



## *Alteridad Radical e Hiperesencialidad en la obra de Jacques Derridá.*

Prof. Mauro R. Juárez (UNLP)

“Las preguntas filosóficas son como un animal que no puede ser domado porque su naturaleza busca ser desafiada, profundizada y refinada.”

Vanesa Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*

“Los más lejanos son los que pagan vuestro amor al prójimo; y en cuanto os juntáis cinco, siempre tiene que morir un sexto.”

Nietzsche, *Así habló Zaratustra, Del amor al prójimo*

### I

Quisiera iniciar esta exposición haciendo alusión a la cuestión de la pregunta. La pregunta como herramienta del pensar, que en tanto herramienta puede ser desafiada, profundizada y refinada. ¿Cuál sería la condición para que una pregunta pueda ser desafiada y en esa medida puesta a prueba en su potencialidad? Parece que en primera medida esa pregunta debe ser puesta en juego, esto es, habilitada a través de un medio, fijada, lo que quiere decir también soltada, liberada. ¿Liberada de qué? Pues bien, liberada de intencionalidad. Liberada de alguna manera de estar remitida a un sujeto y a una voluntad, ¿es eso posible?

Si pensamos a la pregunta en su capacidad de trascender toda intencionalidad podemos pensarla como una creación que se emancipa de su creador, y en este sentido como un hijo que se distancia de su padre. Esta metáfora del *hijar* del discurso es planteada por Platón en *Banquete 177d*, cuando se refiere a Fedro como el primero en hablar y “al mismo tiempo el padre del discurso” (*pater tu logu*).



Jaques Derrida en *La Farmacia de Platón*, sostiene que este señalamiento aparentemente marginal y metafórico del *logos como hijo*, es en realidad algo *sistémico*. Nota característica del modo de proceder de Derrida: dar cuenta de que, en términos estructurales, aquellos elementos que aparecen como *contingentes* son en realidad *necesarios*. El hecho de que se requiera un padre del *logos* pasaría entonces a ser una exigencia *estructural* en la filosofía.

Si el *logos* tiene un padre, se trata entonces, dirá Derrida, de un *ser vivo*. “El *logos* es un *zoon*. Ese animal nace, crece, pertenece a la *physis*.” El habla viva tiene entonces movimiento, y, en oposición a la aparente rigidez mortuoria de la escritura, “se regula infaliblemente sobre las necesidades de la situación actual, las esperanzas y la petición de los interlocutores presentes, husmeando los lugares en que debe aparecer, fingiendo plegarse en el instante en que se hace a la vez persuasiva y apremiante.” (Derrida, 1968)

Ahora bien, ¿qué quiere decir que el *logos* tenga padre?; ¿Quién es su padre?; por otro lado, ¿por qué asume esta posición huidiza, fingiendo plegarse en el momento en que más apremiante se vuelve?; ¿de qué se esconde?

## II

En *La diseminación* (1972) Derrida explora la idea de que la escritura es, inherentemente, manifestación de una *falta*, de una *ausencia*. Esto es así porque la “presencia” iterable de la escritura nunca se corresponde con una presencia plena. Si no hay presencia plena, lo que hay es ausencia, muerte, siendo la vida de algún modo la *constante muerte a través de la escritura*.

“Repetición pura, repetición absoluta de sí, pero de sí ya como cita y repetición, repetición del significante, repetición nula o anuladora, repetición de muerte, es todo uno. La escritura no es la repetición viva del ser vivo.” (Derrida, 1997, p. 205)

Esto es algo que resuena mucho al *dictum* nietzscheano “muere a tiempo”. Morir a tiempo no implica para Nietzsche el suicidio ni el ideal griego de la muerte joven en combate. Implica el desasimiento, ir dejando atrás capas ya inservibles, a conciencia de la necesidad de despreciar lo que en uno ya no sirve, condición para un andar más liviano, más ágil, un tipo de descarga.



Sea como fuere, pareciera ser que el logos vivo *huye de la escritura*. ¿Por qué la palabra hablada huiría de la escritura? Pues, porque la escritura, el signo, a juicio de Derrida ha sido entendido como una *estructura creada para albergar la muerte*, como las pirámides de Egipto, en esa imagen que remite a Hegel. Tiene sentido que un animal desee vivir.

Pero esta huida al parecer decanta en negación, la voz viva aparta la mirada, niega a la escritura, pero la niega para sí misma, *la reprime*. Y lo reprimido tiene como tendencia expresarse. Lo reprimido termina luego siendo definitorio de lo conciente.

Así, la oposición entre oralidad y escritura es una dicotomía en la cual un polo reprime al otro, pero esto no quiere decir que el polo reprimido quede invisibilizado. Todo lo contrario, la represión vuelve a lo reprimido algo esencial, fundamental, sin cuya reaparición fantasmática no podría explicarse el sentido de la estructura.

Esto nos lleva hacia la noción de *logocentrismo*. Este concepto, acuñado por Ludwig Klages y retomado por Jaques Derrida, hace alusión a la forma en que la tradición, como se dijo, ha reprimido, y reprime a la escritura en favor de la oralidad, concibiendo a esta última como más cercana al espíritu y a la verdad. La oralidad aparece como lo más cercano a la realidad física, a la vida, mientras que la escritura se subordina en tanto se corresponde más con el dominio de la técnica. Expresada así se ve la dicotomía oralidad-escritura como paralela a la dicotomía naturaleza – técnica.

Pero ambas dicotomías son para Derrida meros *constructos metodológicos* sin un fundamento real. Así, cuando Platón da pruebas de la inmortalidad del alma en el Fedón apelando a la teoría de la *reminiscencia*, asume que la *idealidad* de las ideas no se manifiesta en las cosas sensibles, sino en el alma, cuya naturaleza es, en parte, divina. El alma aparece como *lo contrario a lo sensible*. Sin embargo, se trata de un lugar de inscripción, esto es, un papel en el cual *se inscriben las ideas*. Con esta indicación puede verse un ejemplo de la *naturaleza diferencial* de los conceptos que articulan la metafísica.

La pregunta entonces acerca de la idealidad de las ideas, que Derrida retomará y trabajará a partir de Husserl, es la pregunta acerca de qué fue primero, si, por ejemplo, la idea de triángulo o el triángulo inscrito en el papel. La respuesta es que, a pesar de que se ha concebido las cosas a partir de esa dicotomía, existe ya una materialidad en la idea y una idealidad en el signo escrito. Las ideas tienen un origen histórico, material, concreto, aunque más no sea aquel que se corresponde con el proceso de su conformación.



De la misma manera, para que una idea sea una idea, tiene que poder ser escrita, esto es, materializada. La iterabilidad, la repetibilidad de una idea es la condición de posibilidad para que esa idea pueda ser idea, esto es, pueda tener todas las atribuciones propias de las ideas: ser dialectizables, inmutables, universales, etc.

### III

Volvamos a la pregunta, ¿quién es el padre del *logos*?, e intentemos responder apelando al texto de Derrida *La Farmacia de Platón*, nuevamente. Allí, Derrida nos remite a un pasaje de La República (508c), donde se lee «Pues bien, ahora, entérate, dije, es al Sol a quien me refería como a hijo del bien (*ton tu agathu ekgonon*), que el bien ha engendrado a semejanza suya (*on tagathon egenne sen analogon*), y que es, en el mundo visible, con relación a la vista y a los objetos visibles, lo que el bien es en el mundo inteligible, en relación a la inteligencia y a los objetos inteligibles»

¿Ahora bien, qué lugar ocupa el *logos* aquí? Lo que sostendrá Derridá es que el bien, en tanto origen de los *onta*, es origen también *de su aparición y de su llegada al logos*, quien a la vez los reúne y los distingue. En 507b dice Platón «Hay gran número de cosas bellas, gran número de cosas buenas, gran número de todo tipo de otras cosas, cuya existencia afirmamos y que distinguimos en el lenguaje» (*einai phumen te kai dioizomen to logó*)

El padre del *logos* es entonces *el bien*, lo que Derrida llama “esa fuente oculta, iluminadora y cegadora” (1972) justamente del *logos*, una figura que tendrá la máxima relevancia para el neoplatonismo.

### IV



Aquí llegamos a uno de los temas centrales de esta exposición: la cuestión de la *hiperesencialidad*.

Parece una tendencia recurrente en la historia de la filosofía la búsqueda de una referencia a *algo que esté por fuera del lenguaje*. Este tipo de búsquedas pueden ser consideradas como búsquedas de tipo místico. Aquello a lo que no tenemos acceso a través del lenguaje porque justamente es condición de posibilidad para el lenguaje, podría revelarse por otras vías.

Una de esas vías es la de la apofática teológica, o teología negativa, según la cual la forma de aproximación a la figura de Dios es por la negación. Podemos decir lo que Dios no es, pero no podemos afirmarlo en su ser, al afirmarlo en cierta forma estaríamos reduciendo o, como en Plotino, *hipostasiando* su realidad hiperreal. En esa perspectiva, Dios es aquello que no puede ser nombrado, y en línea con lo que veníamos mencionando sobre Platón, *condición para toda mención*, en la medida en que posibilita que las cosas *vengan al logos*.

Dios aparece entonces como una *alteridad radical no contaminada por el ser*. Esto es lo que en última instancia sigue apareciendo, a juicio de Derrida, en las obras de Marion en relación con Dios y en Levinas en el caso del otro. En una nota de su conferencia *Cómo no hablar: denegaciones* (1986), dice Derrida refiriéndose a estos dos autores franceses: “pretenden evitar, de maneras sin duda muy diferentes, lo que Levinas llama la contaminación por el ser, para «oír a Dios no contaminado por el ser», por ejemplo.”

Ahora bien, ¿cómo pensar este tipo de aproximaciones -este oír- en el marco del pensamiento de Derrida? En el mismo texto, él busca desmarcarse de acusaciones que se le han hecho acerca de que el pensamiento de la *differance* tiene connotaciones apofáticas, y de que, de alguna manera, puede ubicarse su postura al interior de la lógica de un discurso onto-teológico. Él no lo niega, en la medida en que la *differance* puede ser apropiada por tal lógica.

Sin embargo, lo que permite distinguir a la *differance* del discurso apofático es que mientras este último se ubica en el marco de un interés por el registro de un ideal de presencia plena, aunque más no sea de la presencia de una ausencia, Derrida ya en *La voz y el Fenómeno* (1982) planteó la imposibilidad de esa presencia por la *condición iterable del signo*. En pocas palabras, si una huella, un signo, un concepto, para *constituirse como idea* tiene que poder ser reproducido y ligado a la temporalidad por la vía técnica de la escritura, *su idealidad es iterabilidad*, y una serie indefinida de presencias en acto nunca puede constituir una presencia plena.



## V

Pero, ¿qué es al fin y al cabo la *differance*? Según Mauricio Ferraris (2006), es “tanto el hecho de que dos cosas son distintas, como el acto de diferir.” Esto es, el término puede entenderse como un verbo y como un sustantivo. Como un hecho y como un acto. Lo que se presenta como un hecho es resultado de un acto, de ese modo se aprecia la dimensión temporal y la *alquimia de opuestos* que ésta genera. Si le damos tiempo a un ser vivo, este morirá, y viceversa, de la muerte surge la vida. Lo sensible, una vez guardado en la memoria, deviene inteligible y, una vez puesto en papel, deviene sensible.

Entonces, desde el punto de vista de la *differance*, lo que hay en el fondo de las cosas es diferencia de acto que se conforma en diferencia de hecho. Las cosas atadas al tiempo no permiten nunca un anclaje en la pureza o en la presencia plena. Derrida rechaza entonces que pueda darse una presencia plena, y en eso está en línea con el posmodernismo. Sin embargo, se aleja de esta corriente en la medida en que defiende la postura de que, a pesar de que nunca se concrete, esta búsqueda por un ideal de presencia plena sigue siempre realizándose.

En última instancia lo que hace Derrida es cuestionar la posibilidad de una alteridad radical respecto de todo sistema conceptual. Sostendrá que no es posible un lugar de enunciación por fuera de la tradición -que pretenda superar o destruir la metafísica- y en esto las críticas van dirigidas a Levinas y a Foucault. El intento de analizar aspectos como *el otro en tanto otro* o *la locura* desde un punto de vista endógeno, no implica más que una *racionalización de esa locura, o de ese otro*. No existe un aspecto no contaminado por las estructuras conceptuales, en la medida en que, como sostendrá en *La gramatología* (1967), “no hay nada fuera del texto”.

*Toda presentación es una representación*, ya que el signo escrito es el elemento que *media entre la sensibilidad y el entendimiento* -ocupando en algún sentido el lugar del esquema kantiano-, permitiendo que, a través de la iterabilidad, todo lo sensible se torne inteligible y, de la misma manera, todo lo inteligible se vuelva sensible, condición por la cual se hace posible la *dialéctica*.

## VI

Los elementos dicotómicos que entran en juego en la dialéctica requieren de un tercer elemento *de remisión* que Derrida, como ya mencioné, llamó *signo, huella, suplemento*, y también *khora*.



Este elemento de remisión permitiría en última instancia suponer un *fondo último no dialectizable*, que no se corresponde con una hiperesencialidad, ya que como fondo último podría ser *la diferencia misma (differance)*.

Este fondo no dialectizable ha sido asimilado, en la obra del argelino con la *animalidad*. De más está mencionar que la huella es una huella animal, que procede del tacto animal.

En *El animal que (luego) estoy si(gui)endo* (2008), aborda el mito de Ish, hallado en un relato paralelo del génesis, y que es quien da nombre a los animales por orden de Dios. Dios le ordena nombrar, y lo observa nombrar, esperando sorprenderse con la novedad. Dice allí Derrida:

“Sin embargo, todo parece ocurrir como si Dios quisiera a la vez vigilar, velar, conservar su derecho de inspección sobre los nombres que iban a resonar, pero también entregarse a la curiosidad, incluso dejarse sorprender y desbordar por la radical novedad de lo que iba a ocurrir, por el acontecimiento irreversible, oportuno o inoportuno, de una denominación por la cual, por lo demás, Ish, Ish completamente solo, Ish todavía sin mujer, iba a situarse por encima de los animales. Empezar a verlos y a nombrarlos sin dejarse ver ni nombrar por ellos.”

Ish llega después, sigue al animal, va *tras* el animal. Y lo que dice Derrida es que ese “tras” no es temporal: es la génesis misma del tiempo. Un tiempo que se genera a partir de una violencia disgregadora, que irrumpe sobre una síntesis primera, síntesis muda, animal. Desde entonces, la dialéctica tiende hacia la apertura, el futuro a lo indeterminado. Tras la huella del animal, que no habla pero que da cuenta de un camino, de lo hollado hacia lo no hollado, en una historia despóticamente lineal, se articula el *logocentrismo*, sobre la base de una tendencia neurótica en busca de *presencia plena*.

## VII

Si no hay presencia plena, y todo está en cierta forma contaminado por estructuras represivas, la *deconstrucción* implica develar la estructura misma a partir de aquello que se expresa de forma negativa más que positiva, a través de las *resistencias*.



En esa medida, *racionalizar la alteridad* de manera endógena (al interior de la herencia de la tradición) termina siendo una tarea imposible. Lo más lejos que llegó la filosofía a manifestar o expresar la locura -podríamos decir- fue en la catatonía de Nietzsche desatada en la plaza de Turín. No hay una vuelta atrás desde esa locura o desde esa alteridad, que no implique una profanación o una sacralización.

Ante la imposibilidad de desasirse de un modo de enunciación heredero de estructuras neuróticas, represivas, tendientes a la pureza pero carentes de ella, el procedimiento de deconstrucción podría tener, a lo sumo, la finalidad de denunciar esas estructuras, no para cambiarlas, sino para comprendernos mejor a nosotros/as mismos/as en nuestra propia naturaleza neurótica.

A diferencia de estas tendencias nuestras a inclinarnos hacia el futuro (ansiedad) o hacia el pasado (culpa), un animal no realiza promesas, no tiene biografía ni nombre, su lejanía expresa lo no dialectizable, pero no se trata de buscarlo en esta lejanía o en un estado de pureza original, o en una alteridad radical, o en una hiper esencialidad -en la medida en que estos términos continúen significando algo del orden de la onto teología-, sino de *denunciar su captura*.

Para cerrar y de algún modo justificar la cita del comienzo de Nietzsche, quisiera hacer referencia al texto de Derrida *La hospitalidad*. En concreto a la distinción entre hospitalidad de derecho y hospitalidad absoluta. Dice allí el filósofo:

“La hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el que le ofrezco, sin pedirle reciprocidad (la entrada en un pacto) y ni siquiera su nombre. La ley de la hospitalidad absoluta ordena romper con la hospitalidad de derecho” (Derrida, 2000, p. 29).

## **Bibliografía**



Derrida, J. (1975) *La Farmacia de Platón*. Madrid, Editorial Fundamentos.

(1986) *La Gramatología*. Siglo xxi editores, s.a. de c.v. ISBN 968-23-0182-3

(1997) *La Diseminación*. Madrid, Editorial Fundamentos.

(1997) Cómo no hablar: denegaciones. En *Cómo no hablar y otros textos*. Proyecto A. pp. 13-58.

(1997) *La Hospitalidad*. Buenos Aires, De la Flor.

Ferraris, M. (2006) *Introducción a Derridá*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Lemm, V. (2010) *La Filosofía Animal de Nietzsche*. Universidad Diego Portales, Santiago - Chile.

Levinas, E. (2002) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme, Salamanca.

Nietzsche, F. (2003) *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid, Alianza Editorial.

Platón - *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos, Madrid (1988)

Platón - *Diálogos IV: República*. Gredos, Madrid (1988)