

Derrida, herencias de la escritura:

Reseña de *Pensar tras Derrida*,
coordinado por Miriam Jerade y Rosaura Martínez

Juan José Álvarez Rubio

Universidad Diego Portales, Chile

juan.alvarezr@mail.udp.cl

Derrida, herencias de la escritura:

Reseña de *Pensar tras Derrida*,
coordinado por Miriam Jerade y Rosaura Martínez

Juan José Álvarez Rubio

Pensar *tras* Derrida. No pensar con él. No en su lugar o ante él. Tampoco en contra de él. El libro coordinado por Miriam Jerade y Rosaura Martínez Ruíz nos invita justamente a pensar *tras* él, después de él, en bastardillas, como marcando, remarcando una retirada y una reescritura. Otra escritura, una escritura poética y performativa, que podríamos inscribir aquí con comillas invisibles, como exponiendo el suspenso fenomenológico de una *epokhé*, pero que es también una puesta entre paréntesis de las comillas: una *epokhé* de la *epokhé*, una *epokhé* pre-originaria que retiene y relanza cualquier posición o tesis general para dar a leer aquello que no podría aparecer como tal sino en el pensamiento de la *différance*: lo que nos espera más lejos, irreconocible, impensado. Pero ¿cómo abrir y dejar en suspenso el texto derridiano? ¿Cómo leer, interpretar, descifrar o decodificar las huellas de su corpus filosófico en el umbral de su propio pensamiento, no a través de una explicación de texto o *close reading* para que se desvele la verdad o la cosa misma, sino como una textualidad liberada de la autoridad del sentido o del concepto? ¿Cómo afrontar una escritura y una lectura seminal y diseminante que desborda y precede el horizonte hermenéutico de la comprensión?

Pensar tras Derrida, tal como se plantea desde las primeras páginas, pasaría por leerle como “heredero infiel, es decir, fiel, pero no dogmático” (Jerade y Martínez Ruíz, 2022, p. 7). “Heredero” (*heres, heredis*) es aquel que sucede a un difunto en sus derechos y obligaciones. Se habla de “sucesión” porque el heredero sustituye al otro en un determinado derecho o relación jurídica, o bien, porque pasa a ocupar el lugar del otro, lo reemplaza en su patrimonio presente o venidero. Para que haya herencia, como sustitución

o como reemplazo *mortis causa*, es necesario que la cosa que se hereda, aquí, un texto, un discurso, un cierto legado o pensamiento filosófico, no dependa ya del causante o autor testamentario. Se requiere la respuesta del otro. El otro es responsable *de* la herencia o del testamento, pero también es responsable *delante*, ante lo venidero. Tal es el doble endeudamiento que nosotros, lectores/herederos de Derrida, tenemos ante su memoria, en memoria de él: leer su obra, responder a ella o responder de ella, mas no para describirla, explicarla, traducirla a nuestra lengua, preguntándole qué quiere decirnos propiamente, sino para exapropiarla, implicarse en ella y transformarla, inventar otros pliegues, pliegues en los pliegues, cada vez de manera insustituible e irremplazable. Para decirlo con sus palabras: “Un heredero fiel, ¿no debe también cuestionar la herencia?, ¿someterla a una reevaluación y a una selección constante, con el riesgo, como ya he dicho en algún lugar, de ser ‘fiel a más de uno’?” (Derrida, 2003, p. 324). Para leer a Derrida, para leerle con fidelidad, es preciso escribir de otro modo, serle infiel, traicionarlo, es decir, rendir cuenta de sus palabras, pero desplazándolas de modo original. Leer a Derrida, redescubrirlo hoy, es pues indisociable de un acontecimiento absolutamente singular.

Ése es el acontecimiento que inventa *Pensar tras Derrida*. Desgarrando el *continuum* de un *corpus* textual que tenderá siempre a volver a coser el deshilachamiento de los hilos, a constituir un objeto central como tema de saber y materia de verdad, sometién dose a la ley del título, a entregar un texto que corresponda a él, *Pensar tras Derrida* inventa otros nombres en la disseminación de los nombres. Recordando lo que jamás fue presente, acogiendo aquello que sigue siendo indeterminado e indeterminable, su memoria imposible e irrepresentable, los textos que aquí son reunidos se aventuran sobre cuestiones que Derrida no necesariamente reflexionó durante su trayecto filosófico. Tal es lo que sucede dentro del libro con el texto de Mauro Senatore, “En la noche del no-saber: Derrida sobre la libertad”, dedicado a rastrear un asunto apenas insinuado a lo largo de su obra: el (cuasi)concepto de libertad. A partir de la crítica nietzscheana a la concepción metafísica y

humanista de libertad subjetiva, Senatore despliega un concepto de libertad que no puede ser delimitado por la decisión intencionada y consciente del sujeto, sino como un exceso en y de la vida simbólica que abre la experiencia de una libertad pre-subjetiva, sin soberanía ni autonomía, fundada en el no-saber y la locura: una experiencia indecible, entregada al otro. Por su parte, el texto de Penelope Deutscher, “Disponibilidad analógica: Derrida y Foucault sobre los *guillemets* de Jacob” también aborda un asunto escasamente analizado por los estudios derridianos. Dirigido a examinar la lectura que hace Derrida sobre el uso de la analogía de Jacob en el seminario *La vida la muerte* de 1975-76 —esto es, la posibilidad de establecer una semejanza entre los organismos y ciertos objetos epistemológicos como la diferencia sexual— Deutscher considera la “disponibilidad analógica” como una clavija sobre la cual rearticularía el impasse entre Foucault y Derrida. En la medida en que el entrecomillado y los guillemets de Jacob tienen la función de establecer la distancia y contener la analogía, estos permiten suspender e interrogar críticamente el a priori histórico de las imágenes asociadas a las mujeres (e.g. la semejanza entre cédulas bacterianas y las figuras de madre e hija). Por otra parte, el texto de David E. Johnson, “Tocar la imaginación”, despliega la cuestión de la imaginación a partir del pensamiento aristotélico del tacto para indicar cómo la estructura a la vez auto-afectiva y hetero-afectiva del *phantasma*/fantasma da lugar a aquello que es inimaginable en el seno de la experiencia intencional. En la medida que no produce más que virtualidad, Johnson muestra que, para Derrida, la imaginación está destinada a la representación o reproducción de un “como si”, de una ficción que finge no pertenecer ni al sujeto ni a la estructura de la conciencia. Una aproximación radicalmente novedosa al pensamiento derridiano es también desarrollada en el texto de Ronald Mendoza-De-Jesús, “Historia, en deconstrucción”. Tomando como punto de partida la pregunta de Boucheron por lo que puede la historia, Mendoza-De-Jesús intenta repensar la génesis de la historicidad y la historiografía moderna a partir de la deconstrucción de la ipseidad y su larga filiación genealógica (potencia, posibilidad,

dominio, maestría, soberanía, etc.). Valiéndose del concepto derridiano de “exapropiación”, explora la posibilidad de otra historiografía, de otra escritura de la historia capaz de deconstruir la fuerza negativa y neutralizante de la historicidad del sentido para reconfigurar el pasado en sintonía con las frecuencias infra-ontológicas de los eventos.

Estas textualidades inéditas también son desplegadas con relación al orden de lo político y lo social, como sucede con el texto de Peggy Kamuf, “Hospitalidad, democracia y la renuncia a la soberanía”, que se ocupa de analizar la relación entre democracia y hospitalidad para “atender”, “dar lugar” o “hacerle derecho a” la hospitalidad incondicional, a la acogida del extranjero (de migrantes, exiliados, refugiados, apátridas, etc.) más allá de cualquier determinación política, jurídica e incluso ética. Para Kamuf, en efecto, frente a la hospitalidad condicional y enteramente economizada que gobierna a las democracias actuales, contrasta la hospitalidad incondicional o aneconómica que exige renunciar a la idea de indivisibilidad de la soberanía y acoger al otro como el avenir o la venida de la democracia por venir. En un sentido análogo, el texto de Ana María Martínez de la Escalera, “Tras Derrida: el mundo de las políticas de la amistad y la solidaridad”, reflexiona sobre los límites de la soberanía a partir del candombe uruguayo y las danzas totonacas de las comunidades indígenas de Nanacatlán. Así, a través de la performance del cuerpo en movimiento, Martínez de la Escalera busca pensar otras formas de alianza y de solidaridad que permitan producir experiencias comunitarias capaces de alterar la ontología individualista del neoliberalismo y de la soberanía estatal. El texto de Rosaura Martínez Ruíz, “Alterabilidad y escritura”, avanza en esta misma línea. Orientada a radicalizar la ética de la vulnerabilidad de Butler a través de la “alterabilidad” de la condición humana, Martínez Ruíz reflexiona las dimensiones ontológicas y éticas de la subjetividad como experiencia escritural; concepto que, siguiendo a Freud y Derrida, concibe una exposición al otro que es previa a la constitución de la subjetividad. Tal relación con la alteridad también es abordada desde un punto de vista teológico-político.

Contra la idea kantiana de una crítica ilustrada, emancipada del prejuicio religioso, el texto de Zenia Yébenes, “En los límites de la mera razón: Derrida y la pregunta ¿es secular la crítica?”, busca sacar a la luz la estructura cuasi-trascendental de la fe racional pura para interrogar los límites de la razón y situarse más allá del saber. De esta manera, Yébenes busca pensar la fe como la condición de posibilidad e imposibilidad de la racionalidad moral y, por tanto, como otra forma de crítica a la razón soberana estatal, tal como lo hacen las madres de Los Cabitos en Perú que, por medio una lengua sagrada (quechua), articulan su sentido del duelo y exigen justicia por los restos sin hallar ni sepultar de los desaparecidos.

Otros textos, en cambio, asumen la herencia de Derrida revisando algunos aspectos controvertidos de su pensamiento. No para consensuar una interpretación más o menos correcta, sino más bien un cierto exceso. Este es el caso del texto de Samir Hadad, “Más que una lengua materna: Derrida, Arendt, Cassin”. Aquí Hadad ofrece una relectura de la crítica que hace Derrida en *El monolingüismo del otro* sobre la presunta nostalgia pre-hitleriana y el privilegio de la lengua materna de Arendt, para señalar, por el contrario, cómo el exilio y el desarraigo es productivo de otros idiomas y formas lingüísticas. Así, siguiendo a Cassin, sostiene que, al discurrir en una pluralidad de idiomas, la escritura arendtiana inscribe la diferencia en el corazón de la lengua materna, inventando otro idioma entre-dos-idiomas. Por otra parte, el texto de Miriam Jerade, “La deconstrucción de la subjetividad o por qué Derrida no sigue a Levinas”, está dedicado a desmontar la posición difundida por algunos intelectuales y *scholars* sobre el supuesto “*ethical turn*” emprendido por el pensamiento derridiano desde los años ochenta. Así, mientras algunos consideran que la deconstrucción seguiría la concepción levinasiana de una subjetividad pre-origenaria y hospitalaria para con el otro, Jerade intenta mostrar —a través de la crítica al privilegio androcéntrico y patriarcal del sujeto ético, de la exclusión del animal de la relación del cara a cara, y de la identidad judía como ejemplaridad— cómo Derrida lleva a cabo una complicación de la ipseidad que desborda e inclu-

so precede los predicados que Levinas otorga al sujeto ético. Finalmente, el texto de Jorge Armando Reyes Escobar, “Límites e impotencia de la filosofía. Ensayo sobre el estatuto del discurso filosófico en el trabajo de Jacques Derrida”, está dirigido a interrogar el horizonte hermenéutico en el cual se desarrolla el pensamiento derridiano. Según Reyes Escobar, en la medida en que Derrida busca desbordar el horizonte de sentido que precede y condiciona al discurso filosófico, la deconstrucción no es una hermenéutica filosófica, no se sitúa en el límite del pensamiento para desvelar el sentido que permanece oculto o cifrado, sino que es un pensamiento *del* límite. Pero no se trata de un límite que se abre o da un paso “más allá” del sentido, sino que se sitúa en el origen mismo del fenómeno y del ser produciéndolo para el porvenir.

Leer todos estos textos, redescubrir o descubrir de otro modo la herencia que Derrida nos transmite a través de ellos, es algo que llama a la justicia. *Pensar “tras” Derrida* quiere hacer justicia, *rendre justice, to justice*: hacerle justicia a Derrida, responder en su nombre, de su nombre, delante suyo. Aquí, hacer justicia o rendir justicia no es solamente “el nombre de una virtud”, como señala Derrida precisamente en su texto “Justices”, sino también “un sentido de responsabilidad excepcional ante los otros y ante las obras, los textos, las firmas del otro” (Derrida, 2014, p. 22). Es una responsabilidad ante la justicia que, sin embargo, no se puede dar o hacer si no es desafiando la justeza, lo que debe ser una lectura justa, una interpretación correcta. Y es que quizás sólo se pueda hacer justicia al legado de Derrida escribiendo *como él lo haría*, pero diferentemente, singularmente, *como él también lo haría*. Inventádo(se) al otro. Tal es el acontecimiento que *Pensar “tras” Derrida* justamente produce, y que nosotros, herederos/lectores de Derrida, debemos responder, contrafirmar.

BIBLIOGRAFÍA

DERRIDA, J. (2003). *Papel máquina. La cinta de escribir y otras respuestas*. Trotta.

DERRIDA, J. (2014). Justices. En D. Cohen-Levinas y G. Michaud (Eds.), *Appels de Jacques Derrida: Précédé de Justices de Jacques Derrida*. Hermann Éditeurs.

JERADE, M., Y RUIZ, R. (EDS.). (2022). *Pensar tras Derrida*. Akal.

SOBRE EL AUTOR

Juan José Álvarez Rubio es estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad Diego Portales. Es Becario ANID de Doctorado Nacional para el período 2022-2025. Su investigación aborda el cruce entre fenomenología, psicoanálisis y literatura en la filosofía de Jacques Derrida. Anteriormente se graduó del Magíster en Pensamiento Contemporáneo (2021) de la Universidad Diego Portales con la tesis *El origen de las lágrimas. Jacques Derrida y la deconstrucción de la amistad*. Ha participado como tesista, asistente de investigación e investigador en diversos proyectos FONDECYT Regular.