

Impresiones sobre Derrida (1930-2004)

Lluís Xabel Álvarez

La conmoción de la comunidad filosófica por la muerte de Jacques Derrida se ha debido sobre todo a su carácter prematuro más que a la sorpresa. Si bien toda muerte es prematura en comparación con nuestra imagen conceptual de una vida perdurable, lo cierto es que el ambiente del pensamiento y de la teoría esperaba que Jacques Derrida diera aún mucha guerra, permítaseme la expresión coloquial, en la confrontación de ideas y de estilos de filosofar. Tal vez se esperaba de él una cierta *deriva* inédita, ésa sería expresión suya, en la función pública de la filosofía en el mundo. No en vano se había dedicado Derrida, durante los años setenta y ochenta, al tema práctico y político de la filosofía como institución. Esa preocupación, que parece muy alejada de la fama de Derrida como filósofo *ad libitum* y para muchos francamente arbitrario en sus propuestas, constituye sin embargo una de los legados más interesantes del filósofo francés en la medida en que colabora a un reagrupamiento de las humanidades bajo la égida de una voluntad de interpretación que, si no es ni tiene que ser exactamente *deconstructiva*, es desde luego algo del mismo género. Ese oficio de reformador político y aun administrativo de la filosofía lo tomaba en serio Derrida cuando, por ejemplo, se refería con admiración a su compatriota Victor Cousin como autoridad que *trasplantaba* en su tiempo la filosofía alemana al sistema de la educación a la francesa. Sea cual sea el perfil de Derrida como filósofo de “vanguardia”, influyente en todo el mundo, ha de serle también atribuido ese otro perfil, bien clásico en la implantación de la filosofía europea. Por lo demás el desenlace de su fallecimiento era de temer desde el momento en que se sabía, hace ya meses, de su grave enfermedad, la cual le impidió cumplir sus compromisos habituales, incluso los más caros para él, como los seminarios de la Universidad de Heidelberg. Otra muerte prematura, pues, dada a nuestra meditación, una más de las que causa todavía en esta época ese asesino oculto en nuestro código genético al que llamamos *cáncer*.

Derrida cumplía años de su séptima década, en la que uno ha de permanecer atento y cuidadoso del entorno que le ha sido dado crear, según su fortuna. Y así lo hizo él hasta que la Parca le arrebató. Parece lógico hablar así a la muerte de Derrida porque su filosofía ha sido una de las que han relativizado más y sin dramatismo la significación del sujeto individual y caduco frente a la gran avalancha del sentido de las cosas, que se difunde anónimo y

al infinito en la interpretación de los textos y de los hechos. Pero es que además la fortuna de Jacques Derrida es singular en la medida en que se ha elevado a la envidiable posición de quien conoció en vida el triunfo de sus propuestas haciéndole ingresar, desde ahí, en el exclusivo club de las celebridades mundiales. Y es que hay en la peripecia completa del individuo Derrida una especie de dualidad teórica y práctica que ha de ser admitida. Por un lado el joven Jacques es un periférico que procede de una familia argelina y judía, un vástago sefardita en suma, que tiene que luchar duro en el ambiente parisino para hacerse un nombre en la élite de la cultura francesa. Y es en ese lugar donde no falta precisamente la competencia y donde la atosigante adulación del medio —ligada al “chauvinisme”— es una ordalía continua y un veneno con frecuencia letal. Después viene el amigo americano. Porque Derrida pertenece a esa nueva ola francesa que se esforzó por tener presencia también en el área anglosajona y concurrir con ella. En un cierto momento muchos departamentos importantes de inglés y de francés, y de teoría de la literatura en general, se hicieron derridianos en Norteamérica y adoptaron, en versiones aproximadas, la filosofía de la *deconstrucción*. Era en parte una pugna gremial universitaria en la que los departamentos de letras y las muy tradicionales especialidades de *Critics* trataban de contrarrestar la presencia poderosa, más o menos arrogante, de los de ciencias y similares. Al extremo tendríamos algo así como una confrontación entre crítica de arte contra lógica, filosofía estética contra filosofía de la ciencia y multiculturalismo contra occidentalismo en la que la razón razonable, desde luego, no caía ni cae automáticamente, ni mucho menos, del lado de la rebelión derridiana.

Este es el ejemplo que viene al caso para introducir la paradoja que quiero señalar. Por un lado Derrida ha criticado el *logocentrismo* como ejercicio inmediato de la palabra de poder para colocar en cambio a la *escritura* en el centro filosófico: todo sistema y toda estructura se presentan como una escritura que hay que desarmar, deconstruir, para que el sentido diseminado en el texto se revele y se aplace como diferencia, como trazo... Pero al final, por lo que se ve, hay que luchar con la palabra de poder, logocéntrica, para que la idea misma de la *deconstrucción* venga a ser admitida. Otra manera de ver la paradoja, o la perplejidad, es la siguiente: o bien la filosofía se centra en la escritura como verdadero *farmakón* o vitamina de la memoria, con lo cual el sentido de las cosas se depositará él mismo cuando sea y como sea, o bien la filosofía se centra en el diálogo vivo entre sujetos, con lo cual se podrá producir en el mejor de los casos una especie de consenso pacífico pero no, de ningún modo, una revelación del ser de la realidad, que estaría —de acuerdo con la primera alternativa— más allá de todo sujeto (efímero) de poder. Dificultades como estas fueron las que escandalizaron en su día a una parte de la venerable Universidad de Cambridge, que acusaba al filósofo del otro lado del Canal de confundir lo real y lo irreal —nada menos— reprochándole el abandono de cualquier epistemología, empirista o no, de la certeza. El contexto de la polémica, como se

recuerda, era la concesión del doctorado *honoris causa* a Jacques Derrida. Al fin se le concedió, con lo cual podíamos decir —echando mano de un sentido que no era uno de los más cultivados por el propio Derrida, el del humor— que el codiciado honor cantabrigense pasó a formar parte por lo menos de la realidad derridiana.

Pero para entonces Derrida había ya acumulado en su persona, más o menos efímera como todas, dos realidades bastante sólidas que pueden ser advertidas y compartidas por todo el público culto. Había heredado en gran parte lo que significaron en su tiempo Sartre y Simone de Beauvoir como emblemas y buques insignia de Francia y de la cultura francesa. Y en un plano más profundo había consolidado en nuestra actitud racionalista una novedad notable que por vías diversas ha ido cuajando: el reconocimiento de que la razón occidental descansa no en una, sino en dos tradiciones. Una es la del pensamiento griego, con su geometría y su civismo, y otra es la de la espiritualidad judeo-cristiana, con su idea de infinito y su afán profético-salvífico. Al igual que Levinas, uno de sus maestros, Derrida ha hecho una síntesis secularizada de ambas líneas: por eso podría definirse su filosofía, en el aspecto teórico, como una exégesis de la realidad misma en cuanto texto.

¿Y en cuanto a la práctica? Aquí es donde entra el Derrida político. Él, que fue una temporada compañero de pasillo de Louis Althusser en tareas académicas, rescató el comunismo a su caída declarándolo asunto central de nuestra meditación filosófica más allá de los avatares de la izquierda. Y no era mera retórica. En toda la América latina el lenguaje radical y revolucionario evoluciona en gran manera hacia la terminología derridiana. Donde antes oíamos “dialéctica” ahora, al compás del cambio de esas sociedades, oímos “deconstrucción”, en competencia por supuesto con otros discursos de renovación, los europeos y españoles entre ellos. En resumidas cuentas la actitud de izquierda de Jacques Derrida parece indudable tanto por los avatares de su biografía —en su juventud, solidaridad con la democracia en el Este de Europa y temprana y pública oposición a la guerra del Vietnam (en Nueva York, 1968, en su conferencia “Los fines del hombre”)— como por su aportación en *Espectros de Marx* (1993), que ha suscitado grupos de discusión específica sobre esas cuestiones del lugar y la herencia de una política de la emancipación.

Sin embargo hacer justicia a Derrida como filósofo, en la hora triste de su desaparición física, requiere —como en el caso de cualquier autor o autora— destacar el canon, siquiera sea de modo breve y conciso aquí, de sus obras mayores y de su significación en el panorama de la filosofía actual. En los años sesenta Jacques Derrida fue receptor de Husserl (*La voz y el fenómeno*, 1967) al mismo tiempo que preparaba sus propias aportaciones al tópico de “génesis y estructura”, dentro del cual se desarrollaba entonces la afirmación del paradigma estructuralista. Para Jacques Derrida fue importante el año 1967 porque en él aparecieron *De la gramatología* y *La escritura y la diferencia*, que se mantendrían ya desde entonces como sus obras de fondo.

Si por una parte ambos libros parecían asegurar el proyecto de una conversión definitiva de las humanidades en ciencias estructurales añadiendo por así decir ciertas perspectivas originales del autor, como la interpretación continua, a través del concepto de *différence* —y así fueron entendidos mayoritariamente en España, pero no, claro está, por sus discípulos más avisados y directos—, en realidad la visión de Derrida iba mucho más allá. Él había avanzado ya en esa época en el paso evidente de Husserl a Heidegger y no podía admitir que la verdad epocal fuera segregada de la estructura, como si ésta pudiera constituirse en una suerte de artefacto objetual sin sentido ni destino ulteriores. Al contrario: la estructura era el síntoma y resultado de una deriva del sentido objetiva, la cual sólo ocurre en el texto (la convergencia con Roland Barthes era ahí evidente) mediante la interpretación creativa y la búsqueda de un significado emergente que siempre escapa a la presentación positiva y conceptual de la estructura, la cual devendría así “logocéntrica” y propiamente ideológica. Y a partir de ahí el reforzamiento del elemento nietzscheano dio a la obra posterior de Derrida ese aire de especulación libre y estética que resulta post-estructuralista y que converge con la hermenéutica gadameriana y con el giro lingüístico en general en la subordinación de las categorías histórico-factuales, y aun existenciales, al marco del hecho y del horizonte lingüísticos. Así en *La diseminación* (1972), *Márgenes de la filosofía* (1972), *Glas* (1972) y *Espolones, los estilos de Nietzsche* (1978), y *La verdad en pintura*, 1986.

Decía Gadamer que Derrida no quería, en realidad, dialogar (con él) porque temía que se agitara ante él el espectro del “sujeto transcendental”. Derrida no debería de haber temido eso de Gadamer, aunque sí por cierto de Jürgen Habermas, quien armado de ese espectro y por diversos motivos considera a Derrida como un esteticista impenitente y antimoderno. Tal vez cabría despedir a Derrida con el convencimiento de que fue un filósofo que huyó siempre en efecto de ese “supersujeto” para atenerse a la libertad de la cosa-en-sí, del espíritu que se revela cuando quiere y como quiere.

Departamento de Filosofía
Universidad de Oviedo
Campus de Humanidades, E-33071 Oviedo
E-mail: alvalca@telefonica.net