

SILENCIO ENSORDECEDOR. IRRUPCIONES DE SPINOZA EN DERRIDA.

Deafening silence. Spinoza's irruptions in Derrida

Emmanuel Biset

Universidad Nacional de Córdoba-CEA

biseticos@gmail.com

Resumen: El artículo analiza algunos de los lugares en los que aparece citado Baruch Spinoza en los textos de Jacques Derrida. Una de estas citas le sirve a Derrida para notar el silencio ensordecedor de Heidegger sobre Spinoza. Este borramiento se debe, para el filósofo francés, a la imposibilidad de incluir al filósofo holandés en la tematización de la modernidad. De modo que la referencia a Spinoza nos sirve para mostrar la diferencia entre Derrida y Heidegger en torno a la posibilidad de historizar la filosofía en épocas.

Palabras clave: **Derrida / Spinoza / Heidegger / Modernidad**

Abstract: In this article I analyze Jacques Derrida's texts where he quotes Baruch Spinoza. One of these quotes is used by Derrida to show Heidegger's deafening silence on Spinoza. For the French philosopher, this effacement is due to Heidegger's rejection to include the Dutch philosopher within modernity. I claim that the reference to Spinoza shows the difference between Derrida and Heidegger on the possibility of dividing the history of philosophy into different periods.

Keywords: **Derrida / Spinoza / Heidegger / Modernity**

No hace falta recordar las proximidades que hay entre las figuras de la razón y las del fondo, de la fundación y del fundamento, del principio de razón suficiente, del principium rationis, del nihil est sine ratione como Satz vom Grund, Satz vom zureichenden Grunde de la teodicea leibniziana y de su repetición interpretativa por parte de Heidegger, de la cual me hubiese gustado intentar con ustedes, si hubiese tenido tiempo y si la economía de una conferencia o de un congreso sobre la razón fuese razonable, la relectura paciente, literal, párrafo a párrafo, el análisis exigente y problemático que este texto parece requerir: en él habríamos cuestionado sobre todo su periodización por épocas, su teleología denegada, su interpretación de la representación en los racionalismos del siglo XVII, el ensordecedor silencio respecto a Spinoza, etc.

Jacques Derrida

1

¿Leemos?

Quizá uno de los rasgos con los cuales pueda caracterizarse la filosofía contemporánea, a pesar del *dictum* husserliano de “volver a las cosas mismas”, es su solapamiento con la lectura. Por ello es posible preguntar no sólo por una caracterización de la filosofía como lectura (diálogo o reescritura de la tradición), sino por los modos de realizar la misma: siendo un artificio, existe una pluralidad intrínseca que la atraviesa. Arte, ejercicio, práctica. Inevitablemente se hace algo con un texto. Gran parte de los debates metodológicos que atraviesan la filosofía encuentran su lugar en las formas de esa praxis llamada lectura. Y esto no sólo por las distintas complejidades que atraviesan una historia de la lectura, de las formas de ejercitarla, sino por la ruptura de la supuesta transparencia entre pensamiento y lenguaje. Dicho de otro modo, al leer un texto, sea el que sea, no sólo existen mediaciones atinentes al escrito o al autor referido, sino que la misma noción de lectura en su historicidad intrínseca rompe con cualquier acercamiento inmediato.

Posiblemente en esta ruptura con una concepción de lectura que supone una aproximación en última instancia no mediada al pensamiento de un autor sea posible acordar. Se podría dar un simple argumento negativo: no es posible realizar una lectura de un autor si existe evidencia o inmediatez en el acceso a su pensamiento. Pero las cosas

no son tan simples, romper con ese presupuesto suele ser más complejo de lo pensado. Los signos de ello son múltiples y esto es irreductible: se repite una y otra vez “el pensamiento de tal o cual autor”, “lo que decía en tal o cual lugar”, etc. Nociones como autor, obra, pensamiento, atraviesan a cada paso ese ejercicio de lectura que realizamos. Si existe un lento trabajo de ruptura con los presupuestos que organizan nuestro leer, nuestro escribir, nuestro decir, el problema se repliega sobre la misma pluralidad que atraviesa la práctica de la lectura y el problema pasa a ser la relación entre ellas. Y esto en dos sentidos: por un lado, el problema es la existencia de una práctica superior al resto, digamos si se podría decir algo sobre lo que sería “leer bien” y, por otro lado, si existe un diálogo posible entre prácticas diversas (si no existe algo así como un objeto exterior a estas prácticas, y no existe una instancia superior a la mismas, la cuestión es en qué medida se puede generar un intercambio). La pregunta sería ¿qué hacemos cuando leemos? ¿Cómo leemos? O, quizá, ¿sabemos lo que hacemos cuando leemos?

Dicho esto, uno de los problemas centrales ha sido el de cierto relativismo de la lectura. ¿Toda lectura da lo mismo? A lo cual es posible responder de tres modos. En primer lugar, pensando cuál es la raíz del problema, en qué sentido el problema es establecer una lectura “correcta” y una “incorrecta” de un autor. En segundo lugar, existen ciertos supuestos mínimos que es posible indicar: atender al contexto de emergencia y de recepción de un escrito, aun sabiendo que siempre es parcial esa atención. En tercer lugar, dislocar la pregunta, ya no si una lectura es más o menos correcta, sino qué produce la misma. Preguntarse, así, por la *potencia* de una lectura. Y esto debido a que, quizá, uno de los últimos resquicios de dios sea la necesidad recurrente de un ojo trascendente que niega que al fin y al cabo se hace siempre una y sólo una lectura.

Uno de estos rostros de dios es el de la presencia: para totalizar una lectura explicar las referencias presentes en los textos sea del modo que sea. Como si la documentación de una biblioteca se identificara con la lectura. Como si contar la cantidad de veces de una palabra, una frase, un autor, ayudara a la comprensión o explicación de un texto. Lo relevante es que en cualquier caso se supone un texto que es o está presente a sí mismo, que quien lo lee también, y, ante todo, que sólo es posible leer aquello que está presente. Para totalizar se deben negar las ausencias. Incluso las lecturas en entrelíneas buscan hacer presente aquello que supuestamente estaba ausente. ¿Qué sucede si pensamos un texto ya no desde lo presente sino desde ciertas ausencias? ¿Qué significa pensar un texto, quizá, como entramado de

presencias y ausencias? ¿Cómo leer aquello que no está? ¿Cómo leer sin suponer la intencionalidad, el sentido, la conciencia o el saber en relación a las ausencias?

Pues bien, aquí se trata de pensar cierto juego de ausencias y presencias. Trabajamos algunas de las irrupciones de Spinoza en Derrida para mostrar cómo es posible realizar una lectura desde la ausencia. Se trata de pensar la ausencia de referencias a Spinoza en Heidegger. Un silencio ensordecedor puesto que este borramiento se explica, para el autor francés, desde el lugar disruptivo del filósofo holandés en el pensamiento de la epocalidad heideggeriano. Por ello no basta con reconstruir los indicios que Heidegger da para abordar el privilegio de la presencia, sino notar aquellos autores que silencia en sus textos.

2

Spinoza no ocupa un lugar privilegiado en los textos de Derrida. En lo que se conoce hasta ahora, no hay ningún escrito dedicado a su pensamiento. Aun así, su nombre aparece en diversas oportunidades, siempre de modo breve, algunas veces un nombre más de cierto deslizamiento metonímico, algunas veces con indicaciones centrales para el mismo pensar derridiano. Se podría afirmar, brevemente, que el lugar de Spinoza en los textos de Derrida es marginal. Pero encontramos que esta marginalidad es sumamente significativa por los desplazamientos que realiza. Lo primero a destacar es que, frente a la primera mitad del siglo XX en la cual Spinoza era leído en directa continuidad con el racionalismo cartesiano, Derrida escribe en un contexto caracterizado por un renovado auge en los estudios spinozianos que dan inicio a lecturas heterodoxas. Esta presencia contextual, en el marco de las discusiones filosóficas en las cuales participa Derrida, ayuda a pensar lo significativo de la ausencia de referencias extensas. Un indicio de todo esto es posible encontrar en la despedida que Derrida le escribe a Deleuze. En este homenaje, habla de la afinidad “casi completa” con las tesis de Deleuze e indica que las diferencias son de gestos, estilos, estrategias. Incluso más, agrega que entre todos los de su generación, Deleuze ha sido el más cercano, sin tener casi nada que objetar:

Deleuze sigue siendo sin duda, a pesar de tantas diferencias, aquel de quien me he considerado siempre más cerca de entre todos los de esta «generación», jamás he sentido la menor «objeción» insinuarse en mí, ya fuese virtualmente, contra ninguno de sus discursos, incluso si ha sucedido a veces que haya protestado contra tal o cual proposición de *El Anti-Edipo* (se lo dije un

día mientras volvíamos juntos en coche de Nanterre, después de haber asistido a la lectura de una tesis sobre Spinoza) o tal vez contra la idea de que la filosofía consista en «crear» conceptos.¹

Una tesis sobre Spinoza, cercanía casi sin distancia con Deleuze, indicios de una ausencia demasiado presente. Pues se podría preguntar, aquí, si la filosofía de Spinoza ocupa un lugar matricial en el pensamiento de Deleuze, ¿qué nos dice la cercanía sin objeciones de la relación Spinoza-Derrida?

Si el contexto ya indica algo, es posible avanzar en los lugares explícitos en los que aparece citado y notar en qué sentido lo marginal produce una conmoción del mismo discurso derridiano. En los primeros textos de Derrida, y estamos pensando en esa trilogía aparecida en 1967, (*De la gramatología, La escritura y la diferencia, La voz y el fenómeno*), Spinoza aparece rara vez. Por ello, resulta significativo leer un fragmento de *De la gramatología*. La cita se encuentra en la primera parte del libro, en la que Derrida empieza señalando el lugar privilegiado de la lingüística en su contexto, no sólo por la relevancia otorgada al lenguaje, sino por el estatuto central del estructuralismo para la filosofía y las ciencias humanas. En este marco, muestra que Saussure rompe con ciertos supuestos de la metafísica, pero al mismo tiempo los repite. En el texto aparece con insistencia la expresión “metafísica de la presencia”, expresión de cuño heideggeriano. Derrida utiliza la misma para indicar un “deseo” recurrente en la historia de la filosofía que considera al pensamiento como algo presente a sí. Ahora bien, en este marco, y en la parte final de la primera parte del libro, Derrida escribe:

La subordinación de la huella a la presencia plena que se resume en el *logos*, el sometimiento de la escritura bajo un habla que sueña con su plenitud, tales son los gestos requeridos por una onto-teología que determina el sentido arqueológico y escatológico del ser como presencia, como parusía, como vida sin *différance*: otro nombre de la muerte, metonimia historial donde el nombre de Dios, mantiene la muerte a distancia. Tal la razón por la cual, si bien este movimiento inicia su época bajo la forma del platonismo, se realiza en el momento de la metafísica infinitista. Sólo el ser infinito puede reducir la diferencia

1. J. Derrida, “Tendré que errar solo”, *Libération*, París, 7 de noviembre de 1995, publicado luego en: J. Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 2005. Disponible en *Derrida en castellano* (www.jacquesderrida.com.ar). (Fecha de consulta: 05/08/2010).

en la presencia. En este sentido el nombre de Dios, tal como se pronuncia en los racionalismos clásicos, es el nombre de la indiferencia en sí misma. Sólo el infinito-positivo puede suprimir la huella, «sublimarla». [...] Las teologías infinitistas siempre son logocentrismos, sean o no creacionismos. Incluso Spinoza decía del entendimiento –o logos– que era el modo infinito *inmediato* de la sustancia divina, llamándolo incluso su hijo eterno en el *Tratado Breve*.²

El nombre de Spinoza, y específicamente el *Tratado Breve*, aparecen dentro del logocentrismo, de la “metafísica de la presencia”, por su privilegio de la inmediatez. El entendimiento, repitiendo un gesto tradicional, es el modo infinito inmediato de la sustancia divina, donde Derrida acentúa el término *inmediato*. Con ello, y en un trazo similar al de Heidegger, Spinoza es un autor más en el deseo de presencia, o mejor, de la inmediatez del pensamiento en la metafísica. Spinoza como un autor dentro de la onto-teología que niega la diferencia en una teología infinitista. Dios es el nombre de la negación de la diferencia en el racionalismo clásico. El ser infinito es pura presencia sin diferencia, negación de la finitud, que tiene con el entendimiento una relación no mediada. La infinitud como ausencia de diferencia permite comprender el paralelo entre dios y el entendimiento. Como un autor más dentro de los racionalismos infinitistas, en esta primera aparición, Spinoza forma parte de una serie de autores que confirman o repiten el privilegio de la presencia en lo que se ha denominado metafísica.

3

Pero esta no es la única irrupción de Spinoza en Derrida, por el contrario su nombre surge para deconstruir la misma noción de “metafísica de la presencia” que servía para ubicar al filósofo holandés. Ahora bien, el cuestionamiento de algo denominado “metafísica de la presencia” aparece desde los primeros textos de Derrida. En este sentido, la deconstrucción implica una doble estrategia: muestra el privilegio otorgado de un modo u otro a la presencia y analiza cómo se deconstruye en los mismos textos. Por ello, no es una crítica externa, sino una lectura atenta que muestra el deseo de presencia y su imposibilidad manifiesta en la escritura de diversos autores. En otros términos, no existe algo así como la “metafísica de la presencia” por-

2. J. Derrida, *De la gramatología*, trad. O. del Barco y C. Ceretti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998, p. 92.

que los autores ubicados en la misma, de Platón a Nietzsche, rompen con la supuesta unidad o totalidad de la tradición. Aun así, se debe señalar que los primeros escritos de Derrida permanecen cerca de la lectura histórica de Heidegger, pues sólo se entiende la deconstrucción desde la afirmación heideggeriana que reclama la necesidad de la *Destruktion* de la tradición³.

La ausencia textual del filósofo holandés en Heidegger le sirve a Derrida para *solicitar* la epocalización propuesta por el filósofo alemán. Aún más, Spinoza es un indicio que explica por qué con el tiempo la expresión “metafísica de la presencia” empieza a desaparecer de los textos de Derrida. En este marco, se puede indicar que si la “metafísica de la presencia” es central en los textos tempranos de Derrida, el mismo trabajo de deconstrucción lo lleva a abandonar la expresión. Y ello mediante el señalamiento de la notable ausencia de Spinoza en los textos de Heidegger. En una larga cita, posiblemente uno de los lugares más significativos de Spinoza en Derrida, escribe:

¿Qué podría resistir a este orden de las épocas y, por consiguiente, a todo el pensamiento heideggeriano de la epocalización? Quizá, por ejemplo, una afirmación de la razón (un racionalismo, si se quiere) que, en el mismo momento (pero, entonces, ¿qué es un momento semejante?) 1.º no se plegase al principio de razón en su forma leibniziana, es decir, inseparable de un finalismo o de un predominio absoluto de la causa final; 2.º no determinase la sustancia como sujeto; 3.º propusiese una determinación no-representativa de la idea. Acabo de nombrar a Spinoza. Heidegger habla de él muy rara vez, muy brevemente y no lo hace jamás, que yo sepa, desde este punto de vista y en este contexto.⁴

Esta cita resulta significativa si se atiende a la forma en la que Heidegger piensa la modernidad. El pensamiento de la epocalidad en

3. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2009, § 6.

4. J. Derrida, “Las pupilas de la Universidad” en: *Cómo no hablar y otros textos*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 125. En una entrevista, Derrida retoma los mismos motivos: “La forclusión de Spinoza me parece significativa. He allí un gran racionalismo que no se apoya sobre el principio de razón (en tanto que éste privilegia en Leibniz tanto la causa final como la representación). El sustancialismo racionalista de Spinoza critica radicalmente tanto el finalismo como la determinación representativa (cartesiana) de la idea; no es pues ésta una metafísica del cogito o de la subjetividad absoluta”. J. Derrida, “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”. Entrevistado por Jean-Luc Nancy, trad. V. Gallo y N. Billi, *Pensamiento de los Confines*, nº 17, Buenos Aires, diciembre de 2005. Disponible en *Derrida en castellano* (www.jacquesderrida.com.ar). (Fecha de consulta: 05/08/2010).

este autor, como privilegio de la presencia y ocultamiento del ser, tiene diversos momentos. Para Heidegger la modernidad es la época de la imagen del mundo, según versa un famoso artículo. Esto significa que ni el mundo griego ni el mundo medieval tenían una relación con lo ente concebida en términos de representación. En el mundo griego el ser se da como presencia, en la edad medieval el ser es un *ens creatum*, y sólo con la modernidad el ente se determina como ob-jeto ante y para un sujeto en la forma de una representación. Dicho en otros términos, en la modernidad el sujeto-hombre es el dominio y la medida de los objetos como representaciones:

Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí. Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. [...] Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente.⁵

Para entender esto es necesario detenerse en el prefijo «re» de la representación que señala no la presencia, sino el volver presente. Volver que significa dos cosas: hacer venir a la presencia, pero también cierta repetición, hacer venir de nuevo al presente. Volver es repetición y retorno. ¿Por qué un retorno y una repetición? Porque la presentación de lo que se presenta vuelve a venir como cosa disponible para, por y en un sujeto. De ahí que representación y subjetividad constituyen dos elementos centrales de la modernidad: “[...] representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone normas”⁶. En este sentido es el poner a disposición del sujeto lo que constituye al mismo sujeto. El sujeto es aquel que se da representaciones y puede disponer de ellas. El sujeto no es sólo el emplazamiento de las representaciones, sino también representante: el sujeto mismo se encuentra interpretado desde la estructura de la representación. En este marco, para Heidegger, lo característico de la modernidad no es el surgimiento de la representación, sino su *dominación total*. Pues

5. M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en: *Caminos de Bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1998, p. 74.

6. *Ibid.*, p. 75.

la representación se da para, por y en un sujeto y así lo ente en su totalidad sólo se entiende porque es puesto por el hombre que produce y representa.

Ahora bien, lo decisivo de esta caracterización de la modernidad es su distancia respecto a la época griega o medieval:

Es el hecho de que lo ente llegue a ser en la representabilidad lo que hace que la época en la que esto ocurre sea nueva respecto a la anterior. Las expresiones «imagen del mundo de la Edad Moderna» y «moderna imagen del mundo» dicen lo mismo dos veces y dan por supuesto algo que antes nunca pudo haber: una imagen medieval y otra antigua del mundo. La imagen del mundo no pasa de ser medieval a ser moderna, sino que es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna.⁷

Si se trata de singularizar la época moderna desde la representación, resta la pregunta por la relación entre las diferentes épocas. La cuestión es cómo pensar, entonces, esta experiencia del ente que deviene representación. Heidegger señala que la misma no puede entenderse como un paso en falso o accidente, sino que es un paso que debe haber sido *destinado, predestinado, enviado*, como conjunción de una historia. Así, el advenimiento de la representación ya estaba anunciado en el mundo griego aun cuando su dominación no era total.

Para los griegos el mundo no es imagen, representación, sino una presencia en la que está concernido el hombre, pero aún así debe haberse anunciado la representación para que luego sea destinada. Así, Heidegger indica que es en el platonismo donde se anuncia la representación porque se determina el ser del ente como *eidós*. El *eidós* es la condición lejana para que sea posible la representación:

El hombre griego *es* en tanto que percibe lo ente, motivo por el que en Grecia el mundo no podía convertirse en imagen. Por el contrario, el hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como *eidós* (aspecto, visión), es el presupuesto, que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen.⁸

La determinación de lo ente como *eidós* es el presupuesto que condiciona la constitución del mundo como imagen. Por ello la pregunta

7. *Ibid.*, p. 74.

8. *Ibid.*, p. 75.

que ha de formularse Derrida es qué significa un pensamiento de la epocalidad estructurado de este modo, es decir, al mismo tiempo, la negación de la representación en la antigüedad griega, pero la necesidad de la determinación del ente como *eidós* para la singularización de la modernidad. La representación parece estar y no estar, a la vez, en la antigüedad griega. Derrida pregunta, entonces, por el orden narrativo del pensamiento de la epocalidad heideggeriana.

4

Presentada la perspectiva heideggeriana adquiere sentido la extensa cita, pues Spinoza nombra para Derrida un racionalismo que no se pliega al principio de razón en el cual predomina cierto teleologismo, no se determina la sustancia como sujeto y la idea no es representativa. Estos tres elementos le sirven para cuestionar la epocalización heideggeriana. El silencio ensordecedor de Heidegger sobre Spinoza viene a mostrar cierta teleología u orden narrativo en el pensamiento de Heidegger⁹. El esquema que ordena las épocas, de la presencia a la representación, viene a ser dislocado por Spinoza. Esto significa que se cuestiona la delimitación heideggeriana de una época de la subjetividad, pero también del racionalismo tecno-científico de la metafísica moderna.

Una cita marginal muestra toda su relevancia en la sospecha que introduce. Claro que el error sería, de un plumazo, descartar todo el pensamiento de Heidegger. No es eso aquello que aparece en Derrida, sino un vacilar que viene a cuestionar el *orden narrativo* que supone la epocalización en el discurso heideggeriano. Este orden se comprende allí cuando Heidegger indica que el platonismo sería el presupuesto para que el mundo llegue a ser representación. La interpretación destinal ubica a la época de la representación en relación con un momento originario del ser como presencia. Escribe Derrida, y nuevamente aparece el nombre de Spinoza:

¿Cómo es posible eso? La representación es ciertamente una

9. En un libro dedicado a la cuestión del “espíritu” en Heidegger, escribe Derrida: “El *cuarto hilo*, en fin, conduce, a través del pensamiento de la *epocalidad*, en sí misma y por su puesta en obra, a lo que llamaré, un poco provocativamente, la teleología oculta o el orden narrativo. Ya he insistido sobre los ejemplos de la *chora*, de la prescripción [*forclusion*] de determinados pensamientos, como el de Spinoza a propósito del Principio de razón, etc.”. J. Derrida, *Del espíritu*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1989. Disponible en *Derrida en castellano* (www.jacquesderrida.com.ar). (Fecha de consulta: 05/08/2010).

imagen o una idea como imagen en y para el sujeto, una afección del sujeto bajo la forma de una relación con el objeto que está en aquél en tanto que copia, cuadro o escena, una idea, si quieren ustedes, en un sentido más cartesiano que spinozista, y dicho sea de paso, es sin duda eso por lo que Heidegger se refiere siempre a Descartes sin nombrar a Spinoza –o a otros, quizá– para designar esta época. La representación no es sólo esa imagen, pero en la medida en que lo es, eso supone que previamente el mundo se haya constituido en mundo visible, es decir, en imagen no en el sentido de la representación reproductiva, sino en el sentido de la manifestación de la forma visible, del espectáculo formado, informado, como *Bild*.¹⁰

En esta interpretación, el platonismo habría preparado el camino hacia el mundo de la representación. Heidegger señala que en el mundo griego previo a Platón no exista representación y que sólo con Platón se anuncia una especie de *envío* que posibilita la constitución del mundo moderno. Por ello pregunta Derrida por ese envío, por ese presupuesto lejano que parece determinar la modernidad. En este sentido la determinación del ente como *eidós* implicaría que ya se encuentra allí la representación, pero al mismo tiempo que todavía no acaece:

Todo ocurre como si el mundo del platonismo (...) hubiese preparado, dispensado, destinado, enviado, puesto en vía o en camino el mundo de la representación: hasta nosotros, pasando por el relevo de las posiciones o de las postas de tipo cartesiano, hegeliano, schopenhaueriano, nietzscheano incluso, etc., es decir, el conjunto de la historia de la metafísica en su *presunta* unidad como unidad indivisible de un envío.¹¹

Desde la lectura de Derrida resulta central para la historialidad heideggeriana esta destinación del envío griego, de la presencia a la representación.

Es posible afirmar, entonces, que existe en el filósofo alemán cierta teleología que ordena su comprensión:

Para que la época de la representación tenga su sentido y su unidad de época, es necesario que pertenezca a la conjunción de un envío más originario y más poderoso. Y si no se produjese la

10. J. Derrida, "Envío" en: *La Deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Paidós, 1997, p. 95.

11. *Ibid.*, p. 96.

conjunción de ese envío, el *Geschick* del ser, si ese *Geschick* no se hubiese anunciado primero como *Anwesenheit* del ser, ninguna interpretación de la época de la representación llegaría a colocar a ésta en la unidad de una historia de la metafísica. Sin duda –y ahora habría que redoblar la prudencia y la lentitud, mucho más de lo que puedo hacerlo aquí– la conjunción del envío y de la destinalidad, el *Geschick*, no tiene la forma de un *telos*, todavía menos de una certeza (cartesiana o lacaniana) de la llegada a destino del envío. Pero al menos hay (*es gibt*) un envío. Al menos se da un envío, el cual está en conjunción consigo mismo; y esa conjunción es la condición, el ser-en-conjunto de lo que se presta a ser pensado para que una figura epocal –aquí la de la representación– *se destaque* en su contorno y se coloque con su ritmo dentro de la unidad de un destinarse, o más bien de una destinalidad del ser.¹²

Si bien no adquiere la forma de un *telos* el envío como presupuesto que posibilita la época moderna debe existir. Lo central aquí es que el “hay un envío” supone un envío uno, un único envío, o mejor, la unidad consigo mismo del envío. La cuestión será qué sucede si no existe un único envío indivisible, un envío idéntico a sí. Pues si esa doble unicidad no está garantizada no sólo entra en cuestión su carácter de presupuesto que posibilita la modernidad, sino la misma epocalización heideggeriana.

Esta observación no debería llevar a eliminar las múltiples y todavía impensadas vías abiertas por Heidegger, sino a mostrar cómo su propio discurso nos sirve para cuestionar cierto supuesto de totalidad y finalidad que todavía construyen su perspectiva histórica. Dar cuenta de los supuestos que organizan la historia del ser como totalidad pensada en términos del *envío* de la presencia platónica a la representación moderna. Lo que entra en cuestión es el ser-en-conjunto del envío, es decir, su unidad, pues sólo la indivisibilidad del origen (la simplicidad del envío) permite dividir las épocas. Cuestionar esa indivisibilidad es lo que abre la posibilidad de pensar la historia de la filosofía sin los supuestos de totalidad y teleología. Y allí nuevamente adquieren relevancia los análisis heideggerianos. Así, por ejemplo, mostrar lo impensado del *sum* en el *cogito* cartesiano, sin introducirlo en una narrativa histórica total. En este sentido, se trata de una apuesta por la complejización de la perspectiva histórica. Complejidad que busca atender a la singularidad de los textos que hemos heredado de una tradición, atender a sus matices, sus gestos, sus escrituras, sus

12. *Ibid.*, p. 111.

tonos. Mostrar allí la dificultad recurrente de circunscribir esa complejidad en una totalidad. En fin, pregunta Derrida:

Mi cuestión es entonces la siguiente, y la formulo demasiado de prisa: allí donde el envío del ser se divide, desafía el *legein*, desbarata su destino, ¿no se hace, por principio, discutible el esquema de lectura heideggeriano, no queda historialmente desconstruido, y desconstruido en la historialidad que sigue implicando ese esquema? Si ha habido representación, es quizá porque, justamente (y Heidegger lo reconocería) el envío del ser estaba originariamente amenazado en su ser-en-conjunto, en su *Geschick*, por la divisibilidad o la disensión (lo que yo llamaría la diseminación).¹³

Para que un envío sea posible es necesario que el mismo haya sido divisible, es decir, el envío no parte una instancia de unidad consigo misma, de origen, de comienzo. Todo comienza con ese remitir de un envío atravesado por la multiplicidad. Y ello aparece y es clausurado en el mismo discurso heideggeriano: por un lado, aparece, hay un envío, un remitir desde la presencia griega a la representación moderna, pero para que sea posible la representación ya debe haber estado en la presencia, en la fuente griega; por otro lado, se clausura, puesto que se piensa el envío desde cierta teleología, cierta destinación que unifica. Mostrando esto es posible indicar que si el origen está dividido, las remisiones, los envíos, son infinitos. Antes que un envío se trata de la diseminación de la huella.

5

El lugar excéntrico de Spinoza en Derrida, marginal señalábam, resulta de especial relevancia para pensar la deconstrucción. La deconstrucción adquiere sentido en su formulación inicial frente a la “metafísica de la presencia” (o el deseo de presencia) y, así, la referencia a Heidegger resulta ineludible en los primeros escritos (incluso junto con Freud y Nietzsche conformará la tríada de autores ineludibles para pensar la *différance*). Siendo así, si el nombre Spinoza deconstruye la epocalización heideggeriana, no es menor su lugar en la deconstrucción. De modo que el nombre de Spinoza en Derrida, como presencia que señala una ausencia significativa, da cuenta de las razones por las cuales progresivamente deja de utilizar la expresión

13. *Ibid.*, p. 113.

“metafísica de la presencia”¹⁴. Según pudimos observar una extensa cita le sirve a Derrida para cuestionar el esquema según el cual Heidegger ordena las épocas. Aún más le permite criticar la totalización de la modernidad como época de la representación, pues en este esquema Spinoza no entraría por las tres razones señaladas. Ahora bien, esto no lleva a destacar un atomismo donde los autores o las épocas son absolutizados en su singularidad:

Se podría decir en otro lenguaje que una crítica o una desconstrucción de la representación resultaría débil, vana y sin pertinencia si llevase a algún tipo de rehabilitación de la inmediatez, de la simplicidad originaria, de la presencia sin repetición ni delegación, si indujese a una crítica de la objetividad calculable, de la ciencia, de la técnica o de la representación política.¹⁵

Frente a la simplicidad, que Derrida supo analizar respecto a todo análisis (incluso al psicoanálisis), existen envíos, una diseminación que cuestiona el ordenamiento histórico por épocas¹⁶.

En ese remitir sin fin, esas huellas que no se detienen, es donde se ubica toda lectura. Planteado esto es posible retornar al punto de partida. Si la lectura es siempre un hacer, un artificio, resulta relevante plantear dos cosas. En primer lugar, que las posibilidades de la lectura se extienden al infinito cuando ya no suponemos la noción de presencia, o quizá el esquema ausencia-presencia, en la lectura. Romper no sólo

14. Si bien hemos notado algunas de las irrupciones de Spinoza en Derrida, todavía restan aquellas que están surgiendo en la edición de los seminarios dictados por el filósofo francés. Tenemos un indicio de una lectura emprendida en torno a la lengua hebrea en uno de estos seminarios. Así, escribe Derrida: “Es una dimensión otra de la pregunta que hemos formulado en el curso de la lectura de Spinoza: ¿dónde situar lo sagrado? Si nosotros hablamos –sin razón según Spinoza– de lengua sagrada, ¿debemos considerar que las palabras o los nombres de la lengua son ellos mismos sagrados? ¿O solamente los significados? ¿O solamente las cosas nombradas, aludidas a través de esos nombres? Spinoza rechaza todas estas hipótesis: lo sagrado no está ni en los nombres ni en las cosas, solamente, podríamos decir, en el sentido intencional, en la actitud o en el uso que nos remite a los unos y a los otros, de los unos a través de los otros”. J. Derrida, “Los ojos de la lengua”, trad. J. Acosta, *Revista Nombres*, año XIX, n° 24, 2010, p. 32.

15. *Ibid.*, p. 95.

16. La relación entre divisibilidad e indivisibilidad resulta central en la lectura que Derrida realiza de Lacan en relación al significante. Cfr. J. Derrida, “El cartero de la verdad” en: *La tarjeta postal de Sócrates a Freud y más allá*, trad. T. Segovia, México, Siglo XXI, 2001. Asimismo las observaciones críticas sobre la búsqueda de una simplicidad originaria son centrales en la lectura de Freud. Cfr. J. Derrida, *Resistencias del psicoanálisis*, trad. J. Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1997.

con los supuestos que consideran las *evidencias* o *presencias* textuales en cierto filologismo, sino también aquellas que buscan desocultar el sustrato último de un texto. Un texto está atravesado por ausencias, blancos, silencios, que hacen posible su lectura. En segundo lugar, que atender a la historicidad de un texto, en su singularidad, requiere una ruptura con aquellos supuestos que lo ubican rápidamente en una línea histórica. Esto no significa que no sea necesario trazar esas líneas, sino que la complejidad de las mismas, su entrecruzamiento, su contaminación, resulta irreductible a la linealidad, a la totalidad, a la unidad. Es la misma divisibilidad lo que permite diversas lecturas, o mejor, aquello que abre la lectura al infinito. Dijimos que uno de los rostros de dios se muestra en ese ojo trascendente que busca agotar un texto, también una de las formas de nuestra cultura académica. Lo infinito de una lectura despierta temores desenfrenados y activa los reaseguros de la especialización. Posiblemente ese sea un temor fundado, pues hay algo de riesgo, de arrojo, en una lectura que busca decir algo. Lo sabemos hace tiempo: leer, o quizá pensar, es arriesgarse a decir algo allí donde los guardianes de la tradición sólo consideran legítima la repetición estéril. Infinitos modos de la potencia. O, quizá, a veces, sólo a veces, infinitas potencialidades de la lectura.

¿Leemos?