretación de Foucault la locura queda excluida por el sujeto que duda. El *cogito* no puede estar loco y la locura sería expulsada de la interioridad misma del pensamiento. Pero cuando Derrida relee a Descartes no lee las cosas así. Descartes recurre a la hipótesis del Genio Maligno y convoca así la posibilidad de una *locura total*, que es infligida y, por tanto, de la que no se puede ser responsable. Una locura que no es sólo desorden del cuerpo, del objeto, del cuerpo-objeto fuera de la *res cogitans*, fuera de la ciudad civilizada, confiada, asegurada y tranquila de la subjetividad pensante. Es una locura que –esta vez– introducirá la subversión en el campo de las ideas claras y distintas. Ahora la locura no perdona nada. «Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, como falto de todo sentido, pero en la creencia falsa de tener todo esto...»²⁴ Una locura que hará «que yo me equivoque, por ejemplo, siempre que hago la suma de dos y tres...»²⁵ Locura ahora acogida en la más esencial interioridad del pensamiento.

«No se puede ya decir literalmente que el Cogito escape a la locura porque se mantenga fuera de su alcance o porque, como dice Foucault, “yo que pienso, no puedo estar loco”,

22 *Op. cit.*, p. 54.

23 *Op. cit.*, p. 63.

24 DESCARTES, R.; *Meditaciones metafísicas*, traducción de Antonio Zozaya, Alianza, Madrid, 2005, p. 85.

25 *Op. cit.*, p. 87.

sino porque en su instante, en su instancia propia, el acto del Cogito vale *incluso si estoy loco*, incluso si mi pensamiento está loco de parte a parte. Hay un valor y un sentido del Cogito así como de la existencia que escapan a la alternativa de una locura y una razón determinadas»²⁶.

Según Derrida, la loca audacia incomprendida de Descartes es que en su experiencia más aguda consigue retornar hacia un punto «originario» que no pertenece ya a la pareja de una razón y una sinrazón determinadas. Pero eso no es un punto de partida a partir del cual comenzaría a constituirse el tejido homogéneo y uniforme de la historia de la razón. El hombre, ser finito que razona, se encuentra ya siempre «siendo» antes de la razón, antes del lenguaje. «Antes» de esa razón-lenguaje que es el *logos*. Este «antes» ni temporal ni espacial que se pierde en la oscuridad de la noche, en la ausencia de palabra, en el extravío de la razón, rasga ese tejido homogéneo de la historia de la razón sin estar inscrito en él. Lo perfora y atraviesa en esos instantes puntuales del riesgo o la decisión, de la decisión arriesgada, que no es sino la decisión responsable, de ese instante de la decisión del que dijera Kierkegaard que es una locura. De ese entrecomillado «origen» dice Derrida:

«Invulnerable a toda contradicción determinada entre razón y sin razón, es el punto a partir del cual puede aparecer como tal, y llegar a expresarse, la historia de las formas determinadas de esta contradicción. Es el punto de certeza inenunciable en que se enraíza la posibilidad del relato foucaultiano, como también el relato de la totalidad, o más bien de *todas* las formas determinadas de intercambios entre razón y locura. Es el punto en que se enraíza el proyecto de pensar la totalidad escapando a ésta, excediendo la totalidad, lo cual sólo es posible –dentro de lo que existe– hacia el infinito o la nada; incluso si la totalidad del mundo no existe, incluso si el sin-sentido ha invadido la totalidad del mundo, pienso, existo *mientras que* pienso. [...] Por eso, en ese exceso de lo posible, del derecho y del sentido sobre lo real, el hecho y lo existente, este proyecto es loco y reconoce la locura como su libertad y su propia posibilidad [...] En el cogito cartesiano despunta este proyecto de un exceso inaudito y singular, de un exceso hacia lo no-determinado, de un exceso que desborda la totalidad de lo que se puede pensar, la totalidad de lo existente y del sentido determinados, la totalidad de la historia de hecho, en esa medida, toda empresa que se esfuerce en reducirlo, en encerrarlo en una estructura histórica determinada corre el riesgo de dejar perder lo esencial, de embotar ese mismo despuntar»²⁷.

Si fracasa el proyecto de Descartes es porque también hay un «después» y, en él, Descartes sí procederá finalmente al encierro. El «después» tiene lugar cuando ese *cogito*, divagación loca por un no-camino, errancia hiperbólica, punta del instante, se transforma en método y camino seguro. La propia presencia del sujeto ha quedado garantizada por Dios y Descartes «enuncia» el *cogito*, lo «profiriere» y lo refleja en un lenguaje filosófico organizado conduciéndolo a la lógica y a la razón. Lo dice, lo inscribe y ya queda propuesto a la inteligibilidad y a la comunicación. Por eso dice Derrida: «el Cogito es obra desde el momento en que se reafirma en su decir. Pero es locura antes de obra»²⁸.

26 DERRIDA, J.; «Cogito e historia de la locura» en *La escritura y la diferencia*, ed. cit. p. 78.

27 *Op. cit.*, p. 79.

28 *Op. cit.*, p. 84.

La propuesta de Derrida consistirá en separar, de un lado, lo que llama la hipérbole, esto es, el proyecto loco de exceder a la totalidad finita y determinada, y que no se puede encerrar en una estructura histórica de hecho. Y de otro, aquello que en Descartes ya sí forma parte de una estructura histórica; la del *cogito* después de su frase. De este modo Derrida está dando cuenta de la historicidad de la filosofía que sólo es posible negociando entre la hipérbole y la estructura finita, entre el exceso sobre la totalidad y la totalidad cerrada. *Entre* la finitud y la infinitud. Pero, ¡cuidado!, «negociación» no traduce «mediación» entre finito e infinito, sino, precisamente, el hacerse cargo de una experiencia de inadecuación entre finito e infinito, y de que lo infinito sólo puede habitar lo finito como opacidad, como exceso inasimilable, como locura padecida. El «proyecto loco» nos lanza al infinito sobrepasando la totalidad para imaginarla, sí, pero no puede ocurrir fuera de la finitud porque el «yo filosófico» no ocurre fuera del «yo empírico». La infinitud no «ocurre» fuera de la finitud. Finitud e infinitud están complicadas en el mismo movimiento. Contaminadas una de otra. Contaminada una por otra, pero con la profunda certidumbre de la ruptura definitiva de mediación racional entre finito e infinito. Más tarde veremos que esto que se juega entre finitud e infinitud es precisamente lo que le hace a Derrida desconfiar de la idea reguladora en sentido kantiano. *Entre* finitud e infinitud. *Entre*. Una doble invaginación viene a inscribir el exterior en el interior sin poderlo éste contener. Este movimiento, esta «negociación» entre finito e infinito, esta relación entre razón, locura, silencio y muerte es ya una vieja amiga –enigmática amiga de la que nada conocemos ni sabemos– y se llama *différance*.

«Definir la filosofía como ese querer-decir la hipérbole es confesar –y la filosofía es quizás esa gigantesca confesión– que, en lo históricamente dicho, con lo que la filosofía se sosiega y excluye la locura, aquella se traiciona a sí misma, entra en una crisis y en un olvido de sí que son un período esencial y necesario de su movimiento. Sólo hago filosofía en el *terror*, pero en el *terror confesado* de estar loco. La confesión es a la vez, en su estar presente, olvido y desvelamiento, protección y exposición: economía.

Pero esta crisis es la que la razón está más loca que la locura –pues es sin-sentido y olvido– y en que la locura es más racional que la razón, pues está más cerca de la fuente viva aunque silenciosa o murmuradora del sentido, esta crisis ha empezado ya desde siempre y es interminable»²⁹.

Hegel en compañía de Bataille. Hegel que creyó volverse loco y lo confesó. Lo confesó confiándose a un amigo en una carta, le confesó al amigo su terror: «Todavía era joven y creyó que iba a volverse loco»³⁰ para finalmente escapar a la locura elaborando un sistema. Hegel, como ya lo hiciera Descartes, también se «mutiló» escondiéndose en el benefactor olvido, alcanzando el exceso para olvidarlo, volverle la espalda y finalmente anularlo en un «después».

¿Qué le ocurre hoy a la razón cuarenta años más tarde? ¿Qué le ocurre aquí y ahora cuando como en la letra de un tango cuarenta años no son nada y el texto de hoy queda ligado con el de entonces? ¿Qué le ocurre hoy a la razón tras un siglo del que se ha dicho que fue el siglo de la crisis de la razón? ¿Qué le ocurre aquí y ahora a la razón si esta crisis habría empezado desde siempre y es además interminable? No olvidemos para lo que estamos aquí convocados. Para pensar esa

²⁹ *Op. cit.*, p. 88.

³⁰ BATAILLE, G.; *La experiencia interior*, citado por DERRIDA en «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva» en *La escritura y la diferencia*, ed. cit., p. 347.

crisis. O algo distinto de una crisis quizá: que la indecidibilidad no evita el cuestionamiento, el deseo enigmático de vigilancia, la vigilia lúcida. Pensar la crisis de la razón –dice Derrida– sería la mejor enseñanza de Foucault, pensar que existen crisis de razón extrañamente cómplices de lo que el mundo llama crisis de locura.

Crisis que, por una parte y en sentido husserliano, es el peligro que amenaza a la razón y el sentido bajo la forma del objetivismo. Peligro como movimiento de la razón amenazada por sí misma. Proceso auto-inmunitario por el que se ve afectada, proceso auto-inmunitario que sin ser mero sinónimo de *double-bind*, o de aporía, tiene en común con éstos padecer la carga de una indecidibilidad, una contradicción interna-externa no dialectalizable y que requiere el acontecimiento de la decisión interruptora.

Crisis es también la decisión, la cesura de la que habla Foucault, la decisión en el sentido del *krinein*, de la elección, el camino del *logos* y el no-camino, el laberinto, el camino del sentido y del sin-sentido. Partición después de la cual el *logos*, en la violencia necesaria de su irrupción, se separa de sí como locura, se exilia y olvida su origen y su propia posibilidad. Lo que nos interesó ayer nos interesará todavía otra vez hoy y nuestras cuestiones seguirán rondando en torno a la partición, la condición y el acontecimiento.

El peligro del *objetivismo*, decía Husserl. El mal que la razón se hacía correr a sí misma. Ella misma, la idea infinita de una tarea infinita como *theoria*, prescribe el *telos* infinito de la racionalidad científica y filosófica. Ella misma segrega su mal desde dentro. Y ese mal no es sino la finitud. La tarea infinita de la racionalidad pura que se haya, dice Husserl, «inspeccionada, controlada en su identidad por una división del trabajo y por un modelo de saber o de racionalidad específica»³¹. Esa finitud es el fatal olvido del origen de los actos subjetivos e históricos. Otra vez, razones históricas determinadas haciendo peligrar la Razón total. Razones plurales, históricas, determinadas y finitas vendrían a poner en cuestión, a amenazar la autoridad dominadora y dominante de la unidad teleológica infinita de la Razón general.

Porque así lo heredamos del idealismo trascendental sabemos que la razón se ve impulsada más allá de los límites de la experiencia hacia lo incondicionado y absoluto. Incondicionalidad que sigue siendo el último recurso, el principio absoluto de la razón pura en Husserl y en Kant. Aquello que vincula a la razón práctica que tiende a lo incondicionado con la razón teórica condicionada y que subordina la razón teórica a la razón práctica. Jerarquía irreversible, tanto en Kant como en Husserl, que da cuenta de una unidad de la razón. Razón Una como Uno el Sol que calienta e ilumina todas las cosas, Platón, Descartes, Kant o Husserl. Razón soberana, absoluta, indivisible e incondicional.

Derrida no está dispuesto a renunciar a esa herencia: «Existe la luz, existen las luces, las luces de la razón o del *logos*, que, a pesar de todo, no son otra cosa. Y es en nombre de una *Aufklärung* que Kant, por ejemplo, emprende la tarea de desmitificar el tono gran-señor. En la actualidad nosotros no podemos no heredar esas Luces, no podemos y no debemos –es una ley y un destino–»³². Si algo tienen de respetable los idealismos trascendentales es que anuncian la posibilidad de un incalculable, de un incondicional que no es irracional ni dudable. La razón, aunque muchos se hayan empeñado en hacérselo creer –dice–, no siempre y no sólo se ha restringido a una cuestión de *ratio*, cálculo y condiciones. Pero nuestro deber, afirma, será además de ser guardianes ser también

31 DERRIDA, J.; *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, ed. cit., p. 153.

32 DERRIDA, J.; *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, traducción de Ana María Palos, Siglo XXI Editores, México, 2003, p. 52.

responsables de la herencia. Así lo dice: «tenemos también el deber de reconocer en ambos casos [Kant y Husserl], así como en el horizonte de una idea infinita como tarea infinita para la razón práctica, una poderosa *teleología*»³³.

¿Por qué este deber de reconocimiento? Bien lo sabemos. Donde hay un *telos* que parece guiar y hacer posible una historicidad, la anula por las mismas, neutralizando la irrupción imprevisible e incalculable, la alteridad singular y excepcional de lo que viene, incluso de quien viene, y sin lo cual, sin el cual, nada ocurre ya. Derrida y nosotros con él tendremos que preguntarnos si habrá una oportunidad para pensar el acontecimiento incondicional con una razón que sea distinta de esa que se presenta y organiza como sistema en ese idealismo trascendental y su teleología. Habérselas con este obstáculo es lo que lleva a Derrida a afirmar repetida y firmemente que cuando dice incondicional no dice «Idea reguladora» en sentido kantiano. No por ello deja Derrida de reconocer que la «Idea reguladora» conserva su «dignidad» llegando a afirmar sin contradecirse que no está seguro de que en alguna ocasión no acabe cediendo a ello. Su resistencia o reticencia, no obstante, se debe a que la Idea reguladora sigue remitiendo indefectiblemente a Razón como Poder. Remite a lo «posible». A lo que «yo», en «teoría», puedo lograr, a un posible ideal que es remitido al infinito. Por eso, a la «Idea reguladora» en sentido kantiano Derrida contrapondrá «las figuras de lo imposible». Éstas no reconocen ningún «yo puedo». Son ajenas a la *ipseidad* porque la *ipseidad* neutraliza el acontecimiento, la venida imprevisible de lo otro, de la ley que viene de lo otro, de la responsabilidad y de la decisión del otro. Del otro dentro de mí más grande y más antiguo que yo. Ahora, y lo veremos enseguida, se tratará de un imposible, de disociar soberanía e incondicionalidad, y ésta es una urgencia que no se deja idealizar. Este «imposible» derridiano es *lo más real* que hay.

A partir de esta «imposibilidad», cuando se hable de «decisión» y de «responsabilidad», ya no se tratará de aplicar o realizar una norma o una regla remitida a un ideal. Haciendo así, ya no se duda y la decisión ya no decide. Por eso, Derrida contrapondrá también la responsabilidad en sentido kantiano a esa radicalmente «otra responsabilidad» que ya no aplicará máximas y que sin «actuar» se someterá pasivamente a una prueba de indecidibilidad; la responsabilidad no habrá empezado jamás sino con la experiencia de la indecidibilidad. Cuando el saber posibilita, «hace posible» el camino, la decisión ya está tomada. Decisión ahora tiene otro nombre, se llama «invención sin regla».

Finalmente, afirma Derrida, si se acepta este uso regulador de las ideas habría que aceptar toda la arquitectónica y la crítica kantiana. Ya hemos visto los motivos por los que él no está dispuesto a aceptar ninguna arquitectónica ni ninguna teleología. Al final de su recorrido, la propuesta de Derrida en *Canallas* será establecer una distinción frágil, pero necesaria. Ya lo he anticipado. Distinción lábil y escurridiza pero indispensable entre la «soberanía» (que siempre se nos ha mostrado bajo el estigma de la indivisibilidad, soberanía de la razón –sistema arquitectónico unificado que no tiene en cuenta las racionalidades plurales más que para subordinárselas–, soberanía de la razón que por ser absoluta e incondicional es también indivisible) y la «incondicionalidad» que se encuentra en el corazón de la exigencia crítica –«deconstructiva, si quieren», dice Derrida– de la razón. Llega el momento de plantearse cómo pensar esta partición, esta exigencia de disociación que siga siendo fiel, en nombre precisamente de la razón y del acontecimiento, a la postulación de incondicionalidad, y que esta disociación permita, a su vez, deconstruirse, una vez separadas, la soberanía en nombre de la incondicionalidad. Partición que nos entregaría una soberanía que

33 DERRIDA, J.; *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, ed. cit., *passim*. Cf. sobretodo el capítulo I «Teleología y arquitectónica: la neutralización del acontecimiento» en «El mundo de las Luces por venir».

siendo fuerza, sí, no será ya sino el oxímoron de una *fuerza débil*. La risa de Bataille. Una soberanía sin dominio. Fuerza sin poder, poder sin fuerza que se abre en la imprevisibilidad de un acontecimiento sin horizonte y que obliga en la venida singular del otro. Jamás ha abandonado Derrida este pensamiento del acontecimiento a turbios irracionalismos. *Canallas*, lejos de eso, es el lugar para defender que pensar y decir el acontecimiento no es ir en contra de la razón, sino la oportunidad para pensar, racionalmente, algo como una «razón por venir». Otro de los mil nombres, seudónimos de deconstrucción: racionalismo incondicional. Razonable razón. Otras Luces, quizá.

Incondicionales: la lista parece interminable. Razón, don, democracia, hospitalidad, perdón, decisión, responsabilidad... Todos ellos, posibles en tanto que imposibles, dan su sentido y racionalidad práctica a cualquier concepto de razón, don, democracia, hospitalidad, perdón... Dejándose someter a una prueba de indecidibilidad quedarán expuestos a debatirse siempre, para todo porvenir y devenir posibles, *entre* todas las figuras y condiciones de lo hipotético y la soberanía absoluta de lo incondicional. Ningún saber podrá fundar una responsabilidad, una decisión. Ciertamente, el saber es necesario, tenemos que medirnos con el cálculo y con la condición. «Hay que saberlo –dice Derrida–, el saber es indispensable, hay que saber, lo más y mejor posible, para tomar una decisión o asumir una responsabilidad. Pero el momento y la estructura del “hay que”, así como de la decisión responsable son y deben seguir siendo heterogéneos al saber.»³⁴ Una interrupción, una suspensión absoluta, que siempre podremos juzgar de «loca», no nos hemos cansado de decirlo, debe separar dos órdenes que se requieren y se exceden uno a otro. El de la incondicionalidad incalculable que excede el cálculo de las condiciones y el de la razón calculadora, la distribución nómica y las reglas. Transacción cada vez inédita en que la razón transita y transige *entre* la exigencia razonada de un cálculo o condicionalidad y la exigencia intransigente, no negociable de lo incalculable incondicional.

Transacción imposible, momento de una punta, riesgo absoluto, sin reglas previas, sin garantías. Sólo en el riesgo de perder, de perderse podrá haber responsabilidad y decisión. En la punta de un instante. En la experiencia del *cogito* anterior a su frase, en la punta ciega de un instante en el que la razón ya «no puede», ya «no sabe», se declara impotente y debe acoger pasivamente una ley que le viene dictada desde fuera. Y lo que acoge es un don antes de intercambio, antes de toda dialéctica. Y se acoge, sin saberlo, porque cuando se reconoce y se sabe, cuando se dice, y se reconoce haberlo sabido, como el silencio del acertijo infantil, se esfuma. En *Canallas* –cuarenta años más tarde de haber dado comienzo a una vida filosófica, vida que, no obstante, ya habría comenzado antes y a la que, en algún modo, se asiste como a una función teatral a la que se llega con retraso quedando únicamente el recurso a la atención vigilante de la trama– usa Derrida una palabra que, en mi relación con sus textos, creo no haber encontrado antes, o me pasó desapercibida y quizás fue un don. *Razonable* sería el nombre para la transacción entre esas dos exigencias aparentemente inconciliables de la razón. El cálculo y lo incalculable. «Transacción» que, no nos cansaremos de repetirlo, no indica una mediación racional entre ambas exigencias, sino una radical inadecuación, precisamente, una imposibilidad de dejarse mediar, una total heterogeneidad entre finito e infinito, que experimentamos como una «punta interruptora» que da cuenta de la imposibilidad de esa mediación y que hace que lo infinito en lo finito sólo pueda ser experimentado como exceso radical y opacidad, que inscribe el exterior en el interior viéndose éste desbordado. Imposibilidad que posibilita que lo radicalmente otro pueda mantenerse «radicalmente otro» y lo imposible

34 *Op. cit.*, p.172.

«imposible» sin que podamos adecuarlo, representarlo, producirlo o apropiárnoslo. *Razonable* que atiende a razones, sí, pero que ya no se dejaría dominar por las razones de la lógica tradicional. Que la razón, como dijera de la poesía Paul Celan, no se impone, se expone. «La razón razona, ciertamente, tiene razón, y se da razón por hacer, por hacerlo, por guardarse, por guardar razón. Ahí es donde ella es y, por consiguiente, soberana. Pero, para recordarle su *ipseidad* a la razón, también hay que razonarla. Una razón debe dejarse razonar»³⁵. Razón siempre expuesta allí mismo donde se interrumpe, se suspende, se retira para retrazarse y ofrecerse como un don. Habrá otras luces, otras luces por venir, quizá...

35 *Op. cit.*, p. 189.

