

La literatura como diálogo imposible

SEBASTIÁN CHUN*

Resumen: *En este artículo se reconstruye la crítica realizada por Rorty, Habermas y Gadamer al pensamiento de Derrida. Esta crítica parte de la supuesta disolución de los límites entre filosofía y literatura para así señalar la imposibilidad de cualquier discurso una vez reconocido el carácter metafórico de todo lenguaje. Rechazar el logocentrismo sería entonces para Derrida una propuesta paradójica, ya que su propia filosofía no escaparía a las redes de la tradición metafísica. Consideramos que Derrida sostiene la imposibilidad de dar ese paso más allá de la metafísica, aunque en el plano ético y político será donde la diferencia con sus detractores tomará toda su relevancia. Optar por otra escritura, otro lenguaje y otra filosofía, será una forma de hospitalidad hacia ese otro siempre por venir, y no un ejercicio ocioso y autocomplaciente.*

Palabras claves: *Deconstrucción, escritura, diálogo, lógica, filosofía y literatura.*

Abstract: *In this paper I reconstruct the critique made to Derrida's thought by Rorty, Habermas and Gadamer. Their critique starting point is the assumed dissolution of the limits between philosophy and literature, in order to point out that once the metaphorical character is conceded every speech becomes impossible. According to Derrida, the fact of rejecting the logocentrism would be a paradoxical proposal, since his own philosophy would not escape from the reach of the metaphysical tradition. On our behalf, we consider that Derrida himself asserts the impossibility of taking the step beyond metaphysics. Even though, the difference between him and his detractors, in the ethical and political field, will reveal itself as relevant. The option for another writing, another language and another philosophy will be a kind of hospitality towards that other always to come, and not a lazy and self-complacent practice.*

Key words: *Deconstruction, writing, dialogue, logic, philosophy and literature.*

Decir literatura como un reproche es una simplificación lingüística tan excesiva, que progresivamente ha traído consigo —puede que fuese ésta la intención primitiva— una simplificación mental, la cual impide la perspectiva adecuada y lanza el reproche a un lado, muy lejos de su objetivo.

Kafka, Diarios, 4 de agosto de 1917

Introducción

En el libro IV de la *Metafísica*, Aristóteles, en su imperiosa necesidad de argumentar a favor del principio de no-contradicción, se propone imaginar un posible adversario que rechazara la preeminencia del mismo, para así inmediatamente afirmar que es

* Licenciatura en Filosofía • Universidad de Buenos Aires; sebaschun@hotmail.com

posible “establecer por refutación la imposibilidad de que la misma cosa sea y no sea, con tal de que el adversario diga algo”.¹ Una vez enunciada una proposición cuyo sentido considere único e indubitable, este adversario estaría aceptando el principio según el cual la cosa sobre la que habla no puede ser y no ser al mismo tiempo. Por lo tanto, contaría con guardar silencio como única alternativa, ya que, si decide hablar, debe decir algo con un significado único; de otra manera “*tal hombre no sería capaz de establecer un diálogo ni consigo mismo ni con ningún otro*”.² En otras palabras, Aristóteles establece en estos pasajes la ley según la cual no existe ningún camino transitable sin aceptar la lógica tradicional. Si alguien quisiera rechazarla, estaría condenado al silencio, o a un habla cercana al silencio, destinada al desvarío, a la errancia eterna, y a la soledad, signo de la imposibilidad de todo diálogo.³

En el presente trabajo intentaremos rastrear la presencia de la posición aristotélica en las críticas realizadas a la supuesta disolución de los límites entre el discurso filosófico y la literatura que habría llevado a cabo Derrida. Para ello reconstruiremos en los argumentos de Rorty, Habermas y Gadamer dos movimientos solidarios entre sí: el primero consiste en denunciar la paradoja bajo la que cae Derrida en su deconstrucción del “logocentrismo”; el segundo se encarga de señalar la imposibilidad de todo diálogo, y con éste de cualquier tipo de finalidad (utilidad para la resolución de problemas, acceso a la verdad, comprensión entre interlocutores), en lo que respecta al discurso derridiano. Luego propondremos una posible respuesta a esta crítica, haciendo hincapié en la concepción ética que subyace a la deconstrucción.

I. Derrida: escritura, huella y *différance*

En el año 1971, como parte de un congreso de filosofía realizado en Montreal cuyo tema era “la comunicación”, Derrida expuso su trabajo “Firma, acontecimiento,

¹ Aristóteles, *Metafísica*, (H. Zucchi, tr.), Buenos Aires, Debolsillo, 2004, IV, 1006^a 10-15.

² *Met.* IV, 1006^a 20-25.

³ Por supuesto que no intentamos aquí un análisis último de la argumentación aristotélica, sino que proponemos una lectura que destaque la importancia del lugar ocupado por el *diálogo* en dicha reflexión. De todas maneras, nos parece útil recordar que a lo largo del libro IV parecería Aristóteles moderar su propuesta, reconociendo finalmente la posibilidad de la presencia de un adversario que opte por el diálogo y que a la par rechace el principio de no-contradicción, aunque, como todos ya sabemos, cierra la discusión recurriendo a la existencia de un primer motor inmóvil. Vale mencionar aquí que Derrida relaciona el silencio con la temática de la alteridad, volviéndose para nosotros un anticipo del lugar al que queríamos llegar. “La ausencia, o el alejamiento, es para él [Aristóteles] sinónimo de silencio: los amigos están separados cuando no pueden hablarse [Se trata de] algo que para él va junto con la separación topológica, a saber, la imposibilidad de la alocución o del coloquio”. Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, (P. Peñalver y F. Vidarte, trads.), Madrid, Trotta, 1998, p. 250.

contexto”, donde se propone analizar la escritura entendida como medio de comunicación, valiéndose de una lectura original de los estudios de Austin, entre otros.⁴

Allí Derrida sostiene que

Toda escritura debe, pues, para ser lo que es, poder funcionar en la ausencia radical de todo destinatario empíricamente determinado en general. Y esta ausencia no es una modificación continua de la presencia, es una ruptura de presencia, la «muerte» o la posibilidad de la «muerte» del destinatario inscrita en la estructura de la marca (en este punto hago notar de paso que el valor o el efecto de trascendentalidad se liga necesariamente a la posibilidad de la escritura y de la «muerte» así analizadas).⁵

Partiendo de la iterabilidad como característica propia de toda marca, es decir, reconociendo la virtud que posee una huella de poder ser citada infinidad de veces —volviéndose así imposible determinar un contexto originario garante del sentido o la referencia de dicha marca—, Derrida critica a la tradición logocéntrica⁶ por el privilegio dado en ella a la presencia última de un sujeto que auxiliaría por detrás a su habla. Toda huella, incluido el lenguaje oral, es testamentaria, entendiendo por esto que siempre se origina en la ausencia de un destinatario, del emisor y de un contexto de la enunciación cerrado. Una vez lanzada la palabra al mundo, ya no soy su dueño, sino que la libero al fluido devenir del texto.

Ya en otro lugar, Derrida señala que la expresión “significante de significante”, que caracterizaría a la escritura en tanto suplemento del lenguaje oral, pertenece a toda huella. Siguiendo los análisis de Saussure, que atribuye el valor de un signo a su relación con los otros signos, o mejor dicho, a su diferenciación de la totalidad de los signos; Derrida afirma que el significado mismo es un significante de significante, en tanto es lo que el resto de los significados no son.⁷ De este modo llega a la noción de *différance*,⁸ entendida como estructura pre-histórica

⁴ A partir de este análisis surge una polémica con Searle, reconstruida en: Culler, J., *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, (Luis Cremades, tr.), Salamanca, Cátedra, 1984, cap. II, pte. 2.

⁵ Derrida, J., “Firma, acontecimiento, contexto”, en: *Márgenes de la filosofía*, (C. González Marín, tr.), Madrid, Cátedra, 1998, p. 357.

⁶ Derrida define al *logocentrismo* como “*metafísica de la escritura fonética*”. La historia de la metafísica ha asignado siempre al *logos* el origen de la verdad, privilegiando la relación entre voz y significado, es decir, entre *phoné* y razón, y expulsando así a la escritura del habla “plena”. Derrida, J., *De la gramatología*, (O. Del Barco y C. Ceretti, trads.), Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 7.

⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁸ “La *différance* es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado «presente», que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, [...] constituyendo el presente lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él”. Derrida, J., “La *Différance*”, en: *Márgenes de la filosofía, Op. Cit.*, p. 48.

o como archi-escritura que configura todo suelo firme sobre el que se intentaría construir un posible lenguaje. Y por esto nos dice que todo es texto, en tanto todo está atravesado por esta archi-escritura. Los significados que recubren al mundo circundante siempre están conformados por lo que no son, su fundamento es el abismo, el vacío.

Este pasado inmemorial, por su parte, es lo que permanece oculto para la metafísica de la presencia (incluyendo en ella al mismo Heidegger), pero al mismo tiempo es aquello sobre lo que no es posible hablar, ya que al nombrarlo estaríamos incorporándolo al sistema del cual es su misma condición de posibilidad. En palabras de Derrida:

Es que la archi-escritura, movimiento de la *différance*, archi-síntesis irreductible, abriendo simultáneamente en una única y misma posibilidad la temporalización, la relación con el otro y el lenguaje, no puede, en tanto condición de todo sistema lingüístico, formar parte del sistema lingüístico en sí mismo, estar situada como un objeto dentro de su campo. (Lo que no quiere decir que tenga un lugar real en *otra parte*, en *otro sitio* determinable).⁹

Por lo dicho hasta aquí, Derrida no deja de reconocer la aporía sobre la que se sitúa a la hora de deconstruir la tradición filosófica, ya que el paso más allá de ésta es siempre imposible. Si todo lenguaje es metafórico, en tanto no posee un sentido último determinable sino que él mismo se disemina, si toda huella se sustenta en otra, haciéndose imposible el remitirse al origen del sentido o la referencia, el medio utilizado para afirmar esta sentencia también lo es. Según Derrida,

[...] si se quisiera concebir y clasificar todas las posibilidades metafóricas de la filosofía, una metáfora, al menos, seguiría siendo siempre excluida, fuera del sistema: aquella, al menos, sin la cual no sería construido el concepto de metáfora, o, para sincopar toda una cadena, la metáfora de metáfora. Esta metáfora, además, permaneciendo fuera del campo que permite circunscribir, se extrae o se abstrae una vez más a ese campo, se sustrae a él pues como una metáfora menos.¹⁰

Para hablar es necesario aceptar el juego del lenguaje, su carácter metafísico, pero siempre en vistas a deconstruirlo. Ahora bien, la preexistencia de esta archi-escritura, de esta metáfora previa a toda palabra, borraría los límites entre un discurso literario y otro filosófico, siempre que tomemos en cuenta la naturaleza “ficcional” del último. Si el ser, como afirmó Nietzsche, es interpretación, no hay discurso privilegiado que lo pueda alcanzar. Sin embargo, este fondo común no quita la posibilidad de seguir manteniendo ciertas diferencias, posibilidad olvidada muchas veces por los críticos de Derrida.

⁹ Derrida, J., *De la gramatología*, Op. Cit., p. 78.

¹⁰ Derrida, J., “La mitología blanca”, en: *Márgenes de la filosofía*, Op. Cit., p. 259.

II. Rorty: la literatura como “anomalía”

Centrándose en los primeros escritos derridianos (lo que suele denominarse su período lingüístico), Rorty asegura que comparte la faceta *destructiva* de la deconstrucción, pero crítica, pasando por alto los paréntesis de las citas del apartado anterior, lo que llama su momento *constructivo*. En éste Derrida intentaría ser un filósofo trascendental que habla sobre las condiciones de posibilidad del lenguaje, en particular del discurso metafísico.¹¹ Para Rorty este lado afirmativo parecería ser problemático para alguien que se dice crítico del logocentrismo, es decir, de aquella tradición filosófica que habría colocado en el lugar del *arkhé* una presencia cuya manifestación inmediata estaría dada por el habla.¹² En palabras de Rorty:

También puede resumirse el dilema diciendo que cualquier nuevo tipo de escritura que carezca de *archai* y de telos también carecerá de *hypokeimenon*, carecerá de objeto. Así, a fortiori, no nos dirá nada sobre filosofía. O bien, si nos habla sobre filosofía, tendrá *archai*, a saber, la nueva jerga metafilosófica, en términos de la cual describimos y diagnosticamos el texto de filosofía. También tendrá un telos, que encapsule y distancie a aquel texto. [...] La literatura que no conecta con nada, que carece de objeto y de tema, que carece de una moraleja y de un contexto dialéctico, no es más que bla bla bla.¹³

En esta cita encontramos resumidos los dos movimientos de la crítica que intentamos reconstruir. La paradoja que determina la imposibilidad de salir de la metafísica implica que todo discurso, que pretenda no sustentarse en algún fundamento y acepte entonces el abismo del sin-sentido por detrás de toda huella, carece de finalidad y objeto. En otras palabras, hablaría sobre y para nada; por lo que Derrida, al borrar la distinción entre filosofía y literatura, estaría imposibilitando su propio discurso. Rorty asegura que “Derrida no puede polemizar sin convertirse él mismo en metafísico, en un postulador más del título de descubridor de un vocabulario primigenio y más profundo”.¹⁴ Si quiere hablar, Derrida debe incorporarse a la tradición logocéntrica, y de hecho es lo que sucede, aunque él no pueda reconocerlo.

En este punto, Rorty propone un contraste entre dos tipos de situaciones de conversación, aquella que se da cuando las personas concuerdan en lo que quieren y hablan sobre cómo conseguirlo, y aquella en la que todo es cuestionable, afirmando que “esta forma de establecer el contraste nos permite considerar la

¹¹ Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, (J. Vigil Rubio, tr.), Barcelona, Paidós, 1993, p. 160.

¹² La crítica a nociones como “estructura” o “condición de posibilidad” también es realizada por la filosofía analítica, junto a la denuncia del rechazo derridiano de los “*cognitive values*”. Mulligan, K., “Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology”, en: *The Cambridge Companion to Searle*, (B. Smith, ed.), Cambridge University Press, 2003, p. 261-286.

¹³ Rorty, R., *Op. Cit.*, p. 137.

¹⁴ *Ibid.*, p. 146.

presencia periódica de un momento «literario» o «poético» en muy diferentes ámbitos de la cultura [...] Es el momento en que las cosas no van bien, en que una nueva generación está insatisfecha”.¹⁵ Dicho de otro modo, para Rorty, retomando la distinción de Kuhn, existirían momentos “normales”, en los que el diálogo es posible a la hora de perseguir objetivos comunes, y momentos “anormales”, en los que la utilidad del lenguaje se ve interrumpida. Las tensiones y contradicciones inherentes al lenguaje de la filosofía o el discurso de Occidente no son entonces más que

[...] las tensiones comunes que aparecen en todos los vocabularios [...] cuando se enfrentan a una anomalía, algo para afrontar lo cual no estaban diseñados. Crear un nuevo vocabulario para hacer frente a los nuevos e inquietantes casos no es cuestión de escapar de la filosofía, o de la «estructura del pensamiento anterior» sino simplemente de reentramar nuestra red de usos lingüísticos —nuestros hábitos de responder a las marcas y ruidos con otras marcas y ruidos—.¹⁶

En consonancia con esta dicotomía, Rorty nos habla de un modelo kantiano de hacer filosofía, que sería aquel momento constructivo de perfecto funcionamiento del lenguaje, y de un modelo dialéctico, en el que la crítica y la deconstrucción se vuelven necesarias a la hora de buscar un nuevo lenguaje que permita continuar con la utilidad del mismo.

El dialéctico siempre ganará si sabe esperar con paciencia, pues con el tiempo la norma kantiana se convertirá en algo tedioso, repleto de excepciones y anomalías. Por otro lado, el kantiano elude la trivialidad y alcanza la autoidentidad y el orgullo autoconsciente sólo contraponiendo sus grandes logros a las meras palabras del dialéctico. *Él* no es un parásito decadente, sino alguien que contribuye al levantamiento imparabile y acompasador del edificio del conocimiento humano.¹⁷

Y aquí nos encontramos con la figura del *parásito*, que remite directamente al pensamiento de Derrida. Vale aclarar que es el propio Austin quien reconoce la posibilidad siempre latente de los usos *parásitos* del lenguaje, es decir, usos en que el carácter performativo deja de funcionar (por ejemplo en la literatura), y de lo que él llama *infortunios*, aquellos casos en los que no se cumplen las condiciones necesarias para el correcto funcionamiento de un acto convencional.¹⁸ Derrida parte de esta posibilidad imprevisible de una falla en la comunicación para reivindicar la “cita” como condición de posibilidad de toda huella. Lo parasitario sería así lo propio del lenguaje; la diferencia y la repetición se inscribirían de este modo en la estructura de toda huella.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 129.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 156.

¹⁷ Rorty, R., *Consecuencias del pragmatismo*, (J. M. Cloquell, tr.), Madrid, Tecnos, 1996, p. 179.

¹⁸ Austin, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, (G. Carrió y E. Rabossi, trads.), Buenos Aires, Paidós, 1982, conferencia II.

Volviendo a Rorty, tal vez pueda verse aquí un cierto privilegio del momento afirmativo de la filosofía, ligado a la consideración del lenguaje “como el uso de marcas y ruidos por parte de los seres humanos para conseguir lo que desean”.¹⁹ Por lo tanto, a pesar de otorgarle un papel al discurso literario dentro del discurso filosófico, el mismo sería fugaz, auxiliar, suplementario, pues lo que viene después del momento literario es un nuevo discurso filosófico fiel a la tradición. De ahí que afirme que “lo único que puede desplazar a un mundo intelectual es otro mundo intelectual”, señalando a la vez que el error de Derrida reside en que “identifica el «discurso de la filosofía» con todas las oposiciones binarias”,²⁰ y al querer rechazar la metafísica se ve carente de toda palabra. La lógica oposicional, la ley aristotélica, es necesaria para que haya comunicación en vistas a un objetivo determinado. Si ésta es rechazada, sólo cabe el silencio, o el sin-sentido del “bla bla bla”.

III. Habermas: la filosofía como mediadora

No muy lejos de Rorty a la hora de criticar la deconstrucción derridiana, Habermas sostiene que la autocrítica de la razón se ve envuelta en una aporía ya que debe ser realizada con los mismos medios que critica.²¹ En otras palabras, la deconstrucción de la tradición logocéntrica no puede ir más allá de ésta, ya que el lenguaje utilizado para dicha deconstrucción es necesariamente metafísico.²² En paralelo con la distinción entre momentos “normales” y “anormales” del lenguaje filosófico, Habermas afirma que Derrida intenta escapar a dicha contradicción realizativa privilegiando la retórica por sobre la lógica, es decir, convirtiendo todo texto en un texto literario. De esta manera, la disolución entre ambos géneros respondería en última instancia a dicho fin, el de deconstruir la tradición logocéntrica oponiendo una crítica desde una perspectiva literaria sobre textos con pretensiones filosóficas. Por esta razón, Derrida pretendería no caer en la paradoja antes mencionada, ya que reconocería que su propio decir es retórico. Él hace literatura, y desde allí reprocha a la filosofía el no advertir que ella misma tiene componentes literarios. Hasta aquí el primer movimiento de la crítica.

¹⁹ Rorty, R., *Op. Cit.*, p. 180.

²⁰ *Ibid.*, p. 155.

²¹ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, (M. Jiménez Redondo, tr.), Madrid, Taurus, 1989, p. 225.

²² Ya Nietzsche había señalado el carácter metafísico del lenguaje, y la imposibilidad de dar el paso más allá de la tradición. “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, (Sánchez Pascual, tr.), Madrid, Alianza, 1973, p. 55.

Según Habermas a la escritura de ficción le corresponde la función lingüística de apertura del mundo, mientras que el lenguaje “serio” posee un uso privilegiado como medio de resolución de problemas. En sus palabras:

Derrida pasa por alto el potencial de negación que la base de validez de la acción orientada al entendimiento posee; tras la capacidad de generar mundo que el lenguaje tiene, hace desaparecer la capacidad de resolver problemas que posee el lenguaje en tanto medio a través del cual los sujetos, al actuar comunicativamente, se ven implicados en relaciones con el mundo cuando se entienden entre sí sobre algo en el mundo objetivo, sobre algo de su mundo social común, o sobre algo del mundo subjetivo al que cada cual tiene un acceso privilegiado.²³

En el lenguaje cotidiano y los lenguajes especiales (ciencia, técnica, derecho, moral, etc.) los elementos retóricos están domesticados y puestos al servicio de la resolución de problemas.²⁴ La clave reside en la posibilidad existente en estos lenguajes de dialogar y llegar a un acuerdo a la hora de presentarse algún tipo de escollo a superar. Acercándose aún más a Rorty nos dice Habermas que

Mientras los juegos de lenguaje funcionen y la precomprensión constitutiva del mundo de la vida no colapse, los participantes cuentan, y a todas luces con razón, con estados del mundo que se dan por “normales” en su comunidad de lenguaje. Y para el caso en que algunas de esas convicciones de fondo se tornen problemáticas, parten además de que en principio podrían llegar a un acuerdo racionalmente motivado.²⁵

Por otro lado, la función de la filosofía es hacer llegar los contenidos de las culturas de expertos a una práctica cotidiana, pero esta tarea de mediación sólo puede realizarla entrando en contacto con medios de expresión pertenecientes a lenguajes especializados, por lo que deben valerse necesariamente de elementos retóricos. Luego, afirma Habermas, “si al pensamiento filosófico se lo exime, de acuerdo con las recomendaciones de Derrida, del deber de solucionar problemas y se asimilan sus funciones a las de la crítica literaria, no solamente pierde su seriedad sino también su productividad y alcance”.²⁶ La utilidad del lenguaje, que para Rorty consistía en permitir alcanzar objetivos deseados mediante un acuerdo entre los interlocutores, reside para Habermas en la capacidad de resolver problemas, por lo que la faceta retórica queda subordinada a dicho fin. Para el caso de la filosofía, su mediación entre esferas heterogéneas, labor de traducción más que problemática, le impone el uso de *tropos* que permitan un mayor alcance a este lenguaje a la hora de enfrentarse a discursos especializados. Si Derrida rechaza esta razón comunicativa, se condena así a la inutilidad del lenguaje literario.

²³ Habermas, J., *Op. Cit.*, p. 248.

²⁴ *Ibid.*, p. 252.

²⁵ *Ibid.*, p. 239.

²⁶ *Ibid.*, p. 252.

IV. Gadamer: la buena voluntad en el diálogo

En abril de 1981 se llevó a cabo el encuentro Gadamer-Derrida, en el que se produjo una discusión en torno al problema del diálogo y la posibilidad o imposibilidad del mismo. Luego de la primera exposición de Gadamer, el filósofo argelino realizó tres preguntas. La última dice así: “podemos preguntarnos si la condición del *Verstehen*, en lugar de ser el continuum de una «relación», como se dijo ayer tarde, no consiste, más bien, en la interrupción de la misma, en una determinada relación de interrupción, en la suspensión de toda mediación”.²⁷

Retomando el primer momento de la crítica que quisiéramos explicitar, Gadamer responde, en clara sintonía con los autores antes mencionados, que el lenguaje es diálogo y todo aquél que opte por la palabra ya está comprendido por la ley aristotélica. Por lo tanto, el diálogo no puede ser interrumpido, no puede presentar fracturas. En sus palabras: “el que abre la boca, quiere que le comprendan. [...] Derrida me dirige unas preguntas, y al hacerlo, tiene que presuponer que estoy dispuesto a comprenderle”.²⁸

En su ensayo sobre este encuentro “improbable”, Enrique de Santiago Guervós señala que buscar comprenderse en un diálogo no es, para Gadamer, sinónimo de hacer metafísica,²⁹ a lo que agrega:

Mientras que Gadamer parece esbozar una teoría general filosófica, Derrida nos presenta una técnica de lectura, una práctica o una «estrategia textual», pero una estrategia sin finalidad. Se contraponen una visión optimista de la realidad, en la medida en que siempre es posible la comprensión, el consenso y el diálogo, a una visión crítica en la que se rechaza el optimismo dialéctico ilimitado de la hermenéutica.³⁰

Aquí nuevamente encontramos, junto al rechazo de la lógica binaria entendida como el acceso a un camino silencioso y solitario, el segundo movimiento de la crítica a Derrida, según el cual ese rechazo quita toda finalidad al lenguaje. Ahora bien, Gadamer agrega que su propia concepción no presupone una verdad última a la que podría llegarse (por eso no es una metafísica), sino que cree en la posibilidad de un acuerdo que se va formando y transformando, como presupuesto para cualquier interlocutor de una conversación. Luego señala que:

²⁷ Derrida, J., “Las buenas voluntades de poder (una respuesta a Hans-Georg Gadamer)”, (G. Avanzueque, tr.), en: *Cuaderno Gris*, Madrid, (3), UAM, 1998, p. 44.

²⁸ Gadamer, H-G., “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, (trad. G. Avanzueque), en: *Cuaderno Gris*, Madrid, (3), UAM, 1998, p. 45.

²⁹ De Santiago Guervós, L.E., “Hermenéutica y deconstrucción: divergencias y coincidencias. ¿Un problema de lenguaje?”, en: *Estética y hermenéutica*, (C. Maillard y L. E. De Santiago Guervós, eds.), Málaga, Dpto. de Filosofía Universidad de Málaga, 1999, pp. 229-248.

³⁰ *Ibid.*, p. 230.

[...] no se trata de tener razón a toda costa, y rastrear, por ello, los puntos débiles del otro; antes bien, se intenta hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir se convierta en algo evidente. Es una pura constatación, y no tiene nada que ver con una «llamada», y para nada tiene que ver con la ética.³¹

De este modo, aleja su posición de una ética del tipo levinasiano, a la que volveremos más adelante, pero no por eso deja de lado la “promesa”, es decir, el carácter performativo inscripto en todo acto de habla. El diálogo es infinito, aunque debe mantenerse en el horizonte la posibilidad siempre inmediata de un acuerdo, de una mutua comprensión. Volviendo a la dicotomía entre un lenguaje con pretensiones de verdad y uno literario, Gadamer sostiene que “es preciso buscar la palabra y se puede encontrar la palabra que alcance al otro, se puede incluso aprender la lengua ajena, la del otro. Se puede emigrar al lenguaje del otro hasta alcanzar al otro. Todo esto puede hacerlo el lenguaje como lenguaje”.³² Es por esta razón que intenta una y otra vez introducir a Derrida en un diálogo, aunque este último rechace cada vez la invitación. Así, el filósofo alemán termina reconociendo la posibilidad de un lenguaje que escape a la buena voluntad que persigue un consenso, pero a la vez le quita todo valor: “es cierto que el nexo que se crea en forma de lenguaje para entenderse está entretejido sustancialmente de cháchara, que es la apariencia del hablar y hace de la conversación un intercambio de palabras vacías”.³³

Cháchara, bla bla bla, parasitismo, anormalidad o retórica; cualquiera de estas figuras remiten a la inutilidad de determinado discurso, aunque al mismo tiempo permiten vislumbrar toda su fortaleza.

V. Literatura y política

Las objeciones y críticas brevemente esbozadas en los apartados anteriores parten de un supuesto: el de la disolución de la frontera entre filosofía y literatura. A esto Derrida responde:

[...] jamás traté de confundir literatura y filosofía o de reducir la filosofía a la literatura [...] la literatura es en principio el derecho a decir algo, y es para gran beneficio de la literatura que sea una operación a la vez política, democrática y *filosófica*, en la medida en que la literatura permite formular preguntas que frecuentemente se reprimen en un contexto filosófico. Naturalmente, esta ficcionalidad literaria puede, en el mismo momento, hacer responsable a uno [...]

³¹ Gadamer, H-G., “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, *Op. Cit.*, p. 45.

³² Gadamer, H-G., “Destrucción y deconstrucción”, en: *Verdad y método II*, (A. Aparicio y R. de Agapito, trads.), Salamanca, Sígueme, 1985, p. 351.

³³ *Ibid.*, p. 351.

y hacerlo irresponsable [...] En esta responsabilidad de decir algo en literatura, hay una experiencia política como la de saber quién es responsable, por qué y ante quién.³⁴

De esta manera, Derrida desplaza el campo de la discusión del teórico al ético-político. La literatura se convierte así en un discurso privilegiado, ligado directamente a la democracia por venir,³⁵ y también a una ética de la alteridad radical. Nuestra tesis es que la escritura derridiana, en oposición a las ideas de consenso, comprensión o acuerdo con vistas a algún fin, está directamente ligada al “habla” levinasiana y su reformulación en la “escritura” de Blanchot. En pocas palabras, para Lévinas en mi relación con el Otro tengo dos posibilidades, la violencia o el habla. La primera, cuya máxima expresión es el dar muerte al otro, lleva en sí misma la marca de su imposibilidad, ya que en el preciso momento en que me creo un poder sobre el Otro, éste ya se escapa en la noche infinita de la muerte, sentenciando ante mi impotencia la primacía de un mandato: no matarás.³⁶ Por el lado del lenguaje, en este medio de expresión la presencia del Otro en tanto rostro pone en tela juicio mi propia libertad, haciendo que la violencia, aunque no sea suprimida, sí al menos pueda ser diferida infinitamente, dejando siempre latente la posibilidad del mal, y volviéndonos así responsables.³⁷ Dicho de otro modo, en el habla, en tanto relación con lo Otro donde los términos de la misma permanecen absolutos, se originan la significación y la expresión, dadas a partir de la presencia del Otro como sustento de sus palabras, rostro vulnerable cuya fragilidad se vuelve garante de la no-profanación del sentido.³⁸ Por su parte, Blanchot critica el privilegio que Lévinas le otorga al hombre que está hablando de poder auxiliar a su habla, ya que éste pertenecería así igualmente al Otro y al Ego, volviéndolos iguales, reduciéndolos bajo el concepto “subjetividad”. De esta manera, esa “asimetría metafísica”, esa curvatura del espacio que separa al otro, en tanto

³⁴ Derrida, J., “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”, (M. Mayer y I. M. Pousadela, trads.), en: *Desconstrucción y pragmatismo*, (C. Mouffe, comp.), Buenos Aires, Paidós, 1998, pp. 155-156.

³⁵ Para un análisis de esta noción véase Jacques Derrida, *El otro cabo. La democracia para otro día*, (P. Peñalver, tr.), Barcelona, Serbal, 1992.

³⁶ Lévinas, E., “¿Es fundamental la ontología?”, en: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, (J. L. Pardo, tr.), Valencia, Pre-textos, 2001, pp. 13-23.

³⁷ Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, (D. E. Guillot, tr.), Salamanca, Sígueme, 1977, p. 59.

³⁸ *Ibid.*, p. 92.

trascendencia absoluta, de mí, se vería traicionada.³⁹ Por lo tanto, reemplaza el habla por la escritura, la cual en tanto condición de toda relación no-violenta con el otro, tendrá consigo la marca de la muerte del autor, abriendo así la posibilidad de la llegada del otro. Al borrarse el lugar del sujeto, la voluntad de dominio propia de éste queda sin efecto. Por esto Blanchot sostiene en su trabajo *El diálogo inconcluso* que:

[Pero al mismo tiempo hay dos hablas,] una, habla de poder, de enfrentamiento, de oposición, de negación, a fin de reducir cualquier opuesto y para que se afirme la verdad en su conjunto como igualdad silenciosa. Otra, habla fuera de la oposición, fuera de la negación y sólo afirmando, pero también fuera de la afirmación, porque no dice nada más que la distancia infinita de lo Otro y la exigencia infinita que es el otro en su presencia, eso que escapa a todo poder de negar y afirmar.⁴⁰

Esa primera forma de relacionarnos con el otro consiste en un diálogo que busca una comprensión o consenso, ya sean reales o ideales, modelo dialéctico que se correspondería a la violencia que domina toda la tradición metafísica. Por otro lado, el lenguaje entendido como escritura es para Blanchot una forma de acceso a lo oscuro en su propia oscuridad, donde ya no hay una voluntad de dominio, una violencia, sino una girar en torno al Otro para, en este girar, destacar el centro incógnito eternamente oculto a la visión iluminadora.⁴¹

Volviendo a nuestro análisis, recordamos que Rorty critica a Derrida el ser un ironista privado. En palabras de Critchley:

[...] lo privado es definido por Rorty como aquello vinculado a «proyectos idiosincráticos de autosuperación», a la autocreación y la búsqueda de la autonomía. Lo público se caracteriza por estar comprometido con aquellas actividades «que tienen que ver con el sufrimiento de otros seres humanos», con el intento de minimizar la crueldad y trabajar por la justicia social.⁴²

Según esta distinción, Derrida se vería reducido a un ámbito cerrado donde el discurso se vuelve irrelevante con relación al mundo exterior. Sin embargo, en otro lugar Rorty afirma que para sus propósitos:

[...] el lugar importante en el que hay que trazar la divisoria no es entre la filosofía y la no filosofía, sino más bien entre los temas que sabemos cómo argumentar y los que no. Es la divisoria entre el intento de ser objetivo —de

³⁹ Blanchot, M., *El diálogo inconcluso*, (P. de Place, tr.), Caracas, Monte Ávila, 1970, p. 108.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁴¹ *Ibid.*, p. 67.

⁴² Critchley, S., “Derrida: ¿ironista privado o liberal público?”, en: *Desconstrucción y pragmatismo*, *Op. Cit.*, p. 50.

obtener un consenso sobre lo que hemos de creer— y la disposición a abandonar el consenso en la esperanza de la transfiguración.⁴³

Por lo tanto, parecería vislumbrarse cierta fuerza otorgada a la literatura como modificadora, mientras que el ámbito de los argumentos estaría conformado por luchas para imponer una perspectiva sobre las demás.

Por el lado de Habermas leemos que “sometidos en la práctica comunicativa cotidiana a la necesidad de decidir, los participantes se ven remitidos a un acuerdo que coordina la acción”.⁴⁴ De esta manera, este pensador estaría optando por uno de los dos tipos de habla, una que mantenga en vistas una decisión⁴⁵ y que promueva un consenso, que en última instancia siempre implicará una violencia puesta en juego.

En Gadamer esta caracterización del discurso como atravesado por relaciones de poder se ve aún más clara:

[...] hay una experiencia en el diálogo de personas que hablan dos idiomas distintos, pero pueden entenderse medianamente: sobre esta base no se puede sostener una conversación, sino que se libra en realidad una larga lucha hasta que ambos terminan hablando una de las dos lenguas, aunque uno de ellos bastante mal. [...] No se da sólo entre hablantes de distintos idiomas, sino igualmente en la adaptación recíproca de las partes en cada conversación sostenida en la misma lengua. Sólo la respuesta real o posible hace que una palabra sea tal.⁴⁶

Ahora bien, en algunos pasajes⁴⁷ Derrida señala la inevitabilidad de la violencia inscripta en la archi-escritura, sin embargo, en su propia letra propone un más allá siempre por venir. Encuentra en la deconstrucción una forma de relación social que escapa al poder, a la voluntad de dominio moderna, ya que es una labor an-árquica. La deconstrucción, fiel al espíritu de Lévinas, no impone un sentido último y verdadero, sino que lo abre, lo disemina, esforzándose por no ejercer ningún tipo de violencia sobre el otro. De aquí que Derrida afirme que:

[...] no hay deconstrucción sin democracia, no hay democracia sin deconstrucción.
[...] La democracia es el autos de la auto-delimitación deconstruccionista. De-limitación

⁴³ Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, *Op. Cit.*, p. 173.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 240.

⁴⁵ El concepto de “decisión”, que nos remite al pensador Carl Schmitt, tiene una carga ético-política fundamental, pero lamentablemente no podrá ser abordado en el presente análisis.

⁴⁶ Gadamer, H-G., “Destrucción y deconstrucción”, en: *Verdad y método II*, *Op. Cit.*, pp. 351-352.

⁴⁷ Por ejemplo en: Derrida, J., “Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)”, en: *La escritura y la diferencia*, (P. Peñalver, tr.), Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210.

no sólo en nombre de una idea regulativa y de una perfectibilidad indefinida, sino cada vez en la urgencia singular de un aquí y ahora.⁴⁸

A modo de conclusión, recordamos que partiendo de las críticas realizadas a Derrida llegamos a una posible respuesta que pone en jaque las posiciones de sus detractores. Expresiones como *consenso*, *lucha*, *acuerdo* y *fin* parecen ser muy problemáticas una vez elevadas al ámbito de lo ético-político, ya que la voz que se impone parece desde siempre silenciar a aquellos que carecen del derecho a la palabra. Por estos tal vez hable Derrida, y también la literatura:

La traducibilidad garantizada, la homogeneidad dada, la coherencia sistemática *absolutas* es lo que hace seguramente (ciertamente, *a priori* y no probablemente) que la inyunción, la herencia y el porvenir, en una palabra, lo otro, sean *imposibles*. Es preciso *la desconexión, la interrupción, lo heterogéneo, al menos si hay algún es preciso, si es preciso dar una oportunidad a algún es preciso, aunque sea más allá del deber. [...] dondequiera que entre en juego la deconstrucción, se trataría de ligar una afirmación (sobre todo política), si la hay, a la experiencia de lo imposible, que no puede ser sino una experiencia radical del puede ser, del «tal vez».*⁴⁹

Bibliografía

- Austin, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras*, (G. Carrió y E. Rabossi, trads.), Buenos Aires, Paidós, 1982.
- Blanchot, M., *El diálogo inconcluso*, (P. de Place, tr.), Caracas, Monte Ávila, 1970.
- Critchley, S., “Metaphysics in the Dark: A Response to Richard Rorty and Ernesto Laclau”, en: *Political Theory*, 26, (6), Dic. 1998, pp. 803-817.
- Culler, J., *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, (L. Cremades, tr.), Salamanca, Cátedra, 1984, cap. II.
- Derrida, J., *De la gramatología*, (O. Del Barco y C. Ceretti, trads.), Buenos Aires., Siglo XXI, 1971.
- _____, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, (P. Peñalver, tr.), Barcelona, Serbal, 1992.
- _____, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, (P. Peñalver y F. Vidarte, trads.), Madrid, Trotta, 1998.
- _____, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, (J. M. Alarcón y C. de Peretti, trads.), Madrid, Trotta, 1995.
- _____, *Márgenes de la filosofía*, (C. González Marín, tr.), Madrid, Cátedra, 1998.
- _____, *La escritura y la diferencia*, (P. Peñalver, tr.), Barcelona, Anthropos, 1989.

⁴⁸ Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, *Op. Cit.*, p. 128.

⁴⁹ Derrida, J., *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, (J. M. Alarcón y C. de Peretti, trads.), Madrid, Trotta, 1995, p. 48.

- _____, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, (P. Peñalver, tr.), Barcelona, Paidós, 1989.
- _____, “Las buenas voluntades de poder (una respuesta a Hans-Georg Gadamer)”, (G. Avanzueque, tr.), en: *Cuaderno Gris*, Madrid, (3), UAM, 1998, pp. 43-44.
- _____, “Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger)”, (G. Avanzueque, tr.), en: *Cuaderno Gris*, Madrid, (3), UAM, 1998, pp. 49-64.
- _____, *Schibboleth. Para Paul Celan*, (J. Pérez de Tudela, tr.), Madrid, Arena Libros, 2002.
- De Peretti, C., “La violencia del discurso metafísico”, en: *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 23-68.
- De Santiago Guervós, L. E., “Hermenéutica y deconstrucción: divergencias y coincidencias. ¿Un problema de lenguaje?”, en: *Estética y hermenéutica*, (C. Maillard y L. E. de Santiago Guervós, eds.), Málaga, Dpto. de Filosofía Universidad de Málaga, 1999, pp. 229-248.
- Gadamer, H-G., “Destrucción y deconstrucción”, en: *Verdad y método II*, (A. Aparicio y R. de Agapito, trads.), Salamanca, Sígueme, 1985, pp. 349-359.
- _____, “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, (G. Avanzueque, tr.), en: *Cuaderno Gris*, Madrid, (3), UAM, 1998, pp. 45-48.
- Habermas, J., “¿Filosofía y ciencia como literatura?”, en: *Pensamiento posmetafísico*, (M. Jiménez Redondo, tr.), Madrid, Taurus, 1990, pp. 240-260.
- _____, *El discurso filosófico de la modernidad*, (M. Jiménez Redondo, tr.), cap. 7, Madrid, Taurus, 1989.
- Lévinas, E., *El Tiempo y el otro*, (J. L. Pardo Torío, tr.), Barcelona, Paidós, 1993.
- _____, “¿Es fundamental la ontología?”, en: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, (J. L. Pardo, tr.), Valencia, Pre-textos, 2001, pp.13-23.
- _____, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, (D. E. Guillot, tr.), Salamanca, Sígueme, 1977.
- _____, *Humanismo del otro hombre*, (Daniel E. Guillot, tr.), México, Siglo XXI, 1974.
- _____, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, (Antonio Pintor-Ramos, tr.), Salamanca, Sígueme, 1987.
- _____, “Morir por...”, en: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, (J. L. Pardo, tr.), Valencia, Pre-Textos, 2001, pp. 229-240.
- Mouffe, C., (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, (M. Mayer y I. M. Pousadela, tr.), Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Mulligan, K., “Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology”, en: *The Cambridge Companion to Searle*, (B. Smith, ed.), Cambridge University Press, 2003, pp. 261-286.
- Peñalver, M., “Gadamer-Derrida; de la recolección a la diseminación de la verdad”, en: *Er, revista de filosofía*, Sevilla, (3), Montesinos, Mayo 1986, pp. 7-20.
- Rorty, R., *Consecuencias del pragmatismo*, (J. M. Cloquell, tr.), Madrid, Tecnos, 1996, pp. 159-216.
- _____, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, (J. V. Rubio, tr.), Barcelona, Paidós, 1993, pp. 125-200.