

## De una cierta “posibilidad de lo imposible”: Adorno y Derrida<sup>1</sup>

Daniel Alvaro  
UBA/CONICET/PARIS 8

### Resumen

Los pensamientos de Adorno y Derrida cuentan sin lugar a dudas entre los más decisivos e influyentes de la época contemporánea. Ambos hicieron suya la tarea de reinterpretar la tradición filosófica occidental mediante la elaboración de unas estrategias generales de lectura y escritura que Adorno, por su parte, identificó como el trabajo propio de la “crítica” y Derrida, por el suyo, como el concepto y la práctica de la “deconstrucción”. Tomando como punto de partida algunas de las diferencias incontestables entre ambos pensamientos, aquí buscamos echar luz sobre lo que no obstante consideramos una singular afinidad entre sus modos de abordar o de vérselas con el discurso filosófico y con la filosofía como institución.

**Palabras clave:** Adorno; Derrida; crítica; deconstrucción; razón; aporía.

### Abstract

*Adorno and Derrida's thoughts are undoubtedly among the most decisive and influent ones of contemporary days. Both undertook the task of interpreting the western philosophical tradition through the elaboration of reading and writing general strategies that Adorno, on the one hand, identified as the characteristic job of the “critique” and Derrida, on the other, as the “deconstruction” concept and practice. By commencing with some of the unanswerable differences between their thinking, we attempt to cast light over what yet we consider a singular affinity between their ways of tackling both philosophical discourse and philosophy as an institution.*

**Key Words:** Adorno; Derrida; critique; deconstruction; reason; aporía.

---

<sup>1</sup> Ponencia leída el 23 de junio de 2010 en el marco de las “Jornadas Theodor Adorno: Reflexiones desde la vida dañada”, en la Biblioteca Nacional argentina, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Entre tantas diferencias remarcables entre los pensamientos de Adorno y Derrida, quisiera detenerme en una que, a mi parecer, no excluye una singular afinidad. Esta diferencia pasaría, en lo fundamental, por el modo (o los modos, diversos y a veces heterogéneos entre sí) en que cada uno de ellos abordó la filosofía. La gran tradición filosófica de la que fueron herederos nunca fue para ellos algo dado de una vez y para siempre, sino más bien aquello que por su carácter esencialmente no dado exige ser reinterpretado, sometido a *crítica o deconstrucción*. Ambos se interesaron por lo que en el pensamiento se mantiene impensado más acá o más allá de lo dado en general. Un interés semejante supuso para el uno y para el otro, y desde muy temprano para ambos, la elaboración de unas estrategias generales de lectura y escritura -en un sentido poco convencional, si no inédito de estos términos, y en sentidos distintos para cada uno de ellos- de decisiva importancia en sus respectivos pensamientos y, más concretamente, en sus modos de abordar o de vérselas con la filosofía. Sobre estas estrategias, sobre sus semejanzas y diferencias, intentaré decir algo a continuación.

## II

Siendo sus obras contemporáneas, una y otra alojadas en el corazón del pensar contemporáneo, ellos mismos no fueron contemporáneos entre sí. He aquí una diferencia generacional que resulta decisiva al momento de pensar la historia de estas obras y la relación entre ellas desde un punto de vista cronológico y, si se quiere, vital. El hecho es que Derrida sobrevive a Adorno, éste lo precede, abre un camino de pensamiento y de este modo obliga a aquél a responder de esta precedencia. La muerte de uno es contemporánea al nacimiento de la obra del otro. Por ello, y en la justa medida en que intentamos señalar una suerte de afinidad, cuando no un lejano parentesco entre estos pensadores, es deseable tomar en cuenta el *sentido* de la herencia. Sobre todo cuando la herencia (en este caso la de Adorno) es reconocida casi demasiado tarde por quien viene a ocupar aquí la figura del heredero (en este caso, Derrida).

El 22 de septiembre de 2001, en la ciudad de Frankfurt, Derrida recibe el premio Theodor W. Adorno.<sup>2</sup> El discurso pronunciado durante la

---

<sup>2</sup> Creado en 1977, el premio Theodor W. Adorno se concede cada tres años a personajes destacados en el ámbito de las ciencias sociales, la filosofía y las artes.

ceremonia será una de las pocas ocasiones en que aquel se refiera abiertamente a la "deuda" que mantiene su propia obra con la de su par alemán.<sup>3</sup> Tras un breve excursus sobre el "sueño", sobre la relación siempre problemática para la filosofía entre el sueño y la vigilia, donde se recuerda la figura de Adorno. Y, como al pasar, se evocan algunas de las pasiones y nostalgias que ambos habrían compartido, Derrida declara:

Desde hace décadas, escucho en sueños, como suele decirse, voces. A veces son voces amigas, a veces no. Son voces en mí. Todas ellas parecen decirme: ¿por qué no reconocer, clara y públicamente, de una vez por todas, las afinidades entre tu trabajo y el de Adorno, en verdad tu deuda con Adorno? ¿Acaso no sos un heredero de la escuela de Frankfurt?

En mí y fuera de mí, la respuesta siempre será complicada, ciertamente, en parte virtual. Pero en lo sucesivo, y por esto les digo "gracias" nuevamente, ya no puedo hacer como si no escuchara esas voces.<sup>4</sup>

Reconocimiento tardío, como decíamos, pero reconocimiento al fin. ¿Pero por qué tantas vacilaciones en hacer explícita una deuda de pensamiento que por otra parte y desde hace tiempo ("desde hace décadas") era manifiesta para él mismo y para tantos lectores de las obras de uno y otro? ¿En qué sentido la respuesta a la pregunta por el "no reconocimiento" "siempre será complicada"? Por tentador que pueda resultar, no entraré aquí en semejantes complicaciones. El breve camino que propongo recorrer recoge sólo en parte lo que parecen decir aquellas voces sobre el llamado "no reconocimiento" de las afinidades entre un trabajo y otro. Muy brevemente, me limitaré a bosquejar los rasgos generales de unas semejanzas finalmente reconocidas entre trabajos mediados por diferencias incontestables; trabajos que aun siendo próximos en sus exigencias presentan un sinfín de diferendos no menos filosóficos que políticos e ideológicos.

---

<sup>3</sup> El discurso aparece reproducido en Jacques Derrida, *Fichus. Discours de Francfort*, Paris, Galilée, 2002.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 43-44. Salvo indicación contraria, las traducciones son mías.

### III

De los pensadores contemporáneos, Adorno y Derrida están entre los pocos que se mantuvieron fieles hasta el final a sus propósitos filosóficos iniciales o iniciáticos. Aquello que ambos, cada a uno a su tiempo y en contextos muy diferentes, intentaron desplegar a modo de respuesta crítica a viejos y nuevos problemas en el campo de la filosofía se mantuvo hasta cierto punto más o menos invariable. Desde luego, esto no quiere decir que sus obras se presten a una lectura lineal y mucho menos que puedan ser interpretadas como una totalidad. Sabemos bien hasta qué punto se opusieron a las ideas filosóficas lineales y totalizantes. Lo que en estos autores se mantuvo constante, por decirlo así, fue una cierta disposición crítica frente a cualquier manifestación dogmática del pensamiento, una suerte de desconfianza radical respecto de los discursos dominantes articulada desde el comienzo en unas estrategias de lectura y escritura que, bajo nombres diferentes y según periodos más o menos delimitables en ambos casos, nos es dado reconocer en sus vastas producciones, desde sus primeros textos hasta sus obras de madurez.

“Adorno —escribe Antonio Aguilera en su Introducción a *Actualidad de la filosofía*— ha nombrado su proyecto filosófico de maneras muy diferentes: lógica del desmoronamiento, filosofía interpretativa, historia natural, ciencia melancólica, negación determinada, metacrítica, fisiognómica social, dialéctica negativa, micrología, primacía del objeto, materialismo sin imágenes, pensamiento enciclopédico, parataxis. Esta acumulación abierta prueba que algo se escapa y que sólo una tensa y constante entrega por atrapararlo permite saber por un instante bien frágil lo que sea”.<sup>5</sup> Es esta temprana conciencia de la fragilidad del saber lo que hace de su filosofía una búsqueda en sentido cabal: “una búsqueda que se busca para perderse y que así encuentra lo buscado”.<sup>6</sup> Su búsqueda, pues, más que su proyecto, se traduce en la tarea inacabable que consiste en rodear lo que al saber se le escapa precisamente porque eso, lo impensado de todo pensamiento, no depende estrictamente de lo que

---

<sup>5</sup> Antonio Aguilera, “Introducción: Lógica de la descomposición”, en Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, trad. J. L. Arantegui Tamayo, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 24-25.

<sup>6</sup> *Idem*.

llamamos saber. Los sucesivos nombres que Adorno da a su trabajo filosófico hablan menos de cambios sustanciales en su pensamiento respecto de aquello que ha de ser buscado que de nuevas conjeturas para una búsqueda constantemente enriquecida por constelaciones conceptuales siempre provisionarias y cambiantes.

Los nombres puestos en juego por Derrida para describir su propio trabajo son acaso menos numerosos y a primera vista, también, menos inteligibles. Esto último se debe en buena medida al consabido gusto del autor por los neologismos y por ciertos términos de la lengua francesa caídos en desuso. Tomemos, sin ir más lejos, una palabra hoy bien conocida con la que suele asociarse el trabajo desplegado por Derrida en los últimos cuarenta años, la palabra "deconstrucción" (*déconstruction*). Incluso si Derrida no hubiera sido el primero en recurrir a ella en un contexto filosófico, tal como se sugiere a menudo y lo cual es por lo menos discutible, es sin duda el primero en darle a este término un sentido y unos usos precisos en la historia del pensamiento. La palabra "deconstrucción" guarda, entre otros significados, el de "estrategia sin finalidad": "estrategia aleatoria de quien confiesa no saber adónde va"; ni "una operación de guerra ni un discurso de la beligerancia", sino más bien "la precipitación sin rodeo hacia el fin, una gozosa contradicción de sí, un deseo desarmado".<sup>7</sup>

Es en los grandes lineamientos de estas propuestas, en unas líneas de pensamiento sin dirección fija y siempre prontas a ser interrumpidas en los confines de una aporía, donde quizás hay que buscar algo así como un espíritu común entre Adorno y Derrida; un espíritu infinitamente crítico, en extremo atento de lo que todavía debe ser criticado como de todo aquello que en la crítica, en la moderna tradición crítica de la filosofía occidental, aún da muestras de insuficiencia crítica.

#### IV

La obra filosófica de Adorno, desde sus textos programáticos de los años treinta hasta su póstuma e inconclusa *Teoría estética* (1970), está

---

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997, p. 22.

atravesada de parte a parte por una exigencia crítica. Aunque, por cierto, son muy numerosos los emprendimientos filosóficos modernos y contemporáneos que se autodenominan críticos y, especialmente en el último siglo, críticos de la filosofía. Habrá entonces que precisar en qué sentido cabe hablar de la empresa adorniana en términos de “crítica”, sin perder de vista que la idea misma de crítica ha experimentado una serie de sucesivas reelaboraciones a lo largo de sus textos. En un comienzo, Adorno, al igual que muchos de los miembros del Instituto de Estudios Sociales de Frankfurt, se adscribió al programa de la Teoría crítica, cuyo contenido fue definido en sus rasgos propios por Max Horkheimer. La “teoría crítica”, por oposición a la “teoría tradicional”, renunciaba a la concepción positivista de la ciencia y tomaba partido abiertamente por una práctica científica comprometida con los problemas sociales de su tiempo.<sup>8</sup> Cierta herencia crítica del marxismo, precisamente la que nos habla de una relación inescindible entre teoría y praxis, o también entre pensamiento y realidad social, será preponderante en este período. Hecho que se traduce cabalmente en un temprano texto de Adorno que quizás pueda leerse como programa y anticipación de su futuro trabajo filosófico. Me refiero a la conferencia de 1931, “La actualidad de la filosofía”. Allí, Adorno se pregunta por las posibilidades de la filosofía en el presente, lo que en aquel momento equivalía a preguntar por su función —en un contexto dominado por corrientes tan diversas como la filosofía de la vida de Simmel, la filosofía de los valores de Rickert, la fenomenología de Husserl y el proyecto ontológico de Heidegger, entre otras—. La respuesta de Adorno a esta pregunta es fulminante: “Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento”.<sup>9</sup> La tarea de la filosofía ya no sería la de encontrar un sentido a la totalidad de lo real, sino la de interpretar la realidad sin poseer nunca una clave cierta de interpretación.<sup>10</sup> La filosofía interpretativa no busca un sentido como si

<sup>8</sup> Vid. Max Horkheimer, “*Teoría tradicional y teoría crítica*”, en *Teoría tradicional, teoría crítica*, trad. J. L. López de Lizaga, Barcelona, Paidós, 2000.

<sup>9</sup> Theodor W. Adorno, “La actualidad de la filosofía”, en *Actualidad de la filosofía*, p. 73.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 87.

éste estuviera disponible y preexistiera a la realidad, sino que en íntima conexión con las ciencias particulares, y en especial con la sociología, intenta iluminar lo real sin presuponer significaciones implícitas de la realidad. De ahí su estrecha relación con el marxismo o al menos con cierta interpretación heterodoxa del mismo. Mientras que la filosofía no tome en cuenta el entramado histórico concreto donde se inscribe y en el cual debe intervenir activamente, dice Adorno hacia el final de su conferencia, "la crítica del pensamiento filosófico imperante parece una de las tareas más serias y actuales".<sup>11</sup>

Ahora bien, lo que puede considerarse el bosquejo crítico adorniano de 1931 encontrará rápidamente sus limitaciones. Las claves para comprender estas limitaciones y las consecuentes transformaciones a las que se ve sometido el concepto de crítica las encontramos plasmadas en dos de sus obras más recordadas: *Dialéctica de la Ilustración* (1947) -obra concebida y redactada junto a Horkheimer en el exilio norteamericano- y *Minima Moralia* (1951). Ambos textos están escritos bajo la conciencia profunda de que la distinción entre "teoría tradicional" y "teoría crítica" ya no es suficiente para desplegar una crítica a la altura de los acontecimientos históricos en el contexto de la posguerra. Los diversos motivos materialistas que en un comienzo habían dado el tono de la crítica de Adorno a la filosofía serán desplazados por nuevos motivos conceptuales que, sin traicionar la promesa emancipatoria legada por Marx, ya no serán fácilmente identificables con los conceptos del corpus marxista. A partir de entonces, la crítica no vacilará en ser crítica de sí misma y del discurso filosófico en general, incluso y especialmente cuando éste se dice crítico. A fin de evitar un malentendido frecuente, hay que decir aquí, con Gilles Moutot, que el "viraje" efectuado por Adorno y Horkheimer en los años cuarenta "no significa en modo alguno que el motivo de la crítica social desaparezca: más bien forma parte integrante del proceso de mutación *semántica y funcional* de la idea de crítica que los autores emprenden a la sazón".<sup>12</sup> Lo que parecen decir aquellos textos y lo que todavía hoy resulta difícil de comprender es que no existe verdadera crítica social que no sea al mismo tiempo crítica

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>12</sup> Gilles Moutout, *Adorno. Lenguaje y reificación*, trad. V. Ackerman, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, p. 22.

inflexible de la Razón, crítica del modo en que la Razón se realiza como dominación en todos los niveles de la existencia social.

Lejos de refugiarse en el silencio como se podría haber esperado, Adorno intenta plasmar una reflexión crítica de la conceptualidad filosófica valiéndose precisamente de conceptos, única tentativa posible para quien, aun desconfiando de la Razón, jamás renunció a las razones del pensamiento ilustrado. Comienza así un período donde la meditación de Adorno se enfrenta a contradicciones cada vez más agudas. Desde entonces, recurre con frecuencia al fragmento, a la digresión, al aforismo y a una variedad de estilos cuyas marcas reconocemos mejor que nunca en dos de sus últimos y más enigmáticos escritos: *Dialéctica Negativa* (1966) y *Teoría estética*.

Es en la escritura misma de estas dos obras donde -nuevamente en palabras de Moutot- “hay que captar la mutación final de la idea de crítica”.<sup>13</sup> Mutación que pasaría, fundamentalmente, por el hermetismo discursivo que desde *Dialéctica negativa* no hace más que pronunciarse. La negatividad y las aporías a las que conduce el pensamiento del último Adorno son otras tantas formas de la crítica, ahora más que nunca, crítica conceptual de la lógica conceptual, o bien, según un planteo análogo, crítica filosófica de la lógica del discurso filosófico. En el Prólogo a *Dialéctica negativa*, Adorno define a ésta como un “antisistema” y así explica su cometido: “Con medios de lógica consecuente trata de sustituir el principio de unidad y la omnipotencia del concepto soberano por la idea de lo que escaparía al hechizo de tal unidad”.<sup>14</sup> He aquí planteada la paradoja hiperbólica que atraviesa de parte a parte su pensamiento tardío. Adorno se plantea un objetivo imposible sin por ello escatimar esfuerzos por alcanzarlo. Choca de entrada con el límite y allí se mantiene, allí trabaja. En la sobrepuja conceptual, nunca va más allá del concepto al que no obstante se empeña en conjurar. Pues su interés, al que no vacila en identificar como el verdadero interés de la filosofía, elevando así la apuesta y exacerbando al límite la contradicción, está “en lo carente de concepto, singular y particular; en aquello que desde Platón se despachó como efímero e irrelevante y de lo que Hegel colgó la etiqueta de existencia perezosa. [...] Lo urgente para el concepto es aquello a lo que

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>14</sup> Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2005, p. 10.

no llega, lo que su mecanismo de abstracción excluye, lo que no es ya un ejemplar de concepto".<sup>15</sup> Aquello por lo que Adorno manifiesta su interés coincide con aquello por lo que la tradición filosófica siempre habría mostrado el más vivo desinterés, esto es, lo no-conceptual. Pero la filosofía tiene necesidad de trabajar con conceptos, su esencia es conceptual. De ahí que los esfuerzos teóricos del último Adorno estuvieran mayormente dirigidos a mostrar, por un lado, que lo no-conceptual está implicado en el concepto y, por otro lado y al mismo tiempo, que la tarea de la filosofía debería consistir en volver comprensible esta implicación constitutiva de lo no-conceptual en el concepto a fin de acabar con los hechizos filosóficos que operan como fundamento y garantía de la soberanía del concepto.

## V

Antes de diseminarse en una variedad de campos y de discursos hoy prácticamente ilimitados, la palabra "deconstrucción" fue el emblema del ejercicio filosófico que Derrida practicó sin interrupciones a lo largo de casi medio siglo. Ahora bien, cada vez que se intenta definir la deconstrucción, incluso cuando el intento lo hace el propio Derrida (quien sería, no el inventor de la palabra, pues éste confiesa haberla encontrado en el diccionario francés *Littré*, pero sí el responsable de haberle asignado un "valor de uso" determinado en cierto ámbito filosófico), surgen dificultades difíciles de manejar que en principio no serían ajenas a eso mismo que la deconstrucción compromete y pone en juego. Comienzo por leer un pasaje de una carta que Derrida envía al profesor japonés Toshiko Izutsu, donde aquél se explica sobre al menos una de estas dificultades:

[...] diré que la dificultad de *definir* y por lo tanto también de *traducir* la palabra "deconstrucción" se debe a que todos los predicados, todos los conceptos definitorios, todas las significaciones lexicales e incluso las articulaciones sintácticas que, por un momento, parecen prestarse a esa definición y a esa traducción son asimismo deconstruidos o deconstruibles, directamente o no, etcétera. [...] Toda frase del tipo "la deconstrucción es X" o "la deconstrucción no es X" carece *a priori* de pertinencia, digamos, por lo menos, que es falsa. Usted sabe que uno de

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 19.

los envites principales de lo que en los textos se llama “deconstrucción” es precisamente la delimitación de lo onto-lógico y, para empezar, de ese indicativo presente de la tercera persona: *S es P*.<sup>16</sup>

Pasado el efecto enmudecedor de semejante afirmación, se puede decir que la dificultad de definir la deconstrucción reside en que ésta ambiciona delimitar nada menos que la cuestión del ser, del sentido o de los sentidos de la palabra “ser” allí donde opera como concepto fundador de la ontología. Tal fue por lo pronto la ambición que despuntaba tempranamente en *De la gramatología* (1967), primer texto donde Derrida utiliza la palabra en cuestión.

Cuando elegí esta palabra -afirma Derrida- [...] deseaba traducir y adaptar a mi propósito las palabras heideggerianas *Destruktion* o *Abbau*. Ambas significaban, en ese contexto, una operación relativa a la *estructura* o a la *arquitectura* tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental. Pero en francés, el término “destrucción” [*destruction* en el original] implicaba demasiado visiblemente una aniquilación, una reducción negativa más próxima, quizás, de la “demolición” nietzscheana, que de la interpretación heideggeriana o del tipo de lectura que yo proponía. Por consiguiente la dejé de lado.<sup>17</sup>

Aunque la “deconstrucción” está emparentada y hasta cierto punto se reconoce heredera tanto de la “filosofía del martillo” de Nietzsche como de la “destrucción de la historia de la ontología” heideggeriana, sería un error considerarlas como equivalentes. Puesto que si bien la deconstrucción supone una “inversión” de la relación jerárquica en que la filosofía concibe sus pares conceptuales, ella supone también un momento de “afirmación” del discurso sometido a deconstrucción. “Siempre -en la medida de lo posible, por supuesto, y por ‘radical’ o inflexible que deba ser una deconstrucción- me prohibí herir o aniquilar. Precisamente, reafirmar siempre la herencia es el modo de evitar esa ejecución”.<sup>18</sup> He aquí el “doble gesto” contradictorio que mejor describe

<sup>16</sup> Jacques Derrida, “Lettre à un ami japonais”, en *Psyché. Invention de l'autre II*, Paris, Galilée, 1987-2003, p. 13. Subrayado de Derrida.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 10. Subrayado de Derrida.

<sup>18</sup> Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, *Y mañana, qué...*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 12.

el trabajo emprendido por Derrida. Habría que ver en este doble gesto de inversión y afirmación no sólo las razones que impiden hacer de la deconstrucción una simple destrucción, sino también algunos de los motivos que nos permiten diferenciarla de lo que muchas veces se ha querido ver en ella, a saber: un "análisis", una "crítica", o un "método". Cito nuevamente un extracto de la carta que escribe Derrida a su amigo japonés:

[...] a pesar de las apariencias, la deconstrucción no es ni un *análisis* ni una *crítica* [...]. No es un análisis, en particular porque el desmontaje de una estructura no es una regresión hacia el *elemento simple*, hacia un *origen indescomponible*. Estos valores, como el de análisis, son, ellos mismos, filosofemas sometidos a la deconstrucción. Tampoco es una crítica, en un sentido general o en un sentido kantiano. La instancia del *krinein* o de la *krisis* (decisión, elección, juicio, discernimiento) es ella misma, como por otro lado todo el aparato de la crítica trascendental, uno de los "temas" o de los "objetos" esenciales de la deconstrucción. Diré lo mismo con respecto al *método*. La deconstrucción no es un método ni puede ser transformada en método. Sobre todo si se acentúa en esa palabra la significación procedimental o técnica.<sup>19</sup>

De este modo, a decir verdad, no se ha avanzado demasiado en la tentativa por esclarecer el significado de la llamada "deconstrucción". Y aun así, estos pocos avances sólo se sostienen a través de una aproximación negativa a la cuestión, es decir, postulando cada vez lo que la deconstrucción *no es*, incurriendo, por consiguiente, y según nos dice el propio Derrida, en frases *a priori* carentes de pertinencia o falsas. Pero como decía, la dificultad que supone definir el trabajo de Derrida no puede ni debe pensarse separadamente del enorme problema que este trabajo enfrenta. Pues "todos los predicados, todos los conceptos definitorios, todas las significaciones lexicales e incluso las articulaciones sintácticas" de los cuales se serviría una definición de deconstrucción están sospechados de ser los portadores de ciertos privilegios no reconocidos al interior del sistema al que pertenecen.<sup>20</sup> Y justamente, si

<sup>19</sup> Jacques Derrida, "Lettre à un ami japonais", p. 12.

<sup>20</sup> Evidentemente, de esto no se deriva la supuesta imposibilidad de decir algo sobre la deconstrucción. Como se ha dicho con razón, el efecto más visible de la deconstrucción es la "indecibilidad". Recordemos que Derrida llamó "indecidibles" o "unidades de simulacro" a los enunciados de una serie no saturable que resisten a

la deconstrucción tiene un propósito, éste es el de detectar, delimitar y examinar críticamente las razones profundas de dichos privilegios en una variedad de discursos, principalmente filosóficos y literarios, pero también políticos, éticos, jurídicos, etcétera. Por esta razón, la estrategia deconstructiva no estaría en una simple posición de exterioridad respecto de la historia y de los discursos que interroga. La deconstrucción, si nos obstinamos en definirla, sería el nombre de un “trabajo textual” que opera desde el interior de la filosofía, apelando para ello a su exterior, que no es en verdad más que el límite (interior y exterior *a la vez*) de su propia “clausura”, lo que sobre todo no quiere decir su “fin”. En palabras de Derrida:

“Deconstruir” la filosofía sería entonces pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, la más interior, pero al mismo tiempo desde un cierto exterior por ella incalificable, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión en parte interesada. En ese momento, por esta circulación a la vez fiel y violenta entre el adentro y el afuera de la filosofía -es decir, de Occidente- se produce un cierto trabajo textual que provoca un gran placer.<sup>21</sup>

---

las oposiciones clásicas del discurso filosófico (sensible/inteligible, habla/escritura, significado/significante, adentro/afuera, presencia/ausencia, etcétera). Se los llama “indecidibles” ya que dichos enunciados no pueden ser simplemente situados en una sola de estas oposiciones binarias ni ser reabsorbidos dialécticamente como un tercer término. Su lógica, explica Derrida, es la del “ni/ni”: ni esto ni aquello, o bien, ambas cosas a la vez. El *margin*, por ejemplo, “[...] se mantiene dentro y fuera [...] *dentro* porque el discurso filosófico cree conocer y dominar su margen, definir la línea, encuadrar la página, envolverla en su volumen. *Fuera* porque el margen, *su* margen, *su* afuera, están vacíos, están afuera: negativo con el que no habría nada que hacer, negativo sin efecto en el texto o negativo que trabaja al servicio del sentido, margen relevada (*aufgehobene*) en la dialéctica del Libro” (Cfr. Jacques Derrida, “Tympan”, en *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. XX). Los indecibles carecen de unidad, carecen de un sentido único o de un sentido propio. De ahí precisamente su gran efectividad textual, su fuerza irruptiva y desestabilizante en el seno de un corpus categorial que debe reprimir, negar o sublimar la contradicción a fin de evitar su propio desborde, a fin de evitar ese límite o ese margen indecible que, de ser tomado en cuenta seriamente, obligaría a repensar todo, empezando por el valor mismo de la noción de totalidad.

<sup>21</sup> Jacques Derrida, “Implications” [entrevista con Henri Ronse], en *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 15.

## VI

Ni la crítica adorniana es una deconstrucción ni el deconstruccionismo derridiano es una crítica. Se trata, pues, de dos abordajes, de dos escrituras y dos modos diferentes de leer la filosofía. No obstante, es imposible no ver en sus respectivos tratamientos del texto filosófico ciertos rasgos que los emparentan sin llegar nunca a asimilarlos. Estos rasgos comunes responden menos a un diálogo que nunca habría tenido lugar que a su común pertenencia a un momento de la historia de la filosofía en que ésta no vaciló en volver sus conceptos contra sí misma. Como pocos, Adorno y Derrida se permitieron dudar, en todo momento y de forma incondicional, de las tranquilizadoras verdades acreditadas por la Razón. Hecho que les valió un sinnúmero de críticas, a veces violentas, provenientes de los sectores más diversos del campo académico e intelectual. En este sentido, no deja de ser significativo que la crítica más extendida haya sido, en líneas generales, aproximadamente la misma para ambos. Dicha crítica, apuntalada por argumentos y según intereses no siempre idénticos, podría, sin embargo, resumirse del siguiente modo: la sospecha ante la Razón, incluso si ésta se revela necesaria desde un punto de vista racional, cuando se ejerce más allá de ciertos límites no solamente nos deja sin criterios para orientarnos en la crítica sino que también, y lo que es peor, nos expone al riesgo de caer en la más sombría irresponsabilidad teórica.

Por no citar más que un ejemplo conocido de este tipo de cuestionamiento al pensamiento de Adorno, podríamos detenernos un instante en la crítica expresada por Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* (1985). Según éste, desde *Dialéctica de la ilustración*, Adorno y Horkheimer se habrían aferrado a una paradoja y a la "contradicción realizativa" que la anima, a saber, la de denunciar "la conversión de la ilustración en totalitaria con los propios medios de la ilustración".<sup>22</sup> Tras condenar la "notable despreocupación" con que los autores habrían tratado "los logros del racionalismo occidental", Habermas se pregunta: "¿Cómo pueden ambos ilustradores, pues lo siguen siendo, menospreciar el contenido racional de la modernidad hasta el

---

<sup>22</sup> Jürgen Habermas, "Horkheimer y Adorno: el enmarañamiento de mito e ilustración", en *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 137.

punto de sólo ver en ella una aleación de razón y dominio, de poder y validez?”.<sup>23</sup> En realidad, la crítica no apunta tanto al hecho de que Horkheimer y Adorno hayan fomentado la paradoja hasta el exceso, sino más bien al hecho de que “se entregaron, al igual que el historicismo, a un desbocado escepticismo frente a la razón, en lugar de ponderar las razones que permitían a su vez dudar de ese escepticismo”.<sup>24</sup>

Vale recordar que en otro apartado de ese mismo libro, Habermas expone un análisis detallado del trabajo de Derrida. Bajo el título “Sobrepujamiento de la filosofía primera temporalizada: crítica de Derrida al fonocentrismo”, se impulsa una crítica que desemboca no casualmente en la postulación de “paralelos entre Adorno y Derrida”. Allí, Habermas escribe:

La “dialéctica negativa” de Adorno y la “deconstrucción” de Derrida pueden entenderse como respuestas distintas a un mismo problema. La auto-crítica de la razón, cuando procede en términos totalizadores, se ve envuelta en la contradicción realizativa que consiste en no poder dejar convicta de su naturaleza autoritaria a la razón centrada en el sujeto si no es recurriendo a los propios medios de ésta.<sup>25</sup>

Adorno y Derrida coincidirían, entonces, en que tanto el uno como el otro reconocieron a su manera la necesidad de servirse de medios racionales para emprender la crítica de la razón. Según Habermas, ninguno de los dos dio con la respuesta que nos permitiría “salir de la aporía”, y ello, en cada caso, por razones muy distintas en las que aquí no podemos detenernos.<sup>26</sup>

Si damos lugar a los mencionados cuestionamientos es porque resumen bastante bien los fundamentos generales de las críticas dirigidas

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>26</sup> Tanto el tono como el contenido general de las críticas que Habermas dirige a Adorno y a Derrida es sensiblemente diferente. Mientras al primero le reprocha no haber indagado de manera suficiente la posibilidad de establecer un criterio normativo para preservar a la Razón de sí misma, al segundo, por comparación, lo hace responsable de la misma vacilación y también lo acusa, entre otras cosas, de reducir la filosofía a la literatura y la lógica a la retórica. Entre otros textos donde Derrida responde a estas críticas, véase Jacques Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, pp. 231 ss.

a ambos planteamientos. De más está decir que tanto Adorno como Derrida fueron susceptibles a las críticas. En su momento, cada uno de ellos se esforzó por contestar hasta donde le fue posible, lo que en muchos casos quiso decir hasta donde sus interlocutores estuvieran dispuestos a escuchar razones. Pues lo que sobre todas las cosas habría que evitar creer es que sus respuestas, lo mismo que sus preguntas, carecen de razones. Ni carecen de razones ni mucho menos se refugian en el irracionalismo. Es justamente en torno a la relación que ambos mantuvieron con la Razón que quisiera sugerir un último punto de encuentro entre estos pensadores, a mi entender, el más decisivo de todos.

Por disímiles que sean la *crítica* y la *deconstrucción* en sus postulados básicos y en sus formas de ejercerse, por singulares que sean y deban seguir siendo estos modos de abordar la filosofía asociados hoy a las firmas de Adorno y Derrida, ambas estrategias coinciden en el hecho de haber sido extremadamente sensibles a los imperativos de la razón. Siendo ellas mismas incondicionalmente racionales y, precisamente en la medida en que lo son, nunca retroceden ante las exigencias críticas de la razón, es decir, ante las exigencias dobles y a un mismo tiempo contradictorias donde la Razón se pone a prueba a sí misma. Las aporías o las antinomias del pensamiento, aquellas ya detectadas por Aristóteles, Kant y otros grandes filósofos, son reapropiadas y llevadas al límite. Es decir, hasta el límite. Existe, en efecto, una lógica de la aporía a partir de la cual se vuelve reconocible la escisión entre exigencias inconciliables de la razón: entre lo calculable y lo incalculable, lo condicional y lo incondicional, lo posible y lo imposible, etcétera. A través de análisis originales de estas aporías, Adorno y Derrida opusieron resistencia a la supuesta integridad o a la ilusoria unicidad sin resto del discurso filosófico. Si ellos osaron adentrarse en el examen de estas aporías, llevando hasta el límite el pensamiento de la contradicción, no fue justamente para encontrar una salida a ese camino sin-salida. Esto es lo que Habermas pretende no entender cuando sentencia como un fracaso de ambos no haber encontrado una salida a las aporías del pensamiento. De ahí no se sale y mucho menos puede medirse en términos de éxito o de fracaso lo que la crítica o la deconstrucción movilizan en el orden del pensamiento. Lo que ambos intentaron pensar y lo que hoy sigue dando que pensar es aquello que se resiste a ser pensado. Tal vez esta tentativa pueda resumirse en una frase

de la que se sirvieron tanto Adorno como Derrida. La frase reza la “posibilidad de lo imposible”. Lo imposible, al igual que lo impensable, encuentra en ellos y a través de ellos, a través de lo que sus escritos dan a leer, la posibilidad o la chance. Imposible es otro nombre de lo que queda por hacer y su posibilidad misma permanece ligada tanto a las exigencias críticas de la razón como a lo que de ella se exige en tanto crítica interminable de sí misma. Adorno, por su parte, escribe esta frase en diferentes textos suyos. Aquí me interesa en particular un pasaje de su “Retrato de Walter Benjamin” (1955), citado por Derrida en su discurso de Frankfurt, donde “Adorno habla literalmente de la posibilidad de lo imposible, de la paradoja de la posibilidad de lo imposible (*vom Paradoxon der Möglichkeit des Unmöglichen*)”.<sup>27</sup> Más que cualquier otra referencia, me interesa ésta por ser precisamente Derrida quien nos la descubre y en la medida en que éste dice, también literalmente, querer hacer un lema (*devise*) de lo que allí escribe Adorno sobre Benjamin. Leo, pues, la cita y su respectiva cita:

[...] Adorno escribe esto, de lo que yo quisiera hacer un lema, al menos por todas las “últimas veces” de mi vida:

Bajo la forma de la paradoja de la posibilidad de lo imposible, él [Benjamin] reúne por *última vez* la mística y la *Aufklärung*, el racionalismo emancipador. Él ha *liberado* el sueño sin *traicionarlo* (*ohne ihn zu verraten*) y sin volverse cómplice de la unanimidad permanente de los filósofos, según la cual eso no se puede (1).

(1) “Portrait de Walter Benjamin”, en *Prismes. Critique de la culture et société*, Payot, 1986, tr. G. et R. Rochlitz, p. 213 (*Prismen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1955, 1976, p. 301).<sup>28</sup>

Un poco más adelante, en ese mismo discurso, bajo el lema de la “posibilidad de lo imposible”, Derrida se refiere a la relación entre sueño y pensamiento, entre lo que legítimamente puede ser soñado como posible y lo que el pensamiento ha de seguir velando aun si se trata de lo imposible mismo. Derrida se refiere a ello con palabras que, me atrevo a soñar por mi cuenta, le habrían sido confiadas por cierta voz para siempre indecible entre la voz de Adorno y la de Benjamin:

<sup>27</sup> Jacques Derrida, *Fichus. Discours de Francfort*, pp. 18-19.

<sup>28</sup> *Idem*.

La posibilidad de lo imposible no puede sino ser soñada, pero el pensamiento, un pensamiento completamente diferente de la relación entre lo posible y lo imposible, ese otro pensamiento tras el cual desde hace tanto tiempo respiro y a veces pierdo el aliento en mis cursos y en mis carreras, tiene quizás más afinidad que la filosofía misma con ese sueño. Despertándose, habría que continuar velando el sueño.<sup>29</sup> 

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 20.

