

POLÍTICA DE LA FILOSOFÍA EN JACQUES DERRIDA

EMMANUEL BISET

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen

El objetivo de este texto es presentar el modo en que Jacques Derrida desarrolla una política de la filosofía singular. Para ello, en primer lugar, a partir de ciertos textos de Derrida abordo la expresión “copertenencia de filosofía y política” para pensar un vínculo inmanente entre filosofía y política. En segundo lugar, desde su libro *Del derecho a la filosofía* analizo cómo se piensa el carácter institucional de la filosofía. En tercer lugar, establezco algunos lineamientos breves sobre cómo la deconstrucción es un cierto modo de entender la práctica filosófica que se focaliza ante todo en qué se entiende por lectura. Todo esto en vistas a preguntar cuáles son los desafíos que surgen contemporáneamente al asumir la filosofía como práctica política.

Palabras clave: Derrida, filosofía, política, institución.

Abstract

The aim of this article is to present the way in which Jacques Derrida develops a philosophy of politics. Thus, firstly, based on certain texts by Derrida, I deal with the expression “co-belonging of philosophy and politics” in order to think of an immanent link between philosophy and politics. Secondly, as from his book *Du droit à la philosophie*, I analyze how the institutional aspect of philosophy is thought. Thirdly, I describe some short lineaments on how deconstruction is a certain way of understanding philosophical practice which focuses mainly on what is understood by reading. And all of this in order to question which challenges arise contemporaneously when assuming philosophy as a political practice.

Keywords: Derrida, philosophy, politics, institution.

Recibido: 03/03/2015. *Aceptado:* 09/06/2015.

La actividad filosófica no requiere una práctica política, ella es, de todos modos, una práctica política. Una vez que se ha luchado para que se reconozca esto, empiezan otras luchas, filosóficas y políticas. ¿Cuáles? No tengo una fórmula para recopilar la respuesta a semejante pregunta. Nada más que añadir, si le parece.

J.D.

1

La preocupación que atraviesa este texto se dirige no sólo a la reconstrucción de una política de la filosofía en Derrida, sino al modo en que *actualmente* podemos pensar una política de la filosofía. Allí encuentro dos indagaciones centrales: por un lado, una reformulación de la pregunta sobre qué es filosofía y, por el otro, una reformulación de las condiciones institucionales de la filosofía. En la estela de estas dos cuestiones me interesa el pensamiento de Derrida atendiendo a algunas valiosas indicaciones, pero también asumiendo que posiblemente el desafío sea cómo hacer filosofía después de la herencia del pensamiento que se puede circunscribir a mayo del 68. Para ello es necesario trazar una topología reflexiva, esto es, pensar nuestras propias prácticas.

Desde sus comienzos, la deconstrucción no ha sido sino una pregunta por los límites de la filosofía¹. He aquí su apuesta singular, puesto que indaga no sólo en los límites de eso llamado filosofía sino en las formas institucionales a las que da lugar. En “Tímpano” Derrida señala que se trata de pensar la filosofía y su límite. Pues la filosofía es el discurso que dice su límite, que asegura el dominio del límite, esto es, domina su margen y piensa su otro desde una lógica de la apropiación: “¿Cómo interpretar —pero la interpretación no puede ser ya aquí una teoría o una práctica discursiva de la filosofía— tal extraña y única propiedad de un discurso que organiza la economía de su representación, la ley de su propio tejido de tal manera

¹ Por lo que desde sus inicios ha surgido la pregunta por el estatuto mismo de la deconstrucción como filosofía. Entre otros, dio lugar a un debate significativo como indicio de modos de leer a Derrida entre Richard Rorty y Rodolphe Gasché. Se trata no sólo de la posibilidad de inscribir a Derrida en esa tradición de discurso denominada filosofía, sino de pensar justamente su modo de trabajar allí. Cf. R. Gasché, *The Tain of Mirror*, Massachusetts, Harvard University Press, 1986 y R. Rorty, “¿Es Derrida un filósofo transcendental?”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993. Preguntas, problemas, indagaciones que se reiteran en las lecturas más recientes de Derrida. Para citar sólo un caso, en toda la discusión sobre la deconstrucción como “ateísmo radical”. M. Hagglund, *Radical Atheism*, Stanford, Stanford University Press, 2008 y J. Culler (ed.), “Derrida and Democracy”, *Diacritics*, Volume 38, Numbers 1-2, Spring-Summer 2008.

que su afuera no sea su afuera, no lo sorprenda nunca, que la lógica de su heteronomía razone todavía en la cueva de su autismo?”² Este dominio del límite, indica Derrida, configura el discurso filosófico en dos formas privilegiadas: la jerarquía o la envoltura. O bien una pirámide jerárquica donde la filosofía como saber primero rige el resto de los saberes (donde los campos de la ciencia, sus objetos, son sometidos a la jurisdicción filosófica), o bien la filosofía como la lógica del todo (donde el movimiento del todo se encuentra en las determinaciones parciales del sistema).

Frente a ello, la deconstrucción se presenta como una problematización de la filosofía como legislación sobre sus límites. Atendiendo a que no se trata de postular un “afuera” puro de la filosofía, una especie de orden del pensamiento que excede el límite, así como cualquier forma institucional. Vieja ilusión filosófica de un afuera absoluto, o mejor, sueño filosófico de un empirismo puro. Derrida sostiene que tal afuera es imposible, por ello se trata de una relación *oblicua* con la filosofía: “[...] recordar sin duda que más allá del texto filosófico, no hay un margen blanco, virgen, vacío, sino otro texto, un tejido de diferencias de fuerzas sin ningún centro de referencia presente”³. Mostrando, a su vez, que el discurso de la filosofía no es sino escritura, o mejor, que el texto escrito de la filosofía desborda y hace reventar la fijación de lo propio que domina el límite: “Desborda y hace reventar: por una parte lo que se cree decir o leer, rompimiento que tiene que ver con la estructura de la marca (...); por otra parte, disloca el cuerpo mismo de los enunciados en su pretensión a la rigidez unívoca o a la polisemia regulada”⁴.

Desbordar y hacer reventar el tímpano de la filosofía, dislocar el oído filosófico, como control y dominio del límite. Esto lleva a pensar, a su vez, en las formas contemporáneas de ese dominio. Puesto que se trata de indagar el estatuto de la filosofía en tanto *quid juris*, o del derecho a fijar sus

² J. Derrida, “Tímpano”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 22.

³ *Ibíd.*, p. 30.

⁴ *Ibíd.*, p. 31. La referencia a la escritura supuso una de las críticas recurrentes a Derrida señalando que termina por confundir filosofía con literatura. Frente a ello Derrida escribe: “Me gustaría insistir en esto porque es una acusación recurrente y, dada la falta de tiempo y contexto, tendré que hablar un poco brutalmente; jamás traté de confundir literatura y filosofía o de reducir la filosofía a la literatura. Presto mucha atención a la diferencia de espacio, de historia, de ritos históricos, de lógica, de retórica, de protocolos y de argumentación. Traté de prestar la máxima atención a esta distinción”. J. Derrida, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo” en C. Mouffe, *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998. En este mismo sentido, Gasché señala: “Si se pudiera decir que Heidegger revela un *tema* impensado por la metafísica “la cuestión de la diferencia óptico-ontológica” se podría decir ciertamente que Derrida describe su *sintaxis* impensada”. R. Gasché, *The Tain of Mirror*, op. cit., p. 127.

límites. Pero no se trata de un discurso entendido en una especie de pureza teórica, sino justamente de las formas institucionales a las que da lugar esta necesidad de regular límites. Esta perspectiva ya supone un desplazamiento respecto de ciertas formas clásicas de preguntar por la filosofía, pues parte del señalamiento de un nexo irreductible entre la pregunta por la filosofía y por sus formas institucionales. Para decirlo de modo negativo: no hay una esencia pura de la filosofía que se realice en diversas instituciones académicas a través del tiempo, sino que la misma definición de filosofía es constituida por esas formas institucionales. De modo que la pregunta por la filosofía no es sino la pregunta por su configuración institucional, por los múltiples sentidos que encierra este enunciado. Al mismo tiempo es necesario pensar en la contracara de esta afirmación, pues no existe un orden institucional puro no transido de significados, conceptos, categorías. Por lo que cualquier forma institucional se encuentra atravesada por ciertos filosofemas. En este sentido, se trata de pensar la mutua constitución entre una política de la filosofía y una filosofía de la política.

En la expresión política de la filosofía parecen converger dos sentidos: o la política que surge de la filosofía o la política que debe orientar la filosofía. En uno y otro caso parece existir una relación externa entre filosofía y política, sea en un posicionamiento político a aplicar sobre la filosofía, sea en los efectos políticos de la filosofía. Frente a ello, en este texto trazo un recorrido dividido en tres partes: en primer lugar, a partir de ciertos textos de Derrida me interesa retomar la expresión “copertenencia de filosofía y política” para pensar un vínculo inmanente entre filosofía y política. En segundo lugar, desde su libro *Du droit à la philosophie* mostrar cómo se piensa el carácter institucional de la filosofía. En tercer lugar, me interesa establecer algunos lineamientos breves sobre cómo la deconstrucción es un cierto modo de entender la práctica filosófica que se focaliza ante todo en qué se entiende por *lectura*. Todo esto con el objetivo de plantear cuáles son los desafíos que surgen contemporáneamente al asumir la filosofía como práctica política.

2

La primera pregunta que surge es de qué modo comprender entonces el vínculo entre filosofía y política trazado en Derrida⁵. Pues bien, la primera

⁵ En términos generales es posible indicar una doble vía de interpretación para ingresar en esta cuestión. Por un lado, se pueden circunscribir a grandes rasgos tres posiciones sobre

anotación que es necesario realizar es que se trata de pensar, acentuar, un pensamiento del *vínculo* entre filosofía y política. Esto supone cuestionar la preeminencia de cualquiera de ellas sobre la otra, sea bajo la forma de una organización del saber (de tipo jerárquico o circular) donde la filosofía funda los principios de los que se deriva un área específica para pensar la política, sea bajo la forma de una derivación de la filosofía de instancias políticas que le serían externas. El primer punto a destacar es la destitución de un esquema de la fundación que usualmente se encuentra en la definición misma de filosofía política. Quisiera proponer que en Derrida existe un modo específico de plantear ese vínculo irreductible, pero sin preeminencia, en la figura de la “copertenencia”⁶. O para decirlo en otros términos, el punto desde el cual quisiera partir para una aproximación al pensamiento político de Derrida es la copertenencia de filosofía y política. Lo que me permitirá explicitar el trasfondo sobre el cual se asientan sus reflexiones específicas sobre el vínculo entre filosofía e institución.

Para ello hay que partir de un texto temprano fechado y firmado en mayo de 1968. Se trata de uno de los pocos textos donde Derrida construye una especie de mapa del pensamiento francés contemporáneo, se ubica en él y define algunos de los desafíos que lo convocan. Me estoy refiriendo al texto “Los fines del hombre”, artículo publicado en *Márgenes de la filosofía*. Quizá todo lo que tenga para decir no es sino en referencia a una enigmática

el aporte de Derrida para pensar la política: aquellos que señalan su carácter negativo (p.e., Jürgen Habermas), aquellos que señalan su carácter inocuo (p.e. Richard Rorty) y aquellos que destacan múltiples aportes a considerar. Por otro lado, y dentro de la última posición indicada, el debate que primado en las lecturas se aboca al problema del supuesto “giro ético-político”. Al respecto están quienes cuestionan la existencia de tal giro y quienes la afirman pero con valoraciones diferentes (p.e. la discusión entre Simon Critchley y Ernesto Laclau). J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989; R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, op. cit.; E. Laclau, “Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía”, en C. Mouffe, (ed.), *Deconstrucción y Pragmatismo*, op. cit.; S. Critchley, “Deconstrucción y pragmatismo ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público?”, en C. Mouffe, (ed.), *Deconstrucción y Pragmatismo*, op. cit.; R. Kearney, “Derrida’s Etchical Re-Turn”, en G. Madison, (ed.), *Working through Derrida*, Evanston, Northwestern University Press, 1993. Para poner en cuestión la figura del giro sin desconocer las variaciones en los textos de Derrida, es posible trabajar desde la noción de “desplazamiento de acento”. Cf. E. Biset, *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Córdoba, Eduvim, 2012.

⁶ Esto supone una posición específica respecto a la existencia o inexistencia de una “filosofía política” en Derrida. Si bien como han señalado Jean-Luc Nancy y Geoffrey Bennington, entre otros, esto requiere como paso previo discutir cómo se comprende el sintagma “filosofía política”, entiendo que la figura de la copertenencia da cuenta de una complejidad que evita la simple exclusión o inclusión dentro de esa tradición.

frase con la que comienza el texto: “Todo coloquio filosófico tiene necesariamente una significación política. Y no sólo por lo que desde siempre une la esencia de lo filosófico a la esencia de lo político [*ce qui depuis toujours lie l'essence du philosophique à l'essence du politique*]. Esencial y general, este alcance político entorpece, sin embargo, su *a priori*, lo agrava de alguna manera y lo determina cuando el coloquio filosófico se anuncia también como coloquio internacional. Este es el caso aquí”⁷. Quisiera detenerme en esa afirmación según la cual algo, sin una precisión temporal específica, liga la esencia de lo filosófico a la esencia de lo político. Se trata de una frase automáticamente abandonada que no deja de despertar la pregunta sobre qué sería aquello que traza esa ligazón y por qué la referencia a la “esencia” de lo filosófico y la “esencia” de lo político.

Para intentar clarificar el sentido de esta expresión resultan de suma utilidad una serie de discusiones en torno a los alcances políticos del pensamiento de Derrida. Será una década después cuando Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe convoquen al primer Coloquio Cerisy dedicado a Derrida justamente bajo el título “Los fines del hombre”. En las actas del Coloquio surge con especial importancia una especie de requerimiento o demanda sobre las implicancias políticas de la deconstrucción. Allí donde parece que el pensamiento de Derrida, dentro de los de su generación, es el más distante, el más esquivo. La misma convocatoria al Coloquio ya esboza este requerimiento: “El coloquio «*Los fines del hombre*» no se define como «filosófico»: debe darse la posibilidad de cruzar y desplazar en todos los sentidos los regímenes filosóficos, literarios, críticos, poéticos, significantes, simbólicos, etc., y por consecuencia cruzar y desplazar también lo «político» y su «significación». Lo que está en juego podría ser, desde todas las perspectivas, realizar la inscripción de una política *absolutamente otra* [*tout autre*]»⁸.

Nancy y Lacoue-Labarthe retoman la afirmación de Derrida del 68 según la cual todo coloquio de filosofía tiene necesariamente una significación política, pero la retoman para preguntar cuáles son los alcances políticos de la deconstrucción. Para ello se organiza en el marco del coloquio un seminario que lleva por título “Política” y dónde surgen dos posicionamientos opuestos para pensar estos alcances.

⁷ J. Derrida, “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 131.

⁸ P. Lacoue-Labarthe J.L. Nancy (comps.), *Les fins de l'homme*. Colloque de Cerisy 1980, Paris, Galilée, 1981, p. 21.

De un lado, Nancy y Lacoue-Labarthe darán origen a una interpretación que puede sintetizarse en la expresión “deconstrucción de lo político”, esto es, asumen que la tarea a realizar es una crítica radical del modo en que se ha constituido cierto sentido de lo político. Tres elementos son centrales para este posicionamiento: primero, que partirán de lo que llamarán la co-pertenencia esencial de lo filosófico y lo político; segundo, que realizarán un diagnóstico de época bajo el nombre de totalitarismo; tercero, que la expresión que utilizarán para referirse a su empresa será la de una “retirada de lo político”, atendiendo al doble sentido en francés de retirada como alejarse pero también redefinir (*re-trait*). Desde esta perspectiva el problema central es el modo en que lo político supone una *realización* de lo filosófico entendida como concreción de aquello que Heidegger supo denominar metafísica⁹. Se trata entonces del modo en que la metafísica configura una cierta concepción de política. Esta realización no se entiende sino desde una definición de la época, atendiendo a lo que Heidegger denomina época de la técnica, como realización total del hombre. El nombre totalitarismo no refiere a experiencias políticas singulares, sino a esa efectivización absoluta de la metafísica. Desde aquí se entiende la necesidad de una retirada de esa totalización para reinventar lo político.

De otro lado, frente a esta primera aproximación de tinte heideggeriano, aparecen algunas objeciones que darán lugar a otro modo de comprender el vínculo entre política y deconstrucción que puede ser sintetizado en la expresión “política de la deconstrucción”. Gayatri Spivak o Jacob Rogocinsky indicarán que la perspectiva desarrollada por Nancy y Lacoue-Labarthe estabiliza algunas distinciones, como la de la política y lo político, reduciendo la deconstrucción a un trabajo meramente conceptual, es decir, despolitizándola. Escribe Spivak: “En primer lugar, indicaría la lección «política» más importante que he aprendido de mi propia interpretación de Jacques Derrida: a saber, la conciencia de que la teoría es una práctica. Pronunciando tal frase, soy inmediatamente consciente, gracias a Derrida, que el establecimiento provisorio de tal oposición binaria es la condición y/o el efecto de ciertas decisiones ético-políticas que deben establecer normas centralizadas por exclusiones estratégicas”¹⁰. En la misma línea, unos años después en el contexto de un Centro de Investigación dirigido por

⁹ Indudablemente el nombre de Martin Heidegger no es menor aquí, puesto que se trata, en cierto sentido, de una lectura heideggeriana de Derrida la que proponen Nancy y Lacoue-Labarthe en estos textos. Así se entiende la elección del término co-pertenencia.

¹⁰ G. Spivak, “Il faut s’y prendre en s’en prenant à elle”, en P. Lacoue-Labarthe y J.L. Nancy (comps.), *Les fins...*, op. cit., p. 506.

Nancy y Lacoue-Labarthe, Claude Lefort y Dennis Kambouchner realizarán objeciones similares, incluso un temprano texto de Nancy Fraser¹¹ indica lo mismo, pues no sólo cuestionarán el diagnóstico de época (como en el caso de Lefort objetando el uso del término totalitarismo, lo que supone por cierto cuestionar todo el proyecto¹²), sino también la esencialización de lo político y de lo filosófico que termina por limitar la deconstrucción a un trabajo de crítica filosófica de determinada conceptualidad¹³. Critchley sintetiza: “[E]l diagnóstico de la retirada de lo político y de la reducción de *la politique* a *le politique* de Nancy y Lacoue-Labarthe lleva a una exclusión de la política, entendida como un campo de antagonismo, lucha, disenso, confrontación, crítica y cuestionamiento. La política sucede en un terreno social que es irreductiblemente fáctico, empírico y contingente”¹⁴.

La discusión planteada sirve aquí a los fines de indicar dos elementos en vistas a establecer el modo en que se da en Derrida el vínculo entre filosofía y política. Ante todo, siguiendo los textos de Nancy y Lacoue-Labarthe me interesa señalar que este vínculo se entiende en los términos de una “coper-tenencia de filosofía y política”. Esta expresión no sólo supone un desplazamiento respecto de la filosofía política, sino que singulariza el vínculo entre ambas dimensiones. Luego, siguiendo las críticas que van desde Spivak a Lefort, pero que incluso surgen del fragmento citado de Derrida, resulta necesario evitar una esencialización de lo político como de lo filosófico. Esto supone cuestionar los supuestos que permiten distinguir lo político de la política (haciendo de un extremo el ámbito de lo trascendental y del otro de lo fáctico), pero también el diagnóstico de época supuesto en la noción de “lo filosófico”¹⁵. Dicho en otros términos, se trata de pensar la coper-tenencia no como resultado de la realización efectiva de una determinada época, sino de un vínculo irreductible que debe ser pensado en diversas modalidades históricas.

¹¹ N. Fraser, “«Postestructuralismo y política». Los discípulos franceses de Jacques Derrida”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 45, No. 4. (1983), p. 1227.

¹² C. Lefort, “La question de la démocratie”, P. Lacoue-Labarthe y J.L. Nancy (comps.), *Le retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983, p. 72.

¹³ D. Kambouchner, “De la condition la plus générale de la philosophie politique”, en P. Lacoue-Labarthe y J.L. Nancy (comps.), *Le retrait du politique*, op. cit., p. 130.

¹⁴ S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction, Derrida and Lévinas*, Cambridge, Blackwell, 1992, p. 216.

¹⁵ Puesto que el mismo Derrida ha sometido a crítica la “epocalización” heideggeriana. Cf. J. Derrida, “Envíos”, en *La deconstrucción en la fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1997 y J. Derrida, “Las pupilas de la Universidad”, en *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona, Anthropos, 1997.

Ahora bien, para avanzar en algunas precisiones en torno al sintagma que he introducido, se trata de pensar la mutua *constitución* entre política de la filosofía y filosofía de la política, esto es, el modo en que existe una constitución política de la filosofía y una constitución filosófica de la política¹⁶. Esto conlleva la ruptura con cualquier posicionamiento que conciba esta relación desde la exterioridad, como dos campos autónomos que entran en relación. Incluso posiciones que trabajan en términos de “marcos” o de “efectos” terminan por fijar un vínculo entre dimensiones externas. Los dos aspectos de la copertenencia aparecen claramente en “Los fines del hombre”.

Por una parte, se parte de esa ligazón esencial de filosofía y política indicada para pensar la significación política de un Coloquio de filosofía. Donde se efectúa un doble señalamiento: primero, se da cuenta de las instituciones académicas que forman la filosofía, en este caso la forma “Coloquio internacional”, ante todo porque allí se indica una cierta constitución nacional de las filosofías. Segundo, se trata de dar cuenta de las instituciones políticas que forman la filosofía, en este caso la forma “democracia”, donde no se trata de señalar que sólo bajo la democracia son posibles los Coloquios filosóficos, sino que su carácter formal vuelve posible cualquier posición justamente porque no perturba el orden. Todo esto queda sintetizado por Derrida: “Este horizonte histórico y político requeriría un largo análisis. He creído simplemente que debía señalar, fechar y hacerles a ustedes partícipes de las circunstancias históricas en las que he preparado esta comunicación. Me parece que pertenecen con derecho pleno al campo y a la problemática de nuestro coloquio”¹⁷.

Por otra parte, el texto desarrolla extensamente el modo en que cierta filosofía constituye determinadas prácticas políticas, pues el objeto de discusión es el humanismo. Allí no se juega sólo una cierta concepción de filosofía, incluso una lectura de determinados autores como son Hegel, Husserl y Heidegger, sino el modo en que el humanismo pudo constituirse como horizonte irrebasable de toda práctica política. De hecho el esfuerzo del texto se dirige a mostrar la necesidad de efectuar una lectura rigurosa

¹⁶ Si se combinan las dos indicaciones vertidas, esto es, que en Derrida antes que una filosofía política existe una copertenencia de filosofía y política y, a su vez, que existe un desplazamiento de acento en la misma, resulta necesario avanzar en el mismo. Los términos “violencia” y “justicia” dan cuenta de esta variación que permite atender a las diferentes preguntas que surgen a lo largo de más de cuarenta años. Cf. E. Biset, *Violencia, justicia y política*, op. cit. y E. Biset, *El signo y la hiedra. Escritos sobre Jacques Derrida*, Córdoba, Alción, 2013.

¹⁷ J. Derrida, “Los fines del hombre”, op. cit., p. 132.

de estos autores que exceda el humanismo que les ha sido atribuido, pero que al mismo tiempo dé cuenta de una especie de humanismo subrepticio en ellos (un *relevo* del humanismo). La pregunta entonces es doble pues se dirige al mismo tiempo a buscar rigurosamente el sentido del humanismo y ver cómo es posible pensar una política más allá de él.

Quizá, entonces, se trata de pensar este doble juego: una crítica radical a los modos de institución política de la filosofía y una crítica radical a los modos de institución filosófica de la política.

3

Será en este marco que Derrida problematiza el vínculo entre instituciones académicas y filosofía, y donde se pueden rastrear sus posiciones en torno a cierta política de la filosofía. Sus intervenciones políticas han de producirse en este campo, primero, con la creación del GREPH (Grupo de investigación sobre la enseñanza filosófica) destinado a defender la filosofía como parte de la currícula de las escuelas secundarias y, segundo, con la creación del Collège International de Philosophie como institución que cuestiona los mismos límites desde los cuales se ha constituido la Universidad. Para abordar la copertenencia, entonces, resulta de especial interés establecer algunos señalamientos sobre la relación filosofía-institución. Vale destacar que el conjunto de intervenciones sobre este aspecto forman parte del voluminoso libro *Du droit à la philosophie* cuyas múltiples aristas de análisis dejo aquí de lado, para detenerme simplemente en ciertas indicaciones en torno al tema planteado.

Para ello, me interesa mostrar un doble movimiento. En primer lugar, Derrida muestra en diversos textos cómo la misma constitución de la filosofía supone un esquema que niega su dimensión institucional. En otros términos, la misma forma institucional de la filosofía reproduce un esquema orientado a su borramiento, donde el ideal es que las ideas se vuelvan presentes más allá de cualquier mediación. Esta denegación se asienta en una mitología de la transparencia que será objeto de un texto central para pensar cómo se estructura la docencia: “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”. Resulta importante comenzar indicando que se trata de un texto dedicado a pensar la docencia tal como se ejerce en la Francia contemporánea. Sin embargo, se pueden extraer de allí algunas anotaciones centrales para, por un lado, ver cómo la copertenencia adquiere sentido y, por otro lado, dar cuenta de cómo piensa Derrida el vínculo entre deconstrucción e institución.

Derrida parte de la figura del *agrégé-repetiteur* como forma de constituir la docencia filosófica en la que aparece, justamente, un cierto esquema de la repetición fundado en la transparencia. La docencia, tal como el nombre francés indica, surge como mecanismo de reproducción donde no es posible decir, producir, inventar algo nuevo. Por el contrario, su función se define como ayuda a la inteligibilidad de los textos, de algunos autores, de ciertas ideas, sin intervenir allí. Por esto mismo, el docente se convierte en un especialista en la satisfacción de demandas que le son externas, incluso en la demanda misma de repetición. Aún más, el alumno demanda su inserción en este mecanismo de reproducción. En este esquema, la figura del docente se entiende como un medio encargado de transmitir verdades, sentidos, que le son externos y cuya responsabilidad radica en una fidelidad mimética para con ellos. El alumno es aquel que puede insertarse en este mecanismo, constituyéndose a su vez también en medio de transmisión de esa verdad previa: “Esta repetición general (así representada por el maestro de estudio o el cuerpo más avanzado de un ex alumno), la volveremos a encontrar en el espíritu que define la función que me ocupa aquí, en este lugar que no es indiferente. El *agrégé repetidor* fue en primer lugar, sigue siéndolo ahora en ciertos aspectos, un alumno que se quedó en la Escuela después del examen de oposición para ayudar a los demás alumnos, haciéndoles repetir, a preparar los exámenes y concursos, por ejercicios, consejos, una especie de asistencia; asiste a la vez a los profesores y a los alumnos. En este sentido, enteramente absorto en su función de mediador dentro de la repetición general, también es el que instruye por excelencia”¹⁸.

Este esquema se rige por una lógica del borramiento, pues el mejor docente es aquel que puede borrarse a sí mismo en la transmisión de un conocimiento externo. Incluso el mejor alumno es aquel que también se borra a sí mismo, posibilitando un saber que se configura como un círculo que retorna sobre sí. Se trata de la auto-enciclopedia del saber que puede prescindir de las distintas mediaciones para encontrarse consigo misma. El docente sólo debe permanecer el tiempo que posibilita su propio borramiento, así está siempre en retirada, hasta que el alumno puede reproducir el círculo del conocimiento por sí mismo (Derrida habla de una cadaverización del docente). Aún más, el docente es un alumno que se quedó en la universidad para ayudar a otros estudiantes con pericia en la repetición ya alcanzada.

Ahora bien, la forma institucional de la docencia concebida de este modo, supone para Derrida un determinado esquema filosófico. Este esquema de

¹⁸ J., Derrida, “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, en D. Grisoni (comp.), *Políticas de la filosofía*, México, FCE, 1982, p. 91.

transparencia, borramiento, ausencia de mediación, no es sino el que se encuentra en aquella estructura semiótica criticada desde la noción de escritura. Si se retoman los términos utilizados por el estructuralismo saussureano, se trata de un significado idéntico a sí que tiene una relación de exterioridad con el significante. Dicho de otro modo, un significado trascendental en cuanto se puede sustraer de la cadena de diferencias y no es afectado por su relación con uno u otro significante. En este esquema un significado, un concepto, no es afectado por su materialización en un significante fónico o escrito, y así atraviesa las mediaciones que son idealmente transparentes para reencontrarse consigo mismo. Para comprender esto es necesario atender a que existe una noción de inmediatez (las ideas o el pensamiento como algo inmediatamente presente a sí mismo) que requiere para su funcionamiento una mediación evanescente, una salida fuera de sí que desaparezca. Por ello, Derrida insiste en que la preeminencia del logos entendido como presencia a sí requiere de la voz: la voz es una dimensión material, una mediación, que desaparece, que no permanece, y por ello restituye la ilusión de un pensamiento que es inmediato. En este sentido, se puede entender cómo una cierta filosofía constituye un modo institucional, aquella figura del docente señalada, formada sobre el presupuesto según el cual la institución ideal es aquella que desaparece, que se borra a sí misma, haciendo presente el pensamiento, las ideas, etc.

En segundo lugar, Derrida señala que esta forma institucional general adquiere un sentido específico en la modernidad tardía. Pues será con Kant que la filosofía al ejercerse bajo la forma de la docencia universitaria (como funcionario), deviene institución estatal. De hecho, la copertenencia en este caso se entiende desde la mutua determinación entre principio de razón e idea de Universidad. Derrida señalará que la constitución filosófica de esa institución política llamada Universidad se asienta en el principio de razón y que la constitución política de esa institución filosófica llamada principio de razón se asienta en la universidad. Por ello, se abandona un esquema que piensa en una relación dentro-fuera el vínculo entre universidad y filosofía, como si la filosofía permaneciera idéntica a sí al desarrollarse en diversos “marcos” institucionales.

Ahora bien, Derrida no dejará de señalar que si existe un lugar privilegiado, “el” lugar, para pensar esto en la modernidad es la filosofía de Kant. Como una especie de punto de condensación al que es necesario volver una y otra vez porque surgirá allí una determinada configuración que todavía sigue constituyendo la práctica filosófica. Este lugar de privilegio se debe al nexo específico trazado entre filosofía y Estado, pues Kant representa esa época, entre finales del XVIII y principios del XIX, donde cambia el

espacio filosófico: la filosofía se sitúa en la Universidad estatal y aparece el filósofo funcionario. Este cambio no es exterior al discurso filosófico mismo. La Universidad es una forma de instituir filosofía, una institución pedagógica, y también una forma del discurso filosófico: “La Universidad occidental es un *constructum* o un artefacto muy reciente, y nosotros ya lo sentimos terminado: marcado de finitud en la misma instauración de su modelo actual, entre *El conflicto de las facultades* (1798) y la fundación de la Universidad de Berlín (el 10 de octubre de 1810, al término de la misión confiada a Humboldt), se la creía regulada por una idea de razón, dicho de otro modo por una cierta relación con el infinito. Sobre este modelo, al menos en sus trazos esenciales, todas las grandes universidades occidentales se re-instituyen, en cierta medida, entre 1800 y 1850 aproximadamente”¹⁹.

El privilegio de Kant se debe al trazado de una función pedagógica inmanente a la filosofía, a la definición del filósofo como funcionario y a su función como índice y factor de la época. De la lectura de Derrida quisiera destacar, primero, que en Kant se encuentra una definición de la tarea de la filosofía como *quid juris*, es decir, fijación de límites. Es el derecho en tanto filosofía, una filosofía que en el conocimiento de la razón por sí misma se instituye como tribunal capaz de juzgar la legitimidad. En este movimiento, segundo, se instituye una clara delimitación entre poder y verdad, una autonomía absoluta del tribunal de la razón que debe auto-constituir sus propios límites. En este sentido, el problema kantiano es la delimitación no sólo del alcance de la razón sino de la construcción de una institución donde verdad y poder permanezcan como dimensiones incontaminadas. Todo el problema se plantea así en cómo es posible conjugar la autonomía absoluta de la razón con la función legitimante de la Universidad, es decir, la facultad de otorgar títulos desde la autorización de un Estado. Derrida una y otra vez mostrará una tensión constitutiva del discurso kantiano producida por esa necesidad de delimitación, de establecer un adentro y un afuera de la Universidad, un adentro y un afuera de la filosofía, con un constante socavamiento de esos límites. La filosofía debería decir la verdad pero no hacer la ley, por eso mismo reaparece una especie de fantasma que habita el pensamiento kantiano que puede ser pensado como parasitaje de ambas dimensiones²⁰.

¹⁹ J. Derrida, “*Mochlos –ou le conflit des facultés*” en *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 407.

²⁰ La problematización de la relación entre filosofía y universidad será constante en Derrida, no sólo analizando la copertenencia entre principio de razón y arquitectónica universitaria, sino desplegando sus posibilidades actuales. Cf. y J. Derrida, “Las pupilas de la Universidad”, op. cit. y J. Derrida, *Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002.

A partir de estos dos aspectos, el general y el específicamente moderno, pueden indicarse algunas cuestiones generales del modo en que la deconstrucción plantea el vínculo entre filosofía e institución. Pues para Derrida se trata ante todo de cuestionar aquellas perspectivas que sostienen este carácter denegativo de lo institucional, asumiendo entonces que resulta necesario pensar las formas de las mediaciones. Dicho de otro modo, cuestionando el esquema de la transparencia o inmediatez, analizar la forma-filosófica constituida por la institucionalidad moderna. Por ello, la deconstrucción no puede sino entenderse como una intervención. Una intervención que, primero, muestra el modo en que la “denegación institucional” es un proceso de naturalización de un esquema que produce efectos de neutralización. Este efecto de neutralización es una disimulación de la intervención de fuerzas activas y de un determinado aparato, de una institución. El punto de partida es la problematización de los efectos de neutralización que se encuentran en cierta figura de la docencia, en cierta división entre saber y verdad. Por ello, segundo, la deconstrucción siempre se produce como una intervención situada, esto es, como una intervención estratégica. Pero si la misma no se produce sino desde la copertenencia de filosofía y política, no se trata de una intervención práctica como mera aplicación de una determinada filosofía, sino mostrar cómo el entrelazamiento de ambas dimensiones socaba la distinción entre teoría y práctica: “[La deconstrucción], por definición, no se limitaba a un contenido teórico, incluso cultural o ideológico. No procedía según las normas establecidas de una actividad teórica. Por más de un rasgo y en momentos estratégicamente definidos, debía recurrir a un «estilo» inadmisibles para un cuerpo de lectura universitario (las reacciones “alérgicas” no tardaron en producirse), inaceptable aun en lugares en que uno se piensa ajeno a la universidad”²¹.

La apuesta pasa por dar cuenta de las implicancias políticas de toda institución de saber así como de las implicancias filosóficas de toda institución política. Tematizar del modo más claro posible, en el seno de la comunidad académica, cómo las prácticas asociadas a la filosofía suponen siempre un concepto institucional, una imagen de seminario ideal, un contrato firmado y que cierto *socius* se encuentra allí implicado. Por ello, lo “que se llama «deconstrucción», es también la exposición de esta identidad institucional de la disciplina filosófica: lo que tiene de irreductible debe ser expuesto como tal, es decir mostrado, guardado, reivindicado pero en eso mismo que la abre y la expone en el momento en que lo propio de su propie-

²¹ J. Derrida, “Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives”, en *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 64.

dad se aleja de sí mismo para relacionarse consigo mismo. La filosofía, la identidad filosófica, es también el nombre de una experiencia que, en la identificación en general, comienza por exponerse: dicho de otro modo a expatriarse. Tener lugar allí donde no tiene lugar, allí donde el lugar no es ni natural ni originario ni dado”²². O, en otros términos: “La deconstrucción es una práctica institucional por la cual el concepto de institución es un problema, pero como no es más una «crítica», por la razón que estamos exponiendo, no destruye más que desacredita la crítica o las instituciones, su gesto transformador es otro, otra responsabilidad, que consiste en seguir con la mayor consecuencia posible lo que llamamos más arriba un gráfico de la iterabilidad”²³.

Por último, quisiera destacar que los aspectos señalados previenen contra lo que sería el mayor de los peligros para Derrida: ubicar a la deconstrucción como un lugar pre o post institucional que apuesta por una filosofía pura. Sería en este caso, caer en aquello que ha sido criticado como una posición naturalista que presume de la posibilidad de una filosofía a-institucional. Frente a ello, Derrida no deja de repetir que se trata de pensar una estrategia doble, cruzada, tanto en relación a la Universidad como en relación al Estado. La cuestión es componer, a la vez, una crítica radical a las implicancias de la forma institucional Universidad y a la forma filosófica del principio de razón, pero también apostar por una dimensión inventiva, que abra nuevas modalidades de la copertenencia. Dicho de otro modo, la apuesta debe ser doble: defender irrestrictamente el lugar de la filosofía en la Universidad (así como en los colegios secundarios) propiciando cambios desde el análisis de sus implicancias, pero también inventar nuevas instituciones, dar lugar a dimensiones afirmativas: “[...] luchando como siempre en dos frentes, en dos escenarios y según dos alcances, una deconstrucción rigurosa y eficiente debería simultáneamente desarrollar la crítica (práctica) de la institución filosófica actual y emprender una transformación positiva, afirmativa más bien, audaz, extensiva e intensiva, de una enseñanza llamada «filosófica»”²⁴.

Esto permite pensar dos estrategias institucionales: dislocar esa lógica de apropiación de límites en las formas institucionales hegemónicas (una apuesta incondicional por la Universidad pero que excede sus formas) y la invención de nuevas instituciones como transformación afirmativa de la enseñanza de la filosofía. En este segundo caso resulta ejemplar el caso

²² *Ibíd.*, p. 22.

²³ *Ibíd.*, p. 88.

²⁴ J. Derrida, “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, *op. cit.*, p. 69.

del *College International de Philosophie*. Los textos dedicados al mismo, “Titres” y “Coups d’envoi” muestra hasta qué punto se trata de inventar nuevas formas de hacer filosofía: “Libertad, movilidad, inventividad, diversidad, incluso dispersión, tales serían los caracteres de estas nuevas «formaciones» filosóficas”²⁵. Por ello se trata de un lugar de provocación, de incitación a la investigación, de experimentación y exploración. Lo que lleva a Derrida a pensar en términos de interciencia y limitrofía. Más allá de la interdisciplinariedad pensar una intersección transversal de saberes, científicos y artísticos, que liberen problemas y lenguajes que las disciplinas constituidas marginalizan o inhiben. Como se indicaba al comienzo, la deconstrucción se juega en los límites de la filosofía. O mejor, se trata de una política de la filosofía que plantea una relación oblicua con sus límites: “Lo que se busca ahora, es quizá otro estilo filosófico y otra relación del lenguaje filosófico con otros discursos (mas horizontal, sin jerarquía, sin recentramiento radical o fundamental, sin arquitectónica y sin totalización imperativa)”²⁶.

4

Luego del recorrido en torno a la posición de Derrida sobre el vínculo entre instituciones y filosofía, un último aspecto de la copertenencia señalada: la deconstrucción como trabajo de lectura. Pues, cuando se trata de pensar en instituciones, la referencia no se dirige sólo a una determinada estructura académica sino que comprende un esquema de interpretación: “La institución no es solamente los muros y las estructuras exteriores que la rodean, protegen, garantizan o coaccionan la libertad de nuestro trabajo, es también y siempre la estructura de nuestra interpretación”²⁷. La cuestión a pensar es cómo existe una filosofía en el modo en que se interpreta y cómo la institución de un modo de lectura constituye una filosofía.

Indudablemente es este el aspecto que más discusiones ha despertado, donde la recepción de Derrida ha sido más extensa. Incluso muchas veces se termina reduciendo su pensamiento al esbozo de una metodología de interpretación destinada al campo de la crítica literaria (lo que produce cierta despolitización). Si bien existe un extenso debate al respecto, aquí

²⁵ J. Derrida, “Titres” en *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 559.

²⁶ *Ibíd.*, p. 571. Cf. C. Fynsk, “Derrida y la filosofía”, en T. Cohen, (ed), *Jacques Derrida y las humanidades*, México, Siglo XXI, 2005.

²⁷ J. Derrida, “*Mochlos -ou le conflit des facultés*”, op. cit., p. 423.

sólo quisiera destacar aquellos elementos que permiten afirmar que Derrida produce una politización de la lectura, allí cuando política deja de significar un elemento exterior para convertirse en algo inmanente a los procesos de lectura y escritura. Para decirlo de otro modo, toda lectura y toda escritura conllevan apuestas políticas. Una lectura está atravesada por la inscripción de una topografía, por unas reglas, por un tipo de institución, por una jerarquía. Para poder realizar una interpretación se debe asumir una u otra forma institucional. La noción de lectura, que quisiera distinguir claramente de algunas nociones próximas como análisis o interpretación, condensa un punto significativo de la copertenencia de filosofía y política.

La cuestión será en qué sentido la lectura es en sí misma política, y no en la evaluación de sus efectos o de su contexto. Ante todo, como he señalado en el apartado anterior, es posible indicar que una lectura es siempre una intervención estratégica y así tiene ante todo un estatuto performativo: “Las interpretaciones no serán lecturas hermenéuticas o exegéticas sino intervenciones performativas en la rescritura política del texto y su destinación. Desde siempre sucede así. Y de modo siempre singular”²⁸. Se trata de cuestionar una posición que produce un borramiento del lector, lo vuelve pasivo, al enfrentarlo a un sentido o una verdad a ser revelada. La cuestión es volver problemática la misma práctica de lectura, pensar qué se juega allí y en última instancia cuál es la apuesta política de las diversas prácticas posibles. Pues, el supuesto fuerte que habita una y otra vez la noción de lectura surge de la estructura semiótica que se ha referido más arriba, pues se trata de un borramiento de la mediación del significante para acceder al significado que no es afectado por esa mediación. Se trata de una *lectura trascendente* que justamente busca acceder a un sentido previo o posterior.

Para romper con este tipo de lectura, Derrida apuesta por un trabajo sobre la misma estructura significativa. Esto supone evitar, de un lado, una lectura que encuentre en el texto un sentido saturado, agotado y, de otro lado, una lectura que reduzca su sentido a un elemento exterior, sean causas psicobiográficas o un contexto histórico. De hecho se trata de pensar cómo estos dos gestos son homólogos entre sí: “La seguridad con que el comentario considera la identidad consigo del texto, la confianza con que recorta su contorno, corre pareja con la tranquila certeza que salta por sobre el texto hacia su presunto contenido, del lado del puro significado”²⁹. Por esto mismo, se vuelve necesario trazar una distancia con un comentario duplicante,

²⁸ J. Derrida, *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984, p. 101.

²⁹ J. Derrida, *De la Gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998, p. 203.

o mejor, si bien reconoce como paso necesario de la lectura un comentario que repite lo que dice un texto, busca develar o clarificar su sentido sino agotarlo, no basta con este trabajo.

Frente a ello, en primer lugar, resulta necesario volver a resaltar que la lectura es en su inmanencia política cuando se da como intervención. Una intervención que debe producir algo *entre* el sistema de la lengua y lo que impone el escritor: “La lectura siempre debe apuntar a una cierta relación, no percibida por el escritor, entre lo que él impone y lo que no impone de los esquemas de la lengua de que hace uso. Esta relación no es una cierta repartición cuantitativa de sombra y de luz, de debilidad o de fuerza, sino una estructura signifiante que la lectura crítica debe *producir*”³⁰. Producir aquí no significa relatar el modo en que el escritor de modo consciente establece sus intercambios con una lengua dada, sino mostrar justamente cómo se da allí una relación que no puede ser ni comprendida ni dominada completamente por el escritor.

En segundo lugar, una lectura deconstructiva apuesta por la apertura de los textos. Sea el comentario duplicante, sea el referente externo, sea la comprensión cabal, buscan agotar el sentido, clausurarlo, estableciéndolo de modo definitivo. De este modo, se protege un texto, o su sentido, o el gran nombre de su autor. Por el contrario, la tarea para Derrida es ejercer la lectura como apertura de un texto. Al abandonar los esquemas que garantizan la corrección, la precisión, en tanto apuesta es una especie de aventura hacia algo que no puede estar fijado de antemano: “La apertura de esta última, la salida fuera de la clausura de una evidencia, la conmoción de un sistema de oposiciones, todos esos movimientos, necesariamente, tienen la forma del empirismo y del error. En todo caso no pueden ser descriptos, *en cuanto a las normas pasadas*, sino bajo esta forma. Ninguna otra huella está disponible, y como esas cuestiones errantes no son de ningún modo comienzos absolutos, se dejan alcanzar efectivamente, sobre toda una superficie de sí mismas, por esa descripción que es también una crítica. Hay que comenzar *en cualquier lugar donde estemos*”³¹.

Esta aventura que busca abrir es, en tercer lugar, una apuesta estratégica. El término estrategia se repite una y otra vez a lo largo de los primeros escritos de Derrida y no deja de señalar que si la tarea de lectura no se piensa desde una serie de principios universales aplicables en todo tiempo y lugar, a cualquier texto en fin, el modo en que se produzca una lectura tendrá que ver con la estrategia que se defina ante él. Leer es definir una estrategia

³⁰ *Ibíd.*, p. 202.

³¹ *Ibíd.*, p. 207.

de lectura. De hecho, en “Los fines del hombre” se indica que existen dos apuestas estratégicas posibles ante una tradición que se comprende como clausura metafísica, o bien intentar salir de esta clausura habitando el mismo terreno y develando lo implícito de sus conceptos, o bien cambiar de terreno abruptamente y situarse en una diferencia absoluta. Sin embargo, la deconstrucción no es ni una ni la otra: “Es evidente también que entre estas dos formas de deconstrucción la elección no puede ser simple y única. Una nueva escritura debe tejer y entrelazar los dos motivos. Lo que viene a decir de nuevo que es necesario hablar varias lenguas y producir varios textos a la vez”³².

Por este mismo motivo no tiene demasiado sentido enumerar las estrategias empleadas por el mismo Derrida, como si esto pudiera dar cuenta de cómo llevar a cabo la deconstrucción de un texto. En tal caso, por cierto, se la terminaría por convertir en una metodología. Por el contrario, los aspectos que he señalado, la *intervención performativa*, la *apertura como aventura*, el trazado de una *estrategia singular*, buscan circunscribir un modo de lectura que es política desde que vuelve constitutivamente inestable el sentido de un texto, o mejor, en tanto en un trabajo minucioso da cuenta de cómo está habitado por fuerzas en disputa, por significados que colisionan. Incluso más, este trabajo acentúa aquellos puntos donde un texto se vuelve radicalmente inestable, esto es, allí donde una categoría, un concepto, un término se vuelve *indecidible*. Esto no supone, como muchas veces se insiste, apostar por una especie de deriva infinita, sino justamente mostrar a partir de esos lugares indecibles como se van estableciendo decisiones en un texto que configuran su significación desde determinadas jerarquías.

Dado que un texto en última instancia es indecible, que no posee un sentido último a develar, puede ser leído. Si se pudiera develar o clarificar el sentido verdadero o cabal de un texto, de un autor, de un pensamiento, la lectura pierde su sentido, es algo finalizado. En tanto no existe sentido último, la lectura es inagotable y puede realizarse al infinito. Un texto, entonces, no es algo idéntico a sí, no puede presentarse como tal, es una especie de ausencia que permite mostrar cómo ciertas formas institucionales diseñan una lectura específica (se trata del carácter imperceptible que es indicado en *La diseminación*)³³.

³² J. Derrida, “Los fines del hombre”, op. cit., p. 173. Esta estrategia implica en los primeros textos un doble movimiento: por una parte, una fase de inversión, esto es, en un momento dado invertir la jerarquía clásica que atraviesa un texto; por otra parte, una fase de irrupción, esto es, el momento en que emerge un nuevo concepto, que ya no puede comprenderse dentro del esquema jerárquico anterior (ni siquiera invertido). Cf. J. Derrida, *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1977.

³³ J. Derrida, “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1997.

Es en este sentido que la lectura resulta inseparable de la escritura. Leer no es sino escribir, en tanto producción de esa diferencia interna a todo texto: “Sería necesario a la vez, por análisis conceptuales rigurosos, filosóficamente inflexibles, y por la inscripción de marcas que ya no pertenecen al espacio filosófico, ni siquiera a la vecindad de su otro, desplazar el encuadre, por la filosofía, de sus propios tipos. Escribir de otra manera... Determinar, completamente en contra del filosofema, lo inflexible que le impide calcular su margen, por una violencia limítrofe impresa según nuevos *tipos*”³⁴. De cierto modo la deconstrucción puede ser definida por ese sintagma: *escribir de otra manera*. Donde escritura no deja ser un trabajo riguroso de lectura, pero que al asumirse como parcial da cuenta de su carácter infinito. Un texto no se agota no por una cuestión empirista en la que todavía falten lecturas posibles o una gran lectura total, sino porque un texto es divisible a priori, porque está habitado por un vacío estructural que no puede ser colmado.

Es esta misma divisibilidad que hace de la lectura un trabajo de herencia. Tal como Derrida destaca en *Espectros de Marx* porque bajo un nombre propio habitan una multiplicidad de discursos, muchas veces contradictorios entre sí, es que la herencia se transforma en una tarea, en un trabajo que exige una reescritura de aquello que se lee. En respuesta a ciertas críticas recibidas por esta lectura de Marx, Derrida va a indicar que un trabajo de herencia se juega siempre en la relación entre fidelidad e infidelidad a un autor, o mejor, en la infidelidad por fidelidad. Es en esta misma lectura de Marx que Derrida señala que una de las maneras de producir un efecto de neutralización es aquella de la lectura académica. Desde la figura del *scholar* como aquel que no concibe la posibilidad de dirigirse a espectros puesto que organiza su saber desde oposiciones estables (lo real y lo no-real, lo vivo y lo no-vivo, etc.), se organiza un trabajo filológico que despolitiza la lectura: “[...] insistiré más en lo que exige hoy en día que, sin demora, se haga todo lo posible por evitar la anestesia neutralizante de un nuevo teoricismismo y por impedir que prevalezca una vuelta filosófico-filológica a Marx. Precisemos, insistamos: hacer todo lo posible para que no prevalezca pero no evitar que tenga lugar, ya que también sigue siendo necesaria”³⁵

Esto no deja de despertar sospechas, pues nuestra cultura académica, diría ante todo filosófica, se construye desde una práctica típicamente moderna. Con ello me refiero a que se funda en la necesidad de su “legitimación”,

³⁴ J. Derrida, “Tímpano”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 31.

³⁵ J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1999, p. 46.

pues una lectura será válida si puede dar cuenta mediante el mecanismo de la cita de su adecuación al pensamiento de un autor. Por ello mismo debe ser juzgada, de allí la necesidad de establecer buenas o malas lecturas, a partir de su atención exegética o filológica. Los guardianes de la tradición sólo consideran legítima una lectura que repite estérilmente, no en aquella conversación con los antiguos propia de la tradición clásica, sino en la inserción en un mecanismo de reproducción. Escribir de otra manera, esto es, intervenir estratégicamente para abrir un texto, es arrojarse a un riesgo, a la misma posibilidad de decir. Esto supone no sólo cuestionar el sometimiento de la lectura a la forma del juicio, incluso abordando cómo las prácticas académicas son estructuradas por la necesidad de juzgar, sino entender la lectura como un lugar donde la apuesta está en lo que sea capaz de abrir, en su potencia.

5

Sintetizo los tres aspectos analizados: primero, la copertenencia de filosofía y política, lo que aquí he denominado la constitución filosófica de la política y la constitución política de la filosofía. Esta primera indicación lleva a precisar que es necesario pensar justamente en el pliegue entre política de la filosofía y filosofía de la política. En uno y otro caso se trata de pensar de modo inmanente, lo que significa para el objeto del presente artículo que política de la filosofía no refiere al contexto en que emerge, a su marco histórico o a los efectos que produce, sino a la politicidad inmanente de la filosofía. Segundo, he avanzado en ese lugar privilegiado en que Derrida piensa la copertenencia, esto es, en un abordaje de las formas institucionales que conforman la filosofía. El principio de razón, el lugar privilegiado de Kant, el modo de pensar la docencia, no son sino lugares donde se muestra el carácter institucional de toda filosofía. Tercero, al detenerme en la filosofía como un modo de lectura-escritura, no sólo he buscado indicar que la noción de institución debe ser entendida en un sentido amplio comprendiendo los marcos de interpretación, sino también el modo en que la práctica de la filosofía ejercida por Derrida supone una apuesta política.

Desde el recorrido trazado en estos tres aspectos es posible indicar que la deconstrucción al mismo tiempo que muestra el carácter institucional de la filosofía no deja de acentuar su carácter problemático. No se trata sólo de acentuar el modo en que una institucionalidad específica constituye modos de hacer filosofía, sino de problematizarla, indagando sus propios

límites. En otros términos, se juegan allí condiciones de posibilidad que son también condiciones de imposibilidad. En esta problematización se juega, a la vez, un modo de comprender lo que sería la filosofía como crítica y los modos de pensar una institucionalidad que exceda esas limitaciones.

Desde aquí surgen las preguntas que, en la herencia de los desplazamientos teóricos producidos por la filosofía de la segunda mitad del siglo XX, todavía siguen resonando. Una política de la filosofía no puede dejar de replantearse, *de un lado*, el estatuto mismo de la filosofía (incluso diría la pregunta ¿qué es la filosofía?), donde su inscripción en la tradición crítica le otorga un sentido político que cuestiona cualquier definición tranquilizadora. Se trata de disputar la misma definición de filosofía allí donde múltiples ropajes la fijan en la tranquilidad de los cementerios. Asumir la filosofía cabalmente como práctica política supone, al mismo tiempo, una crítica de aquellas definiciones que niegan tal estatuto para consagrarla a una verdad ascética y a una indagación por la pluralidad de prácticas políticas posibles. O, en otros términos, preguntarse cuáles son los modos teóricos e institucionales de negar la politicidad de la filosofía y dar cuenta de una definición que indique dónde radica su politicidad.

De otro lado, el repliegue de la filosofía sobre sí, sobre el mismo modo de instituir su sentido, no puede desentenderse de su institucionalidad en el doble sentido de *crítica permanente e invención infinita*. Preguntando por los modos no sólo de organización de la Universidad o de la Facultad de filosofía, incluso por la organización de sus cursos, sino por las políticas editoriales, la expansión de coloquios, congresos, simposios, las nuevas formas de legitimación, las antiguas políticas de reconocimiento, etc. Preguntando también por las maneras de leer y escribir, por la configuración de un estilo de hacer filosofía legitimado que apela a una política de los grandes nombres. Allí donde la fijación de un autor como clásico es resultado de una práctica política fundada en la desigualdad de las inteligencias que conduce el trabajo filosófico a una reflexión de segundo orden. En cada uno de estos casos se produce una despolitización de la misma práctica. Ante lo cual la crítica no basta, pues hay que abrir, inventar, apostar performativamente por nuevas prácticas.

Si la pregunta por una política de la filosofía surge de la indagación sobre qué se entiende por filosofía y por sus formas institucionales, se abre un último aspecto. Si la filosofía construye un lazo social singular, y la primera pregunta sería si es posible aún sostener esta afirmación, resta la pregunta por el vínculo entre filosofía y vida. Para decirlo de modo breve, una política de la filosofía surge de la pregunta por la comunidad singular que

instituye, o mejor, preguntando si existe una forma de vida colectiva específica supuesta allí. El pluralismo moderno, el pluralismo filosófico, conllevan una negación radical de esta pregunta que es también una cierta despolitización. Política de la filosofía es también la construcción de una forma de vida, singular y comunitaria, con la filosofía³⁶.

Allí donde se trata de tensionar la filosofía con el pensamiento, con la forma de vida y con la responsabilidad singular que convoca.

³⁶ Cuestión que surge tempranamente en Derrida. En su primer escrito dedicado a Emmanuel Levinas, "Violencia y Metafísica", indica que eso llamado la comunidad de los filósofos se asienta en una comunidad de la cuestión (de una pregunta todavía no suficientemente determinada) y una comunidad de la decisión (de la inicialidad absoluta). En un texto posterior, que ya he referido aquí, "Las pupilas de la Universidad" habla de una comunidad de pensamiento: "Una comunidad semejante se cuestiona sobre la esencia de la razón y del principio de razón, sobre los valores de fundamental, de principal, de radicalidad, de la *archè* en general, e intenta sacar todas las consecuencias posibles de dicho cuestionamiento. Un pensamiento semejante no es seguro que pueda agrupar a una comunidad o fundar una institución en el sentido tradicional de estas palabras. Ha de re-pensar también aquello que se denomina comunidad e institución". J. Derrida, "Las pupilas de la Universidad", op. cit., p. 133.