

DERRIDA Y LA RESPONSABILIDAD DE LA DISCUSIÓN

DERRIDA AND THE RESPONSABILITY OF DISCUSSION

CRISTINA DE PERETTI

UNED

mperetti@fsf.uned.es

Resumen: Este artículo expone cuáles son, para Derrida, las reglas básicas que debería respetar cualquier discusión teórica dentro de la institución universitaria. Para ello realizamos un rápido repaso de las diferentes controversias en las que este pensador se ha visto envuelto a lo largo de su quehacer filosófico para analizar más detenidamente sus respectivas polémicas con Habermas y sobre todo con Searle. Al hilo de estos análisis, reflexionamos también sobre cómo entiende Derrida la responsabilidad y sobre el papel que, según él, habrían de desempeñar unas “nuevas Humanidades” del mañana.

Palabras clave: Jacques Derrida, controversias, responsabilidad, institución universitaria.

Abstract: This paper explains what are, for Derrida, the basic rules that any theoretical discussion within the university institution should respect. For this we make a quick review of the different controversies in which this thinker has been involved throughout his philosophical work and then we analyze more closely his respective controversies with Habermas and especially with Searle. In the course of these analyzes, we also reflect on how Derrida understands responsibility and on the role that, according to him, “new Humanities” of tomorrow will have to play.

Keywords: Jacques Derrida, controversies, responsibility, university institution.

Copyright © 2018 CRISTINA DE PERETTI

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Artes de la controversia. Homenaje a Quintín Racionero», n.º 8, 2018, pp. 135–146,
Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)

<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 3/7/2017 **Aceptado:** 9/10/2017

“ARISTE : Adieu, cher Polyphile. Je sors non persuadé.
Si vous aviez raisonné dans les règles, il m'aurait été facile
de réfuter vos arguments”

(Anatole France, *Le jardin d'Épicure*)¹

En el transcurso de sus aproximadamente cincuenta años de quehacer filosófico, Derrida se ha visto implicado en diferentes polémicas que rara vez ha buscado y provocado él pero a las cuales, sin embargo, nunca ha dejado de responder:

¿Es posible asumir aquí nuestra propia responsabilidad [...] sin utilizar *aquello que nos sucede* para atacar o para protegernos? ¿Sin guerra, por consiguiente? Todavía no lo sé. Pero voy a tratar de conseguirlo, de decir al menos algo al respecto y, eso lo sé, pase lo que pase.

Tenemos pues que responder de aquello que nos sucede. No se tratará simplemente de una responsabilidad de escritor, de teórico, de profesor o de intelectual. El acto de responder y la definición de lo que “responder” quiere decir nos comprometen mucho más allá sin duda de lo que puede parecerse a un ejemplo circunscrito [...].

Si se trata ahora de *responder*, y de asumir *responsabilidades*, es necesariamente, como siempre, en unas situaciones que nosotros no elegimos, que no controlamos, respondiendo a unas *llamadas imprevisibles*, es decir, a las llamadas *del otro* que se dirige a nosotros antes incluso de que nosotros lo decidamos.²

Todos los lectores y estudiosos de Derrida sabemos en efecto que la responsabilidad, para él, comienza precisamente por la exigencia de responder al otro, a su llamada, pero también y al mismo tiempo por el imperativo de responder del otro, esto es, de comprometerse ante los demás a su favor, de avalarlo, creer en él y concederle crédito: “Antes de responder de uno mismo, y *para* hacerlo, hay que responder al otro, del otro, *por* el otro, no en su lugar como si fuese el lugar de otro ‘propio yo’, sino *por* él”.³ Por eso mismo esta responsabilidad, que no se limita a “una responsabilidad de escritor, de teórico, de profesor o de intelectual”, requiere a su vez una respuesta que nos involucra, “nos compromete [...]” siempre más allá de cualquier circunstancia específica.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que la anterior cita está extraída de “Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage... La guerre de Paul de Man”, último texto de *Mémoires – pour Paul de Man*, escrito en 1988, es decir, cuatro años después de los demás textos que componen este libro, no nos puede caber la menor duda de que, aquí —en el caso concreto, precisamente, de este libro y de esta cita—, ese *otro* que lo llama y que se dirige a él antes incluso de que Derrida lo decida no puede ser sino Paul de Man, fallecido a finales de 1983 y con el cual, desde mediados de los años 1960, no ha dejado de unirle una estrecha amistad y colaboración intelectual.⁴

Hay un texto de Celan, un poema de Celan que recientemente me interesó mucho, que dice *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*: “El mundo se ha ido, he de portarte”. Cuando he tratado de interpretar este verso que desde hace años me fascina, he insistido, por una parte, en el hecho de que en el momento en el que ya no hay mundo, en el que el mundo

¹ Citado por Derrida en “La mythologie blanche”, en *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972, p. 254.

² J. Derrida: “Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage... La guerre de Paul de Man”, en *Mémoires – pour Paul de Man*. Paris, Galilée, 1988, pp. 153-154.

³ *Op. cit.*, p. 210.

⁴ Esto no impide, por lo demás, que Paul de Man publique en 1970 un ensayo, titulado “The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau”, en *Blindness and Insight (Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism)* (Minneapolis, University of Minnesota Press, first edition 1971), en el que, sin dejar de destacar el respeto y la originalidad que demuestra la lectura derridiana de Rousseau, de Man discute en buena medida dicha interpretación. En “Actes : La signification d'une parole donnée (The meaning of a given word)”, Derrida recuerda este “primer momento de la *Auseinandersetzung* [de maniana] con el término y el motivo de la deconstrucción” (*Mémoires – pour Paul de Man*, ed. cit., p. 124. Los corchetes son míos, C.P.). Véase, más extensamente, la relación de Paul de Man con la deconstrucción, por ejemplo, en *Op. cit.*, pp. 124 y ss., 220 y 228. Muchos años más tarde, Derrida aborda a su vez la lectura de Rousseau por parte de Paul de Man en “Le ruban de machine à écrire (*Limited Ink II*)”, en *Papier Machine*. Paris, Galilée, 2001.

pierde su fundamento, en el que ya no hay suelo —en el terremoto ya no hay suelo ni fundamento en los que apoyarnos—, allí donde ya no hay mundo ni suelo, he de portarte, tengo la responsabilidad de portarte porque ya no tenemos apoyo, tú ya no puedes poner los pies en un suelo que sea de fiar y, por lo tanto, tengo la responsabilidad de portarte. O bien, cuando has muerto —y se trata, por consiguiente, de un pensamiento del duelo, otra interpretación—, cuando ya no hay mundo porque el otro ha muerto, y la muerte es cada vez el fin del mundo, cuando el otro ha muerto, he de portarlo [...]. Cuando ya no hay mundo he de portarte, esa es mi responsabilidad ante ti: se trata, pues, de una declaración de responsabilidad ante el otro al que quiero.⁵

En este caso preciso, pues, Derrida se ve impelido a responder a Paul de Man, a responder por él y de él y apremiado también a responder “a lo que [...] sucede” y le sucede a él, a Derrida, a saber: por un lado, el hallazgo a finales de 1987 por parte del joven doctorando belga, Ortwin de Graef, de una gran cantidad de artículos, algunos de ellos con declaraciones aparentemente antisemitas, escritos de 1939 a 1942 por un también joven Paul de Man en varios periódicos belgas controlados por los nazis durante la ocupación: un descubrimiento sin duda alguna desconcertante, inesperado, difícilmente asimilable y que llena de consternación a Derrida (así como a otros intelectuales y amigos de De Man) y, por otro lado, “esa guerra” que se desencadena a raíz de este hallazgo y que se le(s) viene encima a Derrida —y a todos los allegados a de Man— como una bomba, de una forma súbita y absolutamente imprevisible (como todo acontecimiento “digno de ese nombre”): “la guerra de Paul de Man”,⁶ conocida en los medios intelectuales y periodísticos como el “caso Paul de Man”. Un “caso” que estalla a primeros de 1988 y en el que intervienen, dentro y fuera de Estados Unidos, un nutrido grupo de profesores universitarios y de periodistas. Un “caso”, una “guerra”, finalmente, cuya ocasión algunos docentes y reporteros tampoco se resisten, por lo demás, a aprovechar para, de paso y de rebote, hacer coextensivas sus desabridas, simplistas, deshonestas y llenas de odio acusaciones y condenas contra Paul de Man (como ocurre asimismo tantas otras veces en el también así llamado “caso Heidegger”)⁷

⁵ J. Derrida: “Comment ne pas trembler?”, en *Annali della Fondazione Europea del Disegno* (Fondation Adami). A cura di Amelia Valto-lina. Meina, Bruno Mondadori, 2006, pp. 102-103.

⁶ Véanse los dos libros en los que se recopilan parte de los mencionados artículos de juventud de Paul de Man: *Paul de Man: War-time Journalism, 1939-1943*. Lincoln & London, University of Nebraska Press, 1988 y *Responses: On Paul de Man's Wartime Journalism*. Lincoln & London, University of Nebraska Press, 1989, ambos editados por W. Hamacher, N. Hertz y Th. Keenan. En cuanto a la polémica provocada por el “caso Paul de Man”, véase más concretamente el ya citado texto de Derrida, “Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage... La guerre de Paul de Man”, ed. cit., pp. 147 y ss., así como el número monográfico de *Critical Inquiry* (University of Chicago Press), vol. 15, n.º 4 (Summer 1989), dedicado a esta controversia y que, entre otros, incluye el texto de Derrida, “Biodegradables: Seven Diary Fragments” (pp. 812-873), asimismo reeditado en el ya citado volumen *Responses: On Paul de Man's Wartime Journalism*, ed. cit.

⁷ Son varios los momentos en los que se ha buscado (re)activar el “caso Heidegger” mediante una serie de publicaciones: en los años 1980, *Heidegger et le nazisme* de V. Farias (París, Verdier, 1987) (libro refrendado por Habermas —es un dato que no conviene olvidar— con su prefacio a la traducción alemana del mismo) y *L'ontologie politique de M. Heidegger* de P. Boudieu (Paris, Minuit, 1988) o, posteriormente, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie* de E. Faye (Paris, Albin Michel, 2005). En la actualidad, la polémica en torno al nazismo de Heidegger y las consiguientes —aunque absolutamente improcedentes— embestidas tan rastreras como grotescas contra Derrida y “la deconstrucción” están de nuevo en pleno apogeo a raíz de la publicación, a cargo de P. Trawny, de los *Schwarze Hefte* de Heidegger (*Gesamtausgabe*, Band 94, 95, 96 y 97. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014).

Dicho esto, en ningún caso trato aquí de insinuar una mínima o remota semejanza entre el “caso Heidegger” y el “caso de Man” ni tampoco entre las formas, tan diferentes, que tiene Derrida de abordar dichos “casos”. En una entrevista con Antoine Spire para el n.º 284 (septembre 2004) de *Le Monde de l'éducation*, Derrida aclara perfectamente esas diferencias tan discordantes: “De entrada me incomoda verlo a usted saltar de la ‘cuestión política’ de Heidegger a la ‘cuestión política de de Man’. No hay *grosso modo* ninguna comparación posible entre ambos y menos todavía entre las dos maneras mías de referirme a ellos. Habría mucho que decir sobre la palabra ‘caso’ en torno a la cual, en efecto, la prensa y ciertos universitarios se han afanado. ¿Qué relación hay entre un gran filósofo universitario que, en cuanto rector con más de cuarenta años, pronuncia el *Discurso del Rectorado* y un joven desconocido de veinte años que se gana la vida publicando en Bélgica, al comienzo de la guerra, artículos de crítica literaria entre los cuales uno parece marcado de antisemitismo común (que, por otra parte, hay que interpretar con precaución, como he intentado demostrar en otro lugar, lo cual no podemos hacer aquí)? No diga usted que yo lo he ‘defendido’, aunque sea con valentía. He dicho claramente, sin el menor equívoco, que, por muy limitada que fuera en el tiempo y en aquella época, su culpabilidad era innegable y absoluta. Incluso he llegado a escribir (y ya no estoy seguro de haber hecho bien, de no haber sido entonces violento e injusto, me explicaría mejor si tuviera más espacio) que esta falta era ‘imperdonable’. Por lo tanto, no simplifiquemos. Es verdad que he intentado reconstruir la temible sobredeterminación de los textos de esa época, del ‘caso’, de la situación —y esto en el momento en el que una buena parte de la *intelligentsia* académica estadounidense buscaba explotar el descubrimiento de estos artículos de juventud, hacer

a Derrida y a “la deconstrucción” en general... cuando, entre otras cosas, esta trabaja, precisamente, como una estrategia destinada a reconocer, analizar y combatir las condiciones y riesgos de totalitarismo bajo todas sus formas, las cuales —como bien especifica Derrida— “no se reducen siempre a nombres de regímenes”:⁸

La polémica no bastará. Cuando logramos superar la repugnancia ante la mala fe, el resentimiento, la confusión o la ignorancia, incluso ante la arrogancia oscurantista, y con frecuencia esto resulta difícil, ciertamente hay que replicar. Pero no habrá más remedio que ir más allá [...] sin limitarse a los “casos” [...].⁹

Para no limitarnos tampoco, por nuestra parte, al “caso Paul de Man” resulta preciso recordar por consiguiente que, a pesar de la enorme repercusión que esta “guerra” llegó a alcanzar en los medios académicos y periodísticos tanto dentro como fuera de Estados Unidos, esta no es ni mucho menos, por descontado, la única polémica en la que se ha visto involucrado Derrida.

de ellos un arma atómica contra la ‘deconstrucción’ (que en efecto, desde 1975, de Man había ejemplificado a su manera en Estados Unidos, de entrada, refiriéndose a mi trabajo, luego dándole una inflexión que le era propia— y a la que he dedicado también algunos análisis). En lo tocante al ‘descubrimiento’ en cuestión, me permito recordar que fui yo el que, tras haber sido informado por un joven investigador belga, organicé su publicación y su discusión pública en las semanas siguientes. Para decirlo en dos palabras (me he explicado por extenso sobre ello en otro lugar), lo que merece un análisis es ante todo el encarnizamiento hipócrita de los que han creído poder adueñarse de eso para dar por cerrado un proceso expeditivo y desembarazarse, desacreditándola, tanto de la obra de de Man (¡cuarenta años de trabajo tras la llegada de un joven a Estados Unidos!) como de toda deconstrucción, la suya y las demás por añadidura. Encontré este revuelo injusto, grotesco y abyecto. Lo he dicho una y otra vez, pero nunca he intentado disculpar por ello tal o cual frase de un artículo de juventud de De Man” (“Autrui est secret parce qu’il est autre” (2000), en *Papier Machine*, ed. cit., pp. 380-381).

Refiriéndose a su vez tanto al “caso Heidegger” como al “caso Paul de Man”, Geoffrey Bennington comenta con su habitual acierto: “Lo llamativo acerca de estos dos ‘casos’ es, por una parte, la prontitud con la que unos estudiosos supuestamente serios estuvieron dispuestos a hacer acusaciones groseras e insustanciales, y por otra la paciencia y el deseo de Derrida de discutir con oponentes indignos, por razones que es difícil no ver como políticas” (“Derrida y la política”, en T. Cohen (coord.): *Jacques Derrida y las humanidades. Un lector crítico*. Traducción española de A. Dillon. México / Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2001, pp. 251-252 nota 7) (Traducción ligeramente modificada por mí, C. P.)

⁸ “Comme le bruit de la mer au fond d’un coquillage... La guerre de Paul de Man”, ed. cit., p. 221. Véase asimismo *Op. cit.*, pp. 220, 224-225. Y, en “Postface: Vers une éthique de la discussion”, Derrida se pregunta: “¿Por qué tanto miedo, tanto odio y repulsa ante la deconstrucción? ¿Por qué tanto resentimiento? [...] En su ignorancia o en su cinismo, la gesticulación del resentimiento siempre es espectacular ahí. Es siniestra aunque a veces adopte aires de júbilo francamente cómicos o narcisistas [...] considero que los periodistas profesionales son más exigentes al respecto que los intelectuales que utilizan unos periódicos como instrumentos de poder inmediato y poco controlado” (“Postface: Vers une éthique de la discussion”, en *Limited Inc.* Paris, Galilée, 1990, pp. 283-284).

⁹ “Comme le bruit de la mer au fond d’un coquillage... La guerre de Paul de Man”, ed. cit., p. 223 nota. Unas páginas más arriba, Derrida asegura: “Si bien los periódicos tenían el deber de informar y el derecho de interpretar, ¿acaso no hubiese sido mejor hacerlo con prudencia, rigor, honestidad? Poco de eso hubo. Y los incumplimientos más graves de la prensa hacia sus deberes elementales no fueron imputables a los periódicos ni a los propios periodistas profesionales sino a algunos universitarios” (*Op. cit.*, p. 151). O asimismo: “Sabemos por experiencia que estas prácticas compulsivas y confusionistas no están reservadas a algunos periodistas con prisas: amalgama, continuismo, teleologismo, totalización apresurada, reducción y derivación” (*Op. cit.*, p. 212). Véase también *Op. cit.*, pp. 219 y 220-223 el resto de la nota.

Aunque en las anteriores citas los reproches de Derrida van dirigidos no tanto contra los periodistas profesionales cuanto contra algunos intelectuales y profesores universitarios que “utilizan unos periódicos como instrumentos de poder inmediato y poco controlado”, en “The Work of Intellectuals and the Press (The Bad Example: How the *New York Review of Books* and Company Do Business)” (texto que no aparece en la edición francesa de *Points de suspension. Entretiens*. Paris, Galilée, 1992, pero que recoge, en cambio, un anexo de la traducción norteamericana: *Points Interviews, 1974-1994*. Trad. de P. Kamuf & others. Stanford University Press, 1995, pp. 422-454), Derrida no duda sin embargo en denunciar la arbitrariedad y la prepotencia con las que acostumbra a proceder este famoso y archirrespetado periódico neoyorquino. En este caso concreto, el motivo de las recriminaciones de Derrida arranca de la publicación (y pésima traducción) por parte de Richard Wolin (al que apoyan y respaldan a su vez no solo Thomas Sheehan sino también la propia NYRB haciendo gala de una parcialidad y de unos abusos de autoridad dignos del despotismo más absoluto), en un libro editado por él, de un texto de Derrida, “Heidegger, l’enfer des philosophes” (entrevista con Didier Eribon publicada, en un primer momento en *Le Nouvel Observateur* (Paris), 6-12 novembre 1986 y, posteriormente, en *Points de suspension*, ed. cit., pp. 193-202), sin pedirle previamente su autorización.

Muy conocidas son también la controversia que Derrida mantiene con Foucault¹⁰ a propósito de la locura, sus “desencuentros” con Gadamer¹¹ o las diferencias que lo enfrentan con Lacan, probablemente las más complicadas, las menos delimitadas en el tiempo y en los textos: mucho más explícitas pero a la vez mucho más generosas por parte de Derrida, mucho más soterradas y cicateras en cambio por parte de Lacan.¹²

Otras de las discusiones —los términos “controversia” o “polémica” no parecen adecuados para referirse a unas desavenencias “meramente circunstanciales” ni a un alboroto que, debido a su grotesca premeditación, acaso no merecería siquiera señalarse— en las que Derrida se ha visto envuelto y que se podrían mencionar son quizás, en primer lugar, las réplicas que se producen, sobre todo por parte de intelectuales

¹⁰ Véanse los textos más explícitos de esta polémica con Foucault en J. Derrida: “Cogito et histoire de la folie”, en *L'écriture et la différence* (Paris, Seuil, 1967) y, en M. Foucault: “Mon corps ce papier ce feu”, segundo Apéndice a *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris, Gallimard, 1972) y “Réponse à Derrida”, en el 2º tomo (1970-1975) de los *Dits et écrits (1954-1988)*. Edición establecida bajo la dirección de D. Defert y F. Ewald con la colaboración de J. Lagrange (Paris, Gallimard, 1994). Aunque Foucault y Derrida nunca vuelven a retomar la buena amistad que tuvieron en un primer momento (Véase una muestra de esta en las “Lettres de Michel Foucault et de Jacques Derrida, janvier-mars 1963”, en M.-L. Mallet & G. Michaud, eds.: *Cahier de L'Herne: Jacques Derrida*. Paris, L'Herne, 2004), no conviene olvidar tampoco años después de la polémica entre ambos, por un lado, el incondicional apoyo de Foucault a la puesta en libertad de Derrida cuando, durante un viaje a Praga a finales de 1981 para participar en un seminario clandestino de la Asociación Jan-Hus (creada por Derrida, J.-P. Vernant y otros compañeros con el fin de prestar ayuda a los intelectuales checos disidentes o perseguidos), Derrida es detenido por la policía checa la cual, después de introducir previamente droga en su equipaje, lo acusa y encarcela por tráfico de drogas. A los dos días, tras unas manifestaciones encabezadas por Foucault y gracias sobre todo a la contundente intervención del gobierno francés y de su por entonces Presidente, François Mitterrand, Derrida es liberado. Por otro lado, están también las dos conferencias que, tras la muerte de Foucault, imparte Derrida: en primer lugar, la conferencia hasta hace poco inédita titulada «Au-delà du principe de pouvoir», pronunciada en abril de 1986, en la Universidad de Nueva York, durante un homenaje a Foucault organizado por Thomas Bishop (“Au-delà du principe de pouvoir”, en *Rue Descartes* (Paris, PUF/Collège international de philosophie), n.º 82, 2014/3) y, en segundo lugar, la conferencia de noviembre de 1991, en el Gran Anfiteatro de Sainte-Anne, en donde la Sociedad Internacional de Historia de la Psiquiatría y del Psicoanálisis conmemora, precisamente, el trigésimo aniversario de la publicación de la *Histoire de la folie à l'âge classique*. El texto de esta conferencia de Derrida, «Être juste avec Freud. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse», se publica en una obra colectiva de homenaje: *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault* (Paris, Galilée, 1992) y, posteriormente, junto con otros textos de Derrida sobre psicoanálisis, en su libro titulado: *Résistances - de la psychanalyse* (Paris, Galilée, 1996). Una versión abreviada de este mismo texto se puede encontrar asimismo en J. Derrida: *Chaque fois unique, la fin de monde* (Paris, Galilée, 2003, pp. 109-120).

¹¹ En lo que concierne al “debate que no tuvo lugar” entre Derrida y Gadamer o, para ser más exactos, entre “la” deconstrucción y “la” hermeneútica que básicamente se desarrolló, como señala Derrida, “sin nosotros, sí, entre nosotros y sin nosotros”, pueden consultarse los principales textos de los protagonistas y los pormenores del mismo en Ph. Forget (Hrsg.): *Text und Interpretation* (München, Wilhelm Fink Verlag, 1984); D. P. Michelfelder & R. E. Oalmer (eds.): *The Gadamer-Derrida Encounter* (Albany, State University of New York Press, 1989) y, en castellano, A. Gómez Ramos (ed.): *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida* (Madrid, Cuaderno Gris de la UAM, 1997).

Dicho esto, hay también una serie de textos —como son 1) la correspondencia que ambos mantuvieron durante décadas (“Correspondance Jacques Derrida – Hans-Georg Gadamer (1977-2000)”, en *Les Temps modernes* (Paris), n.º 67 (juillet-octobre 2012); 2) el librito, triple o cuádruplemente póstumo, titulado *La conférence de Heidelberg. Heidegger: portée philosophique et politique de sa pensée. Rencontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988* (Paris, Lignes-Imec, 2014), en el que se transcribe la conferencia que, en 1988, reúne en Heidelberg en torno al pensamiento filosófico y político de aquel a tres de sus mejores exégetas: Derrida, Gadamer y Lacoue-Labarthe; 3) el texto de Derrida “Comme il avait raison! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer” (aparecido en primer lugar en alemán en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23-03-2002, y posteriormente publicado en francés en *Contre-jour. Cahiers littéraires*, n.º 9 (printemps 2006); así como, finalmente, 4) el libro de Derrida titulado *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème* (Paris, Galilée, 2003): texto de una conferencia, pronunciada en Heidelberg en 2003, en la que Derrida rinde homenaje a Gadamer, tras su muerte, comentando un poema de Paul Celan al que ambos profesan una gran admiración— que dan asimismo cuenta de que, a pesar de todo, entre Derrida y Gadamer siempre hubo una estima que fue acrecentándose cada vez más en las últimas décadas de sus respectivas vidas.

¹² En lo que respecta a las diferencias entre Lacan y Derrida, resulta del todo imposible proporcionar un listado detallado de los textos. En el caso de Lacan porque, debido a su acostumbrado y famoso narcisismo, el psicoanalista francés siempre se muestra muy lacónico —por no decir mezquino— a la hora de proporcionar las fuentes textuales de aquello de lo que habla. Eso no impide que su prevención hacia Derrida (al que sin duda alguna considera difícilmente asimilable) sea de sobra conocida. Mucho más honrado y sincero, Derrida intenta debatir con Lacan no dudando tampoco, cuando la ocasión así lo requiere, en mostrarle su respeto. Pero los textos de Derrida dedicados —o relacionados en mayor o menor medida— con el psicoanálisis en general y con Lacan en particular son tan numerosos e inabarcables que me limitaré a remitir aquí a los más imprescindibles como son algunos de los artículos incluidos en *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (Paris, Flammarion, 1980) y en *Résistances - de la psychanalyse*, ed. cit.

más o menos afines al marxismo, a raíz de la publicación del libro de Derrida *Spectres de Marx*. Una buena muestra de las mismas se encuentra en el volumen que recoge las Actas del Simposio *Ghostly Demarcations*. A estas reacciones, unas veces más dialogantes, otras veces más o menos críticas, Derrida responde con un breve pero denso texto titulado *Marx & Sons*.¹³ En segundo lugar, la “controversia” (como la denomina René Major) entre Derrida y Baudrillard en torno a la situación creada, a principios de 2003, con los preparativos y la inminencia de la guerra contra Irak.¹⁴ Y finalmente, en tercer lugar, la polémica que, de un modo absolutamente deliberado, se proponen desatar Sokal y Bricmont tanto, en un primer momento, con la “tomadura de pelo” de Alan Sokal en su artículo “Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity” como, posteriormente, con el no menos controvertido libro de ambos, *Impostures intellectuelles*. Provocaciones que no van estrictamente dirigidas a él pero a las que Derrida contesta con un brevísimo texto, “Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux”, cuyo título no puede ser —pese a la concisión de la respuesta derridiana— más elocuente y lapidario.¹⁵

* * *

En efecto, la seriedad o, mejor todavía, la responsabilidad consistente en respetar lo que Derrida denomina, en una extensísima e indispensable nota de *Mémoires – pour Paul de Man*, las “reglas elementales de la discusión (la lectura diferenciada o la escucha del otro, la prueba, la argumentación, el análisis y la cita)”¹⁶ es, sin lugar a dudas, el requisito y la obligación primordiales e imprescindibles de todo debate universitario. ¿Cómo se explica entonces que estas reglas, que “las normas más exigentes de una discusión filosófica clásica”,¹⁷ brillen tan a menudo por su ausencia en dichos debates? Como apunta Derrida en *Du droit à la philosophie*:

Es sabido que el “mundo filosófico”, suponiendo que todavía tenga una unidad, no solo está repartido en “escuelas” o en “doctrinas”. Más allá de los contenidos y de las posturas filosóficas, e independientemente de estos, está dividido de acuerdo con unas fronteras lingüístico-nacionales más difíciles de franquear que unas fronteras políticas. Estas diferencias tradicionales de “estilo”, de “retórica”, de “forma de proceder”, etcétera, a veces son más graves que unas discrepancias doctrinales. Aunque no se reduzcan a la lengua ni a la tradición nacional, siguen estando no obstante muy adheridas a las mismas. Estas áreas filosóficas entre las cuales los tránsitos son muy poco frecuentes, incluso en forma de crítica o de polémica, constituyen un desafío histórico —y filosófico— para la filosofía.¹⁸

Aunque estas reflexiones de Derrida no sirvan para justificar la falta de respeto a esas reglas de la discusión, quizá sí ayuden no obstante a entender, al menos en parte, por qué, en tantas ocasiones, las posturas

¹³ M. Sprinker (ed.): *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx* (London & New York, Verso, 1999). Este libro colectivo incluye, tanto en el original inglés como en su traducción española (*Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. Trad. cast. de M. Malo de Molina, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo. Madrid, Akal, 2002), el texto de Derrida “Marx e hijos” que, sin embargo, en francés, está publicado como un libro por sí solo: *Marx & Sons* (Paris, Galilée, 2002).

¹⁴ J. Baudrillard & J. Derrida: *Pourquoi la guerre aujourd'hui ? Controverse présentée, animée et actualisée par René Major* (Paris, Lignes, 2015).

¹⁵ Además del polémico libro *Impostures intellectuelles* (Paris, Odile Jacob, 1997) en el que no nombra explícitamente a Derrida y que publica junto con Jean Bricmont (y amén, quizás, de alguna otra posible publicación similar que yo desconozca), Sokal comienza por escribir en solitario el artículo “Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity” (en *Social Text* (Duke University Press), n° 46-47, Spring-Summer 1996) en el que (al igual que ocurrirá en el mencionado libro) —entre muchos otros despropósitos, algunos premeditados y otros involuntarios— se permite atribuir una “retórica vacía” y calificar de “impostores” a una serie de pensadores pertenecientes a la así llamada, en Estados Unidos, *French Theory* recurriendo para ello, por ejemplo en el caso de Derrida, tan solo a una brevísima respuesta de este último a una pregunta planteada durante un coloquio. La concisa respuesta de Derrida, «Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux» (*Le Monde*, 20 novembre 1997), a estas ridículas provocaciones se puede consultar en *Papier Machine*, ed. cit., pp. 279-281.

¹⁶ “Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage... La guerre de Paul de Man”, ed. cit., p. 225 nota.

¹⁷ “Postface: Vers une éthique de la discussion”, ed. cit., p. 206.

¹⁸ J. Derrida: *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990, p. 576.

entre los pensadores resultan tan incompatibles y el entendimiento entre ellos tan difícil, cuando no imposible, de alcanzar.¹⁹

Recordemos así, dando con ello a su vez por finalizado el recuento de estas controversias, las conocidísimas polémicas de Derrida con Searle²⁰ y con Habermas²¹ (con el que, a pesar de todo, se terminará por reconciliar años antes de su muerte).

Cuando analizamos y comparamos las argumentaciones de estos dos pensadores con las de Derrida, nos encontramos, en efecto, con unas posturas radicalmente divergentes y, por ende, prácticamente irreconciliables en lo que concierne a sus “diferencias de ‘estilo’, de ‘retórica’, de ‘forma de proceder’, etcétera” o, dicho con otras palabras, a sus prácticas y razonamientos, a sus lógicas y estrategias e, incluso, a los —llamémoslos— campos conceptuales en los que se mueven estos tres filósofos. Así, mientras que Searle y Habermas parten de unos principios de racionalidad, de plenitud, de univocidad y de transparencia que ambos pretenden mantener a rajatabla y convertir en argumentos de autoridad privilegiados y supuestamente irrefutables (lo cual —asegura Derrida— no constituye sino “el método y la práctica corriente de todos los dogmatismos”),²² generándose así también, a su vez, “una lógica oposicional que va acompañada de una teleología de la plenitud”,²³ por su parte, Derrida opta por la diferencia y la discontinuidad, la complejidad y la diseminación del sentido, la “restancia”, la aporía y la indecidibilidad²⁴ así como, incluso, por la posibilidad o necesidad de cierta “contradicción performativa”,²⁵ entendiendo que el mero intento de simplificar las complicaciones teóricas

¹⁹ Véase también, al respecto, J. Derrida: “Nacionalidad y nacionalismo filosófico”, en L. Block de Behar, coord.: *Diseminario. La deconstrucción, otro descubrimiento de América*. Trad. de M.-Ch. Peyrroue. XYZ Ediciones, Montevideo, 1987, más concretamente pp. 29-30.

²⁰ Véase al respecto, por parte de Derrida, el libro *Limited Inc.*, ed. cit., que recoge sus tres textos relativos a este debate: 1) “Signature évènement contexte” (anteriormente publicado en *Marges de la philosophie*, ed. cit. y sorprendente detonante de toda la polémica con Searle); 2) “Limited Inc. a b c” (en respuesta a la *Reply* de Searle al texto anterior) y 3) “Postface: Vers une éthique de la discussion”, así como un resumen, realizado por G. Graff, de la breve respuesta de aquel a Derrida. Por parte de J. R. Searle véase sobre todo su respuesta completa, “Reiterating the Differences: A Reply to Derrida”, en *Glyph I* (1977). También se pueden consultar la recensión de Searle de un libro de J. Culler (*On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*), “The World Turned Upside Down”, en *The New York Review of Books*, vol. XXX, n.º 16 (27-10-1983) o su artículo, “La théorie littéraire et ses bévues philosophiques”, en *Stanford French Review*, n.º 17, 2-3 (1993).

²¹ En lo que concierne a la polémica entre ellos, véanse sobre todo, por parte de Habermas, los capítulos “Sobrepajamiento de la filosofía primera temporalizada: crítica de Derrida al fonocentrismo” y “Excurso sobre la disolución de la diferencia de géneros entre Filosofía y Literatura” de su libro *El discurso filosófico de la modernidad* (Trad. cast. de M. Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1989) y, por parte de Derrida, más específicamente, esas dos larguísimas e imprescindibles notas que se encuentran respectivamente en “Comme le bruit de la mer au fond d’un coquillage... La guerre de Paul de Man”, ed. cit., pp. 222-228 y en “Postface: Vers une éthique de la discussion”, ed. cit., concretamente pp. 243-247. Las difíciles relaciones entre ambos terminan finalmente —a diferencia de la polémica de Derrida con Searle— por convertirse en lazos de reconocimiento y de respeto mutuo. Prueba de ello son, por ejemplo, el libro conjunto de Derrida y de Habermas, *Le concept du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori* (Paris, Galilée, 2004); los distintos encuentros, coloquios y conferencias en los que ambos intervienen durante los últimos años de vida de Derrida o el hecho de que los dos firmen conjuntamente, poco más de un año antes de la muerte de este último, un artículo de prensa. Tras darse “formalmente” por concluida la guerra contra Irak iniciada en marzo de 2003, Habermas hace un llamamiento a conocidos intelectuales de diferentes nacionalidades para que participen en una iniciativa común: el 31 de mayo de 2003, todos ellos publicarán un artículo en un periódico de gran tirada de sus respectivos países. Por esas fechas, Derrida ya está siguiendo un tratamiento de quimioterapia y no está en condiciones de redactar su propio escrito. Sin embargo, como quiere tomar parte en dicha iniciativa —y suscribe las ideas expuestas en el texto de Habermas—, le propone a este firmar conjuntamente ese texto. Habermas está de acuerdo. Así es como, en la fecha señalada, aparece a la vez en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* y en *Libération* el artículo titulado “Europa: en defensa de una política exterior común” firmado por ambos y que, traducido al castellano, se publica asimismo en *El País* del 4 de junio de 2003.

²² “Postface: Vers une éthique de la discussion”, ed. cit., p. 257.

²³ *Op. cit.*, p. 222. “A esta lógica oposicional que es necesaria y legítimamente una lógica del ‘todo o nada’ sin la cual la distinción y los límites de un concepto no tendrían ninguna oportunidad, no le opongo nada, sobre todo no le opongo una lógica del *más o menos*, un simple empirismo de la diferencia de grado, sino que le añado una complicación suplementaria que reclama otros conceptos, otros pensamientos más allá del concepto, y otra forma de ‘teoría general’ o, mejor todavía, otro discurso, otra ‘lógica’ que tiene en cuenta la imposibilidad de cerrar semejante ‘teoría general’” (*Op. cit.*, p. 212).

²⁴ Derrida hace la siguiente aclaración: “[...] jamás he aceptado decir cualquier cosa, ni he aceptado animar a que se dijera, ni he aceptado defender la indeterminación misma” (*Op. cit.*, p. 267).

²⁵ “Creo haber mostrado desde hace tiempo [...] por qué un performativo nunca es puro, nunca funciona bien o no funciona, por así decirlo, sino con la contradicción. Cierta contradicción. ¿Cuál? ¿Cómo? ¿En qué circunstancia? Estas son, a mi entender, preguntas

que entraña todo pensamiento (“Nunca hay que complicar sin motivo, pero nunca hay que simplificar o fingir que se está seguro de una simplicidad allí donde no la hay”)²⁶ no puede sino responder, en efecto, a cierto dogmatismo y oscurantismo:

Aquellos que quieren simplificar a cualquier precio y claman contra la oscuridad porque no reconoce las claridades de su *good old Aufklärung* son a mi modo de ver unos dogmáticos peligrosos y unos aburridos oscurantistas.²⁷

Dogmatismo que no solo conduce indefectiblemente tanto a Searle como a Habermas a comportarse con cierta precipitación —por no decir ligereza— a la hora de debatir, de exponer y de demostrar sus razonamientos y sus afirmaciones invocando siempre los mismos argumentos, confirmando constantemente los mismos presupuestos, repitiendo perpetuamente las mismas lógicas, sino que asimismo los lleva a aplicar y a mantener “a toda costa [...] la forma más rígida y más tradicional del tercio excluso”²⁸ practicando, así, en sus discursos todo tipo de exclusiones:

Una vez que se ha demostrado [...] que la exclusión del parásito (divergencias, contaminaciones, impurezas, etcétera) no se puede justificar atendiendo a unas razones meramente teóricas-metodológicas, ¿cómo ignorar que esta práctica de la exclusión o esta voluntad de purificación, de reapropiación esencial, interior e ideal, por parte del sujeto o de sus objetos, se traduce necesariamente en una política? Política de la lengua (que puede dar lugar, aunque no siempre lo haga, a unas violencias estatales), política de la educación, política de la inmigración, comportamiento hacia el “extranjero” en general. Esto afecta a todas las instituciones sociales — y ni siquiera resulta indispensable movilizar el código de la lucha de clases para recordarlo. Afecta de una forma más general a todo, sin más: la manera de “vivir”, de “hablar”, de “escribir”. Todo esto es político de arriba abajo, pero no es únicamente político.²⁹

La sistemática exclusión de lo que no es propio ni apropiado (o reapropiable), esto es, de lo raro y extraño, de lo marginal y secundario, de lo perturbador y parasitario, de lo contaminado o impuro, de lo ajeno o diferente, en una palabra, de lo otro, atañe así también, en estas discusiones teóricas y académicas, a ese otro que es el interlocutor, el contrario y por ende, aquí, a Derrida, cuyo pensamiento y cuya obra ni Searle ni Habermas tienen de hecho el más mínimo empeño o interés en tomar en consideración ni arden tampoco en deseos de comprender y al que, por consiguiente, se eximen de escuchar y de leer diferenciada y atentamente, criticándolo y rebatiéndolo, en ocasiones sin citarlo siquiera:

No le reprocharía [...] a Habermas no haberme citado, ni siquiera no haberme leído, si sus objeciones conservasen cierta pertinencia. Porque, por descontado, no basta con citar para probar que se ha comprendido ni siquiera para probar sea lo que sea en general. Lo mismo que no basta con escribir la palabra “argumentación” a cada frase para producir en efecto una argumentación convincente: el otro capítulo que Habermas [Derrida se refiere aquí al capítulo “Sobrepajamiento de la filosofía primera temporalizada...” de *El discurso filosófico de la modernidad*] me dedica comporta, de hecho, algunas referencias pero a mi entender procede de la misma no-lectura y de una no-argumentación equivalente.³⁰

más serias. Lo que se denomina la deconstrucción consiste en hacerse cargo de estas preguntas. Consiste asimismo, me parece, en una estrategia —lo más formalizada posible (pero la formalización absoluta es imposible y dicha imposibilidad es reconocida como tal, de ahí la ‘contradicción’)— para asumir la necesidad en la que se encuentra todo discurso de contar con las reglas y las formas *determinadas* de *tal o cual* racionalidad que está criticando o, sobre todo, deconstruyendo. Entre otras consecuencias, por así decirlo, no habría ni crítica, ni discusión, ni comunicación, ni progreso del saber, ni historia de la razón, ni quizá historia sin más, sin esta ‘contradicción performativa’. No basta con denunciarla formalmente y a bombo y platillo para escapar de ella. La denuncia meramente formal es sin duda la repetición o la confirmación más estéril de la susodicha contradicción” (“Comme le bruit de la mer au fond d’un coquillage... La guerre de Paul de Man”, ed. cit., p. 226).

²⁶ “Postface: Vers une éthique de la discussion”, ed. cit., p. 216.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Op. cit.*, p. 224.

²⁹ *Op. cit.*, p. 250.

³⁰ “Comme le bruit de la mer au fond d’un coquillage... La guerre de Paul de Man”, ed. cit., pp. 226-227 nota. Los corchetes son míos (C.P.). Algo muy similar apunta Derrida en esta otra nota de *Limited Inc.*: “Por supuesto, no sugiero que baste con citar algunas frases o con mencionar algunos títulos de libros para argumentar con seriedad, comprender y aclarar un pensamiento. Nos convenceremos de ello al leer por ejemplo el capítulo anterior de Habermas (‘Sobrepajamiento de la filosofía primera temporalizada: crítica de

Frente al paciente, riguroso e interminable trabajo derridiano, siempre atento al detalle y al matiz, tanto a la hora de escribir sus propios textos como a la hora de leer los escritos de los demás, de analizarlos y de discutirlos, el flagrante atropello de esas elementales reglas de la discusión académica por parte de Searle y de Habermas no pueden dejar de repercutir en sus argumentaciones ni de acarrear en las mismas todo tipo de simplificaciones, de confusiones, de equivocaciones, de reducciones, cuando no de adulteraciones y siempre de incomprensión, que indefectiblemente se traducen en una “totalización formalizadora y saturadora” de la complejidad y heterogeneidad del pensamiento del otro (así como de su forma, forzosamente diferente, de razonar y de argumentar) pasando por alto, sin embargo, que este “nunca se deja totalizar ni reducir a lo homogéneo”.³¹ Como apunta Derrida,

Un debate filosófico es asimismo un combate para imponer unos modos discursivos, unos procedimientos demostrativos, unas técnicas retóricas. Cada vez que alguien se ha opuesto a una filosofía ha sido no solo pero sí también poniendo en tela de juicio el carácter propia y auténticamente filosófico del discurso del otro.³²

¿Acaso cabe mayor incumplimiento de la responsabilidad teórica pero asimismo ético-política que esa “economía de la lectura, del análisis o de la interpretación”³³ y que esa falta de respeto a la irreductible singularidad y heterogeneidad del otro, de su pensamiento y de sus textos o, como diría Derrida, de su “idioma”?

Hay ahí una especie de ley, una constante sobre cuya necesidad es preciso reflexionar. Es *siempre* el discurso moralista del consenso —al menos aquel que finge recurrir sinceramente al consenso— el que produce de hecho la transgresión indecente de las normas clásicas de la razón y de la democracia. Por no decir nada de la filología elemental. ¿Por qué? ¿Qué es lo que esto traduce hoy en día en nuestra cultura, en el estado real de nuestras instituciones políticas, académicas o mediáticas?³⁴

Por si fuera poco con ese constante quebrantamiento de las “reglas elementales de la discusión”, “de la filología y de la interpretación”, en muchas de estas controversias académicas, tampoco se respetan siquiera las formas más básicas de educación y de la cortesía “académica”: “Se maneja con demasiada facilidad la injuria y la analogía abusiva en nuestro medio”,³⁵ afirma Derrida.

Derrida al fonocentrismo’) en donde el aparato de unas cuantas notas no protege mejor contra una confusión que es, como poco, similar” (“Postface: Vers une éthique de la discussion”, ed. cit., p. 247 nota).

³¹ “Comme le bruit de la mer au fond d’un coquillage... La guerre de Paul de Man”, ed. cit., p. 217 nota.

³² “Y a-t-il une langue philosophique ?”, en *Points de suspension*, ed. cit., p. 232.

³³ “Comme le bruit de la mer au fond d’un coquillage... La guerre de Paul de Man”, ed. cit., p. 221 nota.

³⁴ *Op. cit.*, p. 225 nota. Algo muy semejante asegura Derrida en el siguiente texto: “Por doquier, sobre todo en Estados Unidos y en Europa, los presuntos filósofos, teóricos e ideólogos de la comunicación, del diálogo, del consenso, de la univocidad o de la transparencia, aquellos que pretenden constantemente reclamar la ética clásica de la prueba, de la discusión y del intercambio, son los que con mayor frecuencia se eximen de leer y de escuchar atentamente al otro, son los que demuestran precipitación y dogmatismo, los que no respetan las reglas elementales de la filología y de la interpretación, confunden la ciencia con la charlatanería como si ni siquiera les gustase la comunicación o, mejor todavía, como si, en el fondo, esta les diese miedo. ¿Miedo de qué en el fondo? ¿Por qué? Esta es la pregunta importante. ¿Qué ocurre en este momento, sobre todo en torno a la ‘deconstrucción’, para explicar ese miedo y ese dogmatismo? Ante la más mínima dificultad, la más mínima complicación, la más mínima transformación de las reglas, los presuntos abogados de la comunicación claman contra la ausencia de reglas y contra la confusión. Y ellos mismos se permiten entonces confundirlo todo de la forma más autoritaria. Se atreven incluso a acusar al adversario, como Habermas se atreve a hacerlo conmigo, de ‘contradicción performativa’. ¿Existe una ‘contradicción performativa’ más grave que aquella que consiste en la pretensión de discutir racionalmente las tesis del otro sin hacer el más mínimo esfuerzo por conocerlas, por leer o por escuchar? Invito al lector interesado —o al que todavía tenga dudas acerca de lo que acabo de decir— a leer por sí mismo ese capítulo de Habermas que pretende criticarme *nombrándome* a lo largo de treinta páginas sin la más mínima referencia ni la más mínima cita. Porque lo que, de esas páginas, no he sido capaz de restituir es el aspecto francamente cómico que esta contorsión brinda a determinados pasajes” (“Postface: Vers une éthique de la discussion”, ed. cit., pp. 246-247 nota).

³⁵ *Op. cit.*, p. 259. Véase asimismo *Op. cit.*, pp. 256-257 (incluida la nota de esta última página) así como el siguiente texto, tan explícito, de Derrida: “[...] unos profesores investidos de un gran prestigio, es decir, también de un gran poder académico inician una campaña contra lo que les parece que amenaza los cimientos mismos de ese poder, su discurso, su axiomática, sus procedimientos retóricos, sus límites teóricos y territoriales, etcétera. Durante esa campaña utilizan todos los medios a su alcance, olvidan las reglas elementales de la lectura y de la probidad filológica, en cuyo nombre pretenden pelearse. Creen poder identificar al enemigo común: la

Así, Searle —que tampoco parece prestar atención ninguna a la escritura de Derrida— le atribuye, por ejemplo, en su *Reply* unas tesis que Derrida no plantea en absoluto en “Signature événement contexte” (el ensayo sobre Austin que Derrida escribió para un coloquio internacional sobre comunicación celebrado, en 1971, en Montreal y que se convirtió en el imprevisible e involuntario desencadenante de su larga y nunca cerrada polémica con Searle a pesar de que, en dicho texto, Derrida no critica a Austin sino que se limita a analizar sus premisas y a plantear otra lógica, otras estrategias) pero, en cambio, no alude a varias cuestiones (como, por ejemplo, la firma, el acontecimiento o el contexto) que Derrida sí aborda en aquel u omite, en muchas de sus citas del texto de Derrida, algunos elementos que en modo alguno resultan irrelevantes. Pero tampoco duda Searle en adoptar un prepotente tono de displicencia y de condescendencia, cuando no también de sarcasmo y de agresividad, en el momento en que pretende enmendarle a Derrida los numerosos errores y malentendidos que, según Searle, aparecen en su lectura de Austin (“El Austin de Derrida —afirma— es irreconocible. Casi no tiene ninguna relación con el original”);³⁶ cuando trata de explicarle a Derrida lo que en realidad quiso decir —esto es, de nuevo según Searle— el pensador británico; o cuando asimismo, con insolencia y desprecio, le echa en cara, como por ejemplo hace en su artículo titulado “La théorie littéraire et ses bévues philosophiques”, no disponer de los prerequisites necesarios para entablar un debate sobre el lenguaje.

En “Limited Inc. a b c...”, por el contrario, texto recogido en el libro prácticamente homónimo y dividido en 23 apartados encabezados por las letras del abecedario de la “d” a la “z”, Derrida analiza y responde con suma minuciosidad y precisión a las crispadas y feroces objeciones y acusaciones de la *Reply* del filósofo estadounidense respetando en todo momento las más estrictas exigencias de la discusión académica —aunque sin desprenderse tampoco de esa ironía que le es tan característica—, citando casi íntegramente todo el texto de Searle (al que, a partir del apartado “f”, Derrida no se reprime en denominar *Sarl* —*Société à Responsabilité Limitée*— tras sus reflexiones, en los primeros apartados, sobre la multiplicidad de las firmas y el *copyright*) así como algunos fragmentos de otros de sus escritos, poniendo de manifiesto sus contradicciones (como cuando, en relación con la distinción habla/escritura, Searle critica en el texto de Derrida exactamente lo mismo que él afirma) o los presupuestos metafísicos —el “a b c”, precisamente, de la filosofía clásica— que Searle no parece conocer pero que subyacen, de modo no deliberado, en sus tesis y consideraciones (como ocurre con la distinción entre actos de habla “normales” y enunciados “parasitarios”, cuyo fundamento es incuestionablemente metafísico) y demostrando práctica o, si se prefiere, “performativamente”, esto es también, a base de ejemplos, todo aquello que él (Derrida) argumenta.

Diez años después de “Limited Inc a b c...”, concretamente en “Postface: Vers une éthique de la discussion” —que, en ese mismo volumen, adopta la forma de una carta de respuesta a las preguntas que le plantea Gerald Graff (teórico de la literatura y profesor en la Northwestern University, Evanston)—, Derrida vuelve, desde una perspectiva algo diferente a la del anterior texto y con un estilo más reposado, sobre su controversia con Searle, aprovechando también la ocasión para abordar, de una forma más general, la estrategia de la deconstrucción así como el problema de la violencia en las controversias teóricas o académicas y sus implicaciones tanto institucionales como políticas.

Es bien sabido que “la deconstrucción” —aquí entendida, entre sus distintas acepciones, como palanca de intervención activa en el texto, no solo escrito o discursivo, de la tradición de Occidente— es interminable y no descansa nunca en la “buena conciencia” del trabajo cumplido. Quizá sea esta una de las posibles razones —entre otras muy diversas— que han llevado a Derrida a redactar esa “Postface: Vers une éthique de

deconstrucción. [...] es siempre el mismo rechazo o la misma incapacidad ante la primera tarea: la lectura. Y el dogmatismo enloquecido se torna cada vez más injurioso, el humor cada vez más escaso, se ocultan los materiales del debate, se aducen, a modo de argumentos filosóficos, observaciones mundanas (por ejemplo las que John Searle le atribuye a Foucault en un reciente artículo de la *New York Review of Books*, 27 de octubre de 1983), se tilda a los adversarios o a sus ‘discípulos’ de ‘moonies’, como hace Arthur Donato en un debate reciente del *Times Literary Supplement*, 30 de agosto de 1983. Nada de esto es serio, pero ha de ser tomado en serio. Un análisis prudente y minucioso de todos estos síntomas, en Estados Unidos y en otros lugares, nos enseña mucho — y no solo acerca de lo que la deconstrucción puede aclarar o desplazar en lo concerniente a la cultura académica y a la política institucional” (“Mnemosyne”, en *Mémoires — pour Paul de Man*, ed. cit., pp. 34-35 nota).

³⁶ J. R. Searle: “Reiterating the Differences: A Reply to Derrida”, ed. cit., p. 204. Véase asimismo, por ejemplo, *Op. cit.*, p. 198.

la discussion” en la que, resistiéndose también a reproducir mínimamente siquiera, aunque sea a la inversa, el discurso que denuncia, tampoco duda en reconocer lo siguiente:

Yo sabía, al escribirla, que mi respuesta a Searle [aquí Derrida se está refiriendo al texto de “Limited Inc a b c...”] no carecía de agresividad. Acabo de releerme: con cierta inquietud pero también con el deseo de ser honrado. Percibo todavía hoy en esta violencia, la mía, la preocupación muy clara y, así lo espero, nítidamente formulada, de percibir y de dar a analizar la brutalidad con la que, bajo unas apariencias a veces muy manifiestas, Searle me había leído, más bien había evitado leerme y había evitado intentar comprenderme. Y por qué, quizá, no *podía* leerme, por qué ese no-poder era ejemplar, y sintomático. Y, en él, duradero, sin duda irreversible: más adelante me he enterado de eso por la prensa. De una forma más general, yo quería mostrar que algunas prácticas de la cortesía y de la descortesía académica podían dar pie a una forma de brutalidad que desapruuebo y que me gustaría desarmar a mi manera. De forma más general, quizá más esencial, me hubiese gustado dar a leer la axiomática (filosófica, ética, política) escondida bajo el código de la discusión académica [...] Esto es lo que nos *obliga* (hablo aquí de *deber*) a tratarla a la vez teórica y prácticamente, es decir, en nuestra manera de hablar, de escribir, de comportarnos cuando tomamos parte en la discusión académica. *Cortesía y política*, he aquí cuál hubiese podido ser el subtítulo de *Limited Inc...*³⁷

* * *

Todo lo expuesto con anterioridad, en torno a las polémicas de Derrida con otros filósofos, nos ha permitido no solo recordar cuáles son, en principio, las reglas más inalienables de todo debate académico sino también poner de manifiesto hasta qué punto, no obstante, el olvido y la omisión de las mismas suelen ser frecuentes por parte de unos pensadores y docentes convertidos, dentro del ámbito universitario, en interlocutores o, quizás habría que decir más bien, en acérrimos contrincantes o adversarios. Porque, a lo largo de estas páginas, ha quedado asimismo patente tanto, por una parte, el constante “movimiento de ataque o de defensa. A veces ambos conjuntamente”³⁸ al que (o a los que) a menudo se ven prácticamente reducidas estas controversias teóricas en las que, con cierta asiduidad, no se respetan siquiera las formas más elementales de la corrección —ya no solo académica— como, por otra parte —o por consiguiente—, el carácter tantas veces inequívocamente violento de las discusiones intelectuales dentro de las instituciones académicas:

Más allá de esos contenidos teóricos o filosóficos, lo que para mí cuenta más hoy en día son todos los síntomas que esta polémica “escena” [Derrida se refiere aquí concretamente a su controversia con Searle] puede dar a leer todavía. Estos síntomas invitan a descifrar las reglas, las convenciones, las costumbres que dominan el espacio académico y las instituciones intelectuales en las que debatimos y nos debatimos. Con éxito o sin él, con un éxito siempre desigual, esas leyes “contienen” y, por consiguiente, delatan asimismo todo tipo de violencia.

[...] Es preciso reconocer la violencia, política u otra, tal y como funciona en las discusiones académicas o intelectuales en general. Al decir esto no preconizo el desencadenamiento o la simple aceptación de esta violencia. Pido en primer lugar que se trate de reconocerla y de analizarla lo mejor posible, en sus formas obvias o disfrazadas, institucionales o individuales, literales o metafóricas, sinceras o hipócritas, con buena o mala conciencia. Y si, como así lo creo, la violencia sigue siendo de hecho (casi prácticamente) irreductible, su análisis y el hecho de tener en cuenta sus condiciones con sutileza serán los gestos menos violentos, quizá los gestos no violentos, en todo caso aquellos que contribuirán de la mejor manera a la transformación de las reglas jurídico-ético-políticas: *dentro* de la universidad y *fuera* de la universidad.³⁹

La responsabilidad, una vez más, exige “responder a aquello que nos sucede” examinando lo que ocurre, “más allá sin duda de lo que puede parecerse a un ejemplo circunscrito”, en torno a todas las “polémica[s] escena[s]” que se producen en unas controversias teóricas cuyos “síntomas invitan a descifrar las reglas, las convenciones, las costumbres que dominan el espacio académico y las instituciones intelectuales en las que debatimos y nos debatimos”.

En este sentido, dos son los libros —*Du droit à la philosophie* y *L’université sans condition*— que, desde perspectivas sin duda diferentes, Derrida dedica de un modo más específico a analizar las instituciones y los poderes académicos. Pero, mientras que, en el primero de estos libros, centrándose en una serie de preguntas

³⁷ “Postface: Vers une éthique de la discussion”, ed. cit., pp. 204-205. Los corchetes son míos (C.P.).

³⁸ “Comme le bruit de la mer au fond d’un coquillage... La guerre de Paul de Man”, ed. cit., p. 151.

³⁹ “Postface: Vers une éthique de la discussion”, ed. cit., pp. 202-203. Los corchetes son míos (C.P.).

sobre la universidad, la filosofía y la razón —y sus respectivas antinomias— a partir de *El conflicto de las facultades* de Kant, Derrida muestra, haciendo temblar sus cimientos, que no hay institución ni razón sin violencia ni censura, en el segundo de estos libros, no deja de abogar, a modo de “profesión de fe”, por una universidad del mañana que goce de una libertad incondicional de cuestionamiento: “un lugar de resistencia crítica —y más que crítica [a saber, deconstructiva]— frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos”, en el que se elaboren unas nuevas Humanidades como el “lugar único y privilegiado” de la libertad “de decirlo todo en el espacio público”.⁴⁰

La filosofía, que —si es “digna de ese nombre”— no ha de ponerse límites, tiene “el derecho de decir públicamente todo lo que exigen una investigación, un saber y un pensamiento de la verdad”.⁴¹ Por eso, puede y debe —ese es su privilegio, su potestad pero asimismo su responsabilidad— plantear cualquier pregunta no solo sobre sí misma sino igualmente sobre cualquier otro ámbito del conocimiento y de ese mundo ahora globalizado que nos rodea, en el que “debatimos y nos debatimos” y cuyas “reglas jurídico-ético-políticas”, “dentro de la universidad y fuera de la universidad”, han de estar siempre abiertas a la promesa⁴² de lo por-venir.

⁴⁰ J. Derrida : *L'université sans condition*. Paris, Galilée, 2001, pp. 14 y 21 respectivamente. Los corchetes son míos (C.P.): “Apelo al derecho a la deconstrucción como derecho incondicional a plantear cuestiones críticas no sólo a la historia del concepto de hombre sino a la historia misma de la noción de crítica, a la forma y a la autoridad de la cuestión, a la forma interrogativa del pensamiento” (*Op. cit.*, pp. 14-15).

⁴¹ *Op. cit.*, pp. 11-12.

⁴² “La promesa promete con ese modo fundamental del ‘quizá’, e incluso del ‘peligroso quizá’ que inaugurará, como profetiza *Más allá del bien y del mal*, la palabra de los filósofos por venir” (J. Derrida: *Politiques de l'amitié*, suivi de *L'oreille de Heidegger*. Paris, Galilée, 1994, p. 46). Dicho de otro modo, la distinción entre promesa y amenaza nunca puede estar garantizada (nunca se puede descartar la posibilidad de que una promesa sea traicionada, incluso de que se traicione ella misma, voluntaria o involuntariamente) porque, de estarlo, ya no se trataría de una promesa sino tan sólo de una previsión, de una predicción.