

PENSAR-TEMER. LA DECONSTRUCCIÓN COMO CRÍTICA A LA METAFÍSICA Y A LA ONTOLOGÍA Y COMO AFIRMACIÓN DE LA ESPECTRALIDAD CONSTITUTIVA DEL PENSAMIENTO

Think-dread. Deconstruction as a critique of metaphysics and ontology as an affirmation of the constitutive spectrality of thought

1

Rafael Haddock-Lobo
Universidad Federal de Río de Janeiro
outramente@yahoo.com

Resumen: El presente artículo recorre la tradición filosófica para responder una pregunta fundamental: ¿por qué hacemos filosofía? La respuesta tendrá que ver con ubicar el espanto ante el mundo, ante lo real, en el comienzo del filosofar y en advertir cómo la tradición filosófica ha intentado desespantar ese espanto. Será la literatura de Clarice Lispector la que nos ofrezca, en primer lugar, un espacio para pensar lo elusivo, inasible, siempre cambiante, como característica de “lo que es” y también la filosofía de Jacques Derrida, entendida primero como una tarea ética y gramatológica, una ciencia de la huella, y luego como fantología, cuestión política que sostiene la condición espectral de nuestro pensamiento ante el mundo.

Palabras clave: **espanto/ Heidegger/ huella/ espectro/ pensamiento**

Abstract: This article traces the philosophical tradition to answer a fundamental question: why do we do philosophy? The answer will have to do with placing amazement before the world, before the real, in the beginning of philosophizing and to notice how the philosophical tradition has tried to dismay that astonishment. It will be the literature of Clarice Lispector that offers us, in the first place, a space to think about the elusive, ungraspable, always changing, as a characteristic of “what is” and also the philosophy of Jacques Derrida, understood first as an ethical and gramatological task, a trace science, and then as fanthology, a political question that sustains the spectral condition of our thinking before the world.

Keywords: **amazement/ Heidegger/ trace/ spectre/ thought**

1. Este texto fue presentado originalmente en abril de 2017, en el seminario “La huella, el espectro y la alteridad absoluta en Derrida”, dictado para el Primer Ciclo del Curso de Filosofía de la Universidad de Coimbra.

“Te digo: estoy tratando de captar la cuarta dimensión del instante -ya, que de tan fugitivo ya no existe porque se ha convertido en un nuevo instante- ya que ahora tampoco existe. Quiero apoderarme del *es* de la cosa. Esos instantes que transcurren en el aire que respiro, como fuegos artificiales estallan mudos en el espacio. Quiero poseer los átomos del tiempo. Y quiero capturar el presente que, por su propia naturaleza me está prohibido; el presente se me escapa, la actualidad huye, la actualidad soy yo siempre en presente.”²

El epígrafe, que resonará a lo largo de estas páginas, se refiere -en primer lugar- a un cierto deseo que el filósofo encarna de manera ejemplar pero que puede entenderse como el deseo de todo aquel que adopta una posición reflexiva -es decir, *especular*- ante el mundo, o quizás, ante aquello que convencionalmente llamamos “real”: aquí, en este pasaje tomado como epígrafe, la pintora narradora de *Agua Viva*; aunque ciertamente también la escritora Clarice Lispector, había expresado de manera singular este deseo de *comprender* (subrayando aquí que *comprender* mantiene un parentesco con aprender, pero también con el aprehender, prender, aprehender -por lo tanto- aquello que se nos aparece como otro, yo diría aquí, *absolutamente otro*). Sin embargo -y esto lo tengo que dejar en suspenso por ahora- la pintora, la escritora, de manera diferente que el filósofo (y aunque los artículos masculinos y femeninos no son aquí mera coincidencia, no habrá tiempo para discutir la necesaria *des-articulación*³), sabe que esa relación de deseo de aprehensión y comprensión estaría, desde siempre, condenada al fracaso porque esta relación con lo “real” (entre comillas, y si lo real se encuentra entre comillas ¿puede incluso llamarse realidad?), tal relación sería siempre con algo que, en su estructura, *siempre escapa*.

Pero el filósofo no lo hace: cree que su estructura de comprensión es absolutamente capaz de tratar con esta realidad que en su estructura más íntima es absolutamente esquiva. Y antes de intentar esbozar esta posición filosófica clásica ante lo real, podría tomar, entonces, para adelantar que no pretendo atenerme a una distinción según la cual por un lado está el filósofo y por otro el artista; dos frases maestras de la filosofía contemporánea que ejemplificarían también estas dos posiciones en el mundo: la primera -de

2. C. Lispector, *Agua viva*, trad. E Losada, Madrid, Siruela, 2016, p.11.

3. “Dejemos flotar el élitro entre masculino y femenino. Nuestra lengua nos asegura el goce, con tal de que no se articule”, J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Pretextos, Valencia, 1981. Sobre este tema también remito a la noción de “púa”, tal como aparece en la *Gramatología* y cuyo análisis realizado en mi *Derrida y el laberinto de inscripciones*, Porto Alegre, Zouk, 2008.

Edmund Husserl- dice que “es necesario volver a las cosas por sí mismas”⁴; la otra -de Jacques Derrida- dice que “siempre se escapa lo mismo”⁵.

El repliegue para delinear una prótesis de comienzo a esta discusión, retomando lo que sería el “origen” (marcando las comillas en el término origen, porque el pensamiento del origen, como veremos, también forma parte de esta economía de la aprehensión del pensamiento occidental), de esta posición clásica de la filosofía en nuestra “mitología blanca”⁶).

1. Del asombro a la metafísica

En su *Teeteto*, Platón afirma que la filosofía comienza con el espanto⁷. *Tó thaumazein* es el término utilizado por Sócrates para referirse a la admiración del joven Teeteto por el mundo, el maravillarse, la perplejidad, que sin embargo es, al mismo tiempo, deslumbramiento y desesperación, angustia y excitación, en una palabra: *temblor* - y la etimología del término con el que más nos encontramos en nuestras aulas de introducción a la filosofía, de hecho, quiere decir eso: espantar viene de *expaventare*, de *ex* (fuera) y *pavere* (que viene de pavor: literalmente, temblar de miedo), es decir, cuando lo que nos rodea, el “exterior” hace temblar al “interior”, cuando nuestra razón zozobra, por lo tanto, frente a lo que está ante nosotros: la alteridad radical e indecible. No es casualidad que la tarea mayéutica de Sócrates sea la de detectar esa ansiedad angustiada en el alma de los jóvenes, que, como el dolor del parto, necesitan ayuda para nacer⁸. Más adelante, Aristóteles también se referirá a este mismo sentimiento con respecto al mundo como

4. E. Husserl, *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, trad. U. Zilles, Porto Alegre, Edupers, 1996.

5. J. Derrida, *A voz e o fenómeno*, trad. Lucy Magalhaes, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.

6. Derrida definirá tal “mitología blanca” en el artículo homónimo de *Márgenes de la filosofía*: “La metafísica -mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, indoeuropea, su *logos*, esto es, el *mythos* de su idioma, por la forma universal de lo que debe, con todo, querer designar por Razón”. Cfr. J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, trad. cit., p. 253).

7. El término que usa el autor aquí es “espanto” que podría traducirse como “asombro”, utilizando la fórmula con la que tradicionalmente se explica en español el origen de la filosofía. Sin embargo, mantener el término usado en el original portugués “espanto”, aprovechando su equivalente en español, nos permite mostrar -mucho mejor que con el término “asombro”- que el espanto, el espectro, está en el comienzo mismo del filosofar, tal como sostiene este trabajo. (N de la T.)

8. “Teeteto: Por los dioses, Sócrates, me causa gran admiración[espanto] lo que todo esto pueda ser, y con sólo considerarlo, llego a tener vértigo”. Y Sócrates responde: “Ya veo, amigo mío, que Teodoro no juzgó mal tu naturaleza, porque la admiración[espanto] es la verdadera característica del filósofo. La filosofía no tiene otro origen”. Cfr. Platón, *Teeteto*, trad. C. A. Nunes, Belén, Editora de UFPA, 2001, 155d.

aquello que provoca el acto de filosofar, y dirá en su *Metafísica* que “el principio de todas las ciencias es el espanto de que las cosas sean lo que son”⁹. Por lo tanto, parece seguro y consensual afirmar que *la filosofía nace del espanto*. En otras palabras, el espanto por lo que no sabemos es lo que nos hace pensar. En otras palabras todavía, pensar es *estar ante* lo inefable, a lo innumerable, a lo que no conocemos *en absoluto*.

Sin embargo, la posición que surge en el mismo momento del comienzo del pensar ¿no parece paradójica en relación con aquello mismo que la provoca? Creo que tenemos la respuesta en el mismo Aristóteles, cuando dice que “la Metafísica es la filosofía primera” y que consiste en la “ciencia que define al ente en tanto ente” o incluso, “la ciencia que define a las esencias”¹⁰. ¿Qué puede significar esto para nosotros aquí? Que, para el filósofo estagirita, la filosofía nace del espanto de que las cosas sean lo que son y, al mismo tiempo, la metafísica, la tarea filosófica a emprender en primer lugar, como él mismo supone, debe definir inmediatamente lo que las cosas mismas son, decir lo que son en sí mismas. Esta parece ser la paradoja que habita el corazón de la filosofía desde su nacimiento: espantarse y no soportar el mismo espanto que la causa, motiva e inaugura y que es, en última instancia, el motor mismo del propio filosofar. Dicho de otro modo: la filosofía nace del espanto y en lugar de espantar y permanecer espantada pretende espantar al espanto, es decir, desespantar al mundo y desespantarse a sí misma. Esto parece haber sido lo que algunos filósofos contemporáneos vieron como el gran problema de la tarea filosófica y, por eso, han tratado de repensar este motivo originario de la filosofía, para hacer justicia a su propio espanto y darle a la filosofía el coraje de *permanecer* delante del espanto, es decir, dejarse habitar por él y, en lugar de convertirse en su antídoto, espantarse, convertirse en lo que causa espanto a quienes se ponen a pensar, haciendo resonar el *thauma*. Este parece haber sido el gran lema de filósofos como Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger y Derrida,

9. “En efecto, fue por la admiración que los hombres comenzaron a filosofar tanto al principio como ahora” Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Libro A, 982b, trad. H. Zucchi, Buenos Aires, Las cuarenta, 2015. En las traducciones al español el término que se utiliza usualmente es “asombro” y no “espanto”, pero elegimos mantener el término “espanto” de la traducción del portugués, para sostener el sentido que el término tiene en todo el texto. (N de la T.)

10. En el libro Γ de la *Metafísica*, Aristóteles se refiere a la ciencia que estudia “el ente en cuanto tal”: “Hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente y las determinaciones que por sí le pertenecen. Esa ciencia no se identifica con ninguna de las llamadas ciencias particulares, pues ninguna considera en su universalidad al ente en cuanto ente, sino que después de haber deslindado alguna porción de él, estudia lo que le pertenece accidentalmente por sí a esa cosa, tal como ocurre con las ciencias matemáticas”. La confusión entre los términos “ente” y “ser” será abordada, justamente, en el próximo tópico, siendo esa la principal crítica de Heidegger contra la metafísica griega. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, trad. cit., p.239. 1003a 21-26.

cada uno a su manera, tratando de ponerse ante este espanto de un modo diferente al de la tradición filosófica.

2. De la metafísica a la ontología

En *Ser y Tiempo*, Martin Heidegger se pone ante este dilema que vieron los filósofos griegos y pretende enfrentar una *gigantomáquia* tal, que sus antecesores no habían tenido la fuerza de encarar. Sostiene su argumento a partir de la indicación de que en Platón y Aristóteles habría un gran error primordial: la confusión entre los entes y el ser. Explico: la pregunta original de la filosofía griega “*ti to on*” (“¿qué es el ser?”) nunca fue apropiadamente respondida, ya que nunca fue apropiadamente formulada. Cuando se preguntan “¿qué es el ser?”, es decir, al ver que la ontología o el pensamiento del ser es la primera pregunta de la filosofía, responden “qué son los entes”, es decir, con la metafísica o ciencia que define a los entes. Es en este sentido que, para Heidegger, el pensamiento del ser fue sustituido a lo largo de la historia de la filosofía por la ciencia de los entes, la Metafísica en lugar de la Ontología, y con esto, la pregunta “¿qué es el ser?”¹¹ nunca fue, de hecho, respondida, permaneciendo olvidada detrás de la reconfortante metafísica que siempre responde no “cuál es el modo de ser de todo lo que es” sino apenas “lo que es esto o aquello”.

Si esto parece acertado en relación con la filosofía griega, especialmente en relación con las metafísicas de Platón y Aristóteles, también puede entenderse fácilmente en relación con la filosofía medieval, cuando la “cuestión del ser” se responde tomando un ente entre otros, Dios, como fuente y origen de todas las demás entidades: la metafísica se convierte en teología. La situación no parece mejorar, a los ojos de Heidegger, con la modernidad filosófica: la metafísica, en ese momento, se convierte en epistemología: y tal vez ese sea ese el momento en que el motivo del espanto necesitó ser evitado y eliminado a toda costa. En nombre de la ciencia rigurosa, las cuestiones de método y las teorías del conocimiento exigen de la filosofía la tarea de organizar, clasificar, analizar lo real que se traduciría perfectamente en lenguaje matemático.

Para Heidegger, entonces, para hacer justicia al espanto inaugural del pensamiento, la metafísica ya no puede ser colocada como filosofía primera, y tal tarea urgente debe ser concedida a lo que él propone como Ontología fundamental: pensar el ser antes que el ente, es decir, pensar como el fundamento de todo lo que es (el ente) el hecho no tan simple de que todo es. Todas las cosas que son, son. Y esto es, para Heidegger, no un hecho simplemente sino *el* hecho a ser seriamente pensado. Es decir, cierto asom-

11. M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, trad. M. de Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes, 1995.

bro ante el hecho de que todo lo que puedo decir “esto es” (los animales, los pensamientos, los hombres, los dioses y todo lo que se puede pensar) tiene “algo” en común, aunque esto no puede configurarse como una simple característica, ya que consiste sólo en el hecho de que todos son. Él lo ejemplifica de una manera muy sencilla: “Todo el mundo comprende: ‘el cielo es azul’, ‘yo soy feliz’, etc. Pero esta comprensión común sólo muestra la incompreensión” con respecto a la aparentemente simple banalidad del modo de ser de todo ente. Todo el mundo sabe lo que significan “cielo” y “azul”, pero si les pregunto a cualquiera de ustedes qué significa este “es” que se expresa gramaticalmente en el verbo “ser”, estoy seguro de que ninguno de ustedes sabría cómo responderme satisfactoriamente (incluso porque yo mismo no lo sabría), sin que caigamos en una expresión metafísica que implique esencia, sustancia o cualquier otra referencia a entes¹². Para Heidegger, “lo que es” se convierte así en la cuestión fundamental de la filosofía y ya no en “lo que es esto o aquello”; y esto se extiende a lo largo de toda la obra del filósofo alemán. Pero, ¿hasta qué punto seguiría existiendo en Heidegger una posición paradójica frente al espanto, ya que es él quien pretende señalar el espanto más originario: el espanto de los espantos?

Creo que una de las maneras de entender la relación de Heidegger con la tradición metafísica es trazando un paralelismo entre su pensamiento y la superación de la sentencia de Tales, tal como es entendida por Anaximandro. Para Tales de Mileto “el agua es el origen de todas las cosas”¹³, es decir,

12. *Ibid*, p.29.

13. Cito a Nietzsche en su análisis de la sentencia de Tales: “La filosofía griega parece comenzar con una idea absurda, con la proposición: el agua es el origen y la madre de todas las cosas. ¿Es necesario detenerse y tomárselo en serio? Sí, y por tres razones: en primer lugar, porque esta proposición dice algo sobre el origen de las cosas; en segundo lugar, porque no tiene imagen y fabulación; y, finalmente, en tercer lugar, porque en ella, aunque sólo sea en estado de crisálida, se contiene el pensamiento: ‘Todo es uno’”. Cfr. F. Nietzsche, *A filosofía na idade trágica dos gregos*, Lisboa, Edicoes 70, 1995, p. 09. Sobre Tales, también leemos en Aristóteles: “La mayoría de los primeros filósofos consideraban como los únicos principios de todas las cosas los de la naturaleza de la materia. Aquello de lo cual todos los seres son constituidos, y de lo cual son primero generados y en lo cual son finalmente disueltos, mientras que la sustancia subsiste cambiando solamente los afectos, tal es, para ellos, el elemento (*stokheion*), tal es el principio de los seres; y por esta razón ellos piensan que nada es generado o destruido, como si tal naturaleza siempre subsistiera[...] Porque debe haber algún tipo de naturaleza, o más de una, a partir de la cual se engendren las otras cosas, pero permaneciendo la misma. En cuanto al número y la naturaleza de estos principios, no todos dicen lo mismo. Tales, el fundador de tal filosofía, dice que es agua[el principio] (es por esta razón también que él declaró que la tierra está sobre el agua), condujo indudablemente a esta concepción al ver que el alimento de todas las cosas es húmedo, y que el mismo calor de él procede y vive de él (ahora, eso de lo cual las cosas vienen es, para todos, su principio). Por tal observación adoptó esta concepción, y por el hecho de que las semillas de todas las cosas tienen la naturaleza húmeda; y el agua es el principio de la naturaleza para las cosas húmedas. Cfr., Aristóteles, *Metafísica*, trad. cit., Libro I, 3. 983 b 6.

todos los seres, o todo lo que es, tienen en común un origen, un principio, un fundamento (*arché*), siendo este principio el “agua”. Además de la física pre-socrática, que debatirá la cuestión *peri physeos*¹⁴, en torno a la física, como dice Aristóteles, es decir, que tratará de responder con la física griega cuál sería este elemento originario, el fuego, el aire o la tierra; el sucesor de Tales en la Escuela Jónica, Anaximandro de Mileto, hará la pregunta de otra manera. Para Anaximandro, si todo aquello que es posee -y necesita poseer- un fundamento único, ese fundamento no puede ser en sí mismo un ente entre otros entes. En otras palabras, el filósofo se pregunta: ¿Cómo puede una cosa, que no es más que una cosa entre otras cosas, ser el origen y fundamento de todas las demás? Por eso, para el sucesor de Tales, “el principio de los entes es lo ilimitado”. Al postular la *arché* como *ápeiron*, Anaximandro afirma que lo que da sentido a “todo lo que es” es de otro orden, y el término que utiliza no significa nada más que lo ilimitado, lo sin contorno, por lo tanto, lo infinito y lo indeterminable. Otra manera de decir, como Heidegger, que de ello no podemos afirmar que siga la lógica de “s es p”.

Postulaciones magistrales, las de Anaximandro y Heidegger: porque ambas sacuden la certeza de que todo lo que existe puede expresarse bajo esta fórmula metafísica de la determinación de las esencias, que todo puede expresarse bajo la lógica de los entes y que todo, por tanto, sería precisamente determinable y, más aún, conceptualizable. Abren, ambos, espacio para el secreto, para el misterio, al mostrar los límites del conocimiento filosófico en su tarea de explicar el mundo a su alrededor. Pero algo todavía no parece hacer justicia a ese *instante-ya* que siempre se nos escapa y que tomamos por epígrafe.

El Ser, en Heidegger, aun no siendo “algo”, es decir, aun no estando él mismo expresado bajo la economía de las entidades, mantiene un parentesco inseparable con la postura filosófica de sus predecesores: es él, el Ser, el que *da sentido* a todo lo que pertenece a la lógica de la que escapa, siendo él mismo, como antes la Verdad o Dios, el organizador de toda la cadena discursiva que se ordena para explicar lo existente. En otras palabras, aunque se ponga “fuera” de la cadena de entidades, sigue siendo lo que, poderosa o violentamente, y sólo él quien da sentido a todo- a esto Derrida lo llamará en *De la Gramatología* “significado trascendental”¹⁵.

14. El término es usado por Aristóteles en su *Metafísica* para diferenciar a los primeros filósofos, que serían naturalistas o filósofos de la naturaleza (es decir, pensaban en torno -*peri*- de la física) de su propuesta de pensar más allá -*meta*- de la física.

15. Derrida explica en *Posiciones* esta estructura de discurso como la existencia de un significado que no remitiría a ningún significante y que, por lo tanto, se coloca como “fuera” del juego de los significantes. Cfr. J. Derrida, *Gramatología*, trad. R. Janine Ribeiro e M. Chnaiderman, Sao Paulo, Perspectiva, 1999, p.16. Para Derrida, esa sería la raíz metafísico-

Esta característica es exactamente la que Heidegger comparte con la metafísica y la teología y que deja a su pensamiento su pensamiento aún preso de aquello con lo que pretende romper: cualquier pensamiento que no le haga justicia, es decir, que se dedique de una manera primera y auténtica a la cuestión del Ser, será considerado menor; cualquier tema que no sea propio y sólo ontológico no será considerado “digno de ser pensado”¹⁶ como, por ejemplo, la degradación que el filósofo le asigna a las cuestiones éticas. En resumen: si Heidegger, por un lado, se distingue de la tradición por haber visto que la metafísica no radicaliza el elemento propio del pensar, por otro lado, todavía pretende ver en lo real un principio dador de sentido que, en última instancia, organizaría lo real. Y sabemos que, además del dualismo y la oposición, la jerarquía entre los términos binarios que constituyen el discurso occidental es una de las características más llamativas de la metafísica.

3. *Del Ser a la huella*

Aunque Heidegger es el filósofo con quien Derrida más dialoga en sus escritos, este diálogo siempre tiene lugar en el modo del embate: Derrida muestra cómo Heidegger abre el espacio para una nueva forma de pensar, por un lado; pero al mismo tiempo, parece llevar consigo un cierre a las mismas preguntas que abre. La pertenencia de Heidegger al gesto de la tradición, que aquí se expresa en el intento de encontrar un hilo conductor que alinea todo lo real, es lo que lleva a Derrida a emprender un gesto de cuestionamiento profundo acerca de la urgencia y el privilegio de la pregunta “¿qué es?”

De manera diferente a una ontología o ciencia del ser, la gramatología o ciencia de la huella, tal como Derrida la concibe en los años sesenta; desde el principio se presenta como una tarea que, cuando surge, ya anuncia su propio límite. Mientras que la ontología de Heidegger es fundamental, es decir, un pensamiento que, aunque abismal, se presenta de manera triunfal y monumental, la gramatología de Derrida consiste en *una experiencia de la imposibilidad de la experiencia*, es decir, consiste en demostrar precisamente que el pensamiento filosófico fracasa (y debe fracasar para ser de hecho filosófico) ante cualquier intento de triunfar sobre su imperativo de dar cuenta de lo real, sin respetar la característica más “propia” de lo real, que es que, al ser múltiple y disperso, no puede ser comprendido adecuada-

teológica del logocentrismo, es decir, del discurso Occidental: “El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y fecha de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Ella, tal vez, no terminará nunca. Con todo, su clausura histórica está planteada.” *Ibid.*

16. La locución, un tanto autoritaria y arbitraria, se repite varias veces a lo largo de la obra de Heidegger.

mente. Y esto se entiende mejor si prestamos atención a la relación que se vislumbra entre la “cuestión del ser” y la (des)aparición del rastro.

El cuasi-concepto “huella” (cuasi-concepto porque, en ningún momento, en su intento de sacudir el corazón de la arquitectura filosófica clásica, Derrida va a indicar una definición precisa -marcando su posición de no pretender dar de lo real definiciones de las cosas en tanto ellas mismas), un término tan recurrente y precioso para la an-arquitectura¹⁷ de la deconstrucción, surge para -en su cuestionamiento del Ser- problematizar lo que se veía más arriba como “significado trascendental”. Explico: 1. si la arquitectura filosófica clásica necesita, para construirse como un edificio conceptual seguro y rígido que albergue las definiciones precisas de lo real, de esta recurrencia a lo trascendente, es decir, a un término que está, *supuestamente* fuera de la cadena de signos, ordena, organiza y jerarquiza los términos del discurso mismo; 2. y si en Heidegger se encuentra ya el momento en que ese sentido trascendental, el Ser, ocupa el lugar más sutil y por lo tanto peligroso, ya que está disfrazado, pero continúa, fuerte y violentamente, dominando toda la arquitectura filosófica; el pensamiento de la huella necesita, en primer lugar, ocuparse de enfrentar este problema que coloca, al mismo tiempo, “lo que es” (los entes) y, de cierta manera, no siendo un ente, “lo que no es” (el Ser).

El problema del Ser y del No Ser, como problema genuinamente filosófico, postula siempre la posibilidad de precisar perfectamente una oposición entre esto y aquello. Esto siempre se ha mostrado a lo largo de toda la tradición occidental a través de los pares opuestos recurrentes, como el bien x el mal, lo verdadero x lo falso, lo bello x lo feo, así como el humano x el animal, el hombre x la mujer, y así sucesivamente. Por lo tanto, lo que Derrida nos hace ver es que nuestra manera de construir nuestros discursos siempre esconde, detrás de esta arquitectura dualista, opuesta y jerárquica entre x e y, el problema del Ser y del no ser, o mejor dicho, de la presencia y la ausencia: así, en lugar de dos términos que conceptualizan cosas diferentes opuestas entre sí, un solo término dominaría el entramado de oposiciones, a partir de una característica que estaría presente en uno de estos términos. Explico: en la oposición verdadero x falso, por ejemplo, nunca se representaría la falsedad, porque se trata de una oposición entre lo que es verdadero y lo que no lo es, tomando como fundamento de la oposición la presencia de la verdad en uno de los dos términos de la cadena conceptual. Esto puede ser ejemplificado de una manera más sencilla incluso en la oposición humano x animal: desde el momento en que dicha oposición se construye, teniendo

17. Me refiero a ese término que describiría la construcción de ese extraño “sistema” de deconstrucción que pone en jaque la arquitectura clásica de la filosofía, en el primer capítulo de mi *Derrida y el laberinto de inscripciones*.

como condición de la propia oposición la presencia de razón, que opondrá y jerarquizará a los animales como seres con o sin *lógos*, podemos afirmar con seguridad que lo que caracterizaría a los animales no humanos, es decir, “lo que son”, su “animalidad”; no participa de esta construcción, siendo sólo el ser humano el que divide y organiza a los seres vivos.

A este modo de tomar una sola característica presente en uno de los términos como ordenador jerárquico de la oposición conceptual, Derrida lo llama “metafísica de la presencia”, que posee algunas suposiciones que necesitan ser deconstruidas: 1. es un modo de pensar típicamente occidental, con una fecha y lugar de nacimiento bien determinados (la antigua Grecia) y que se postula a sí mismo como un modo de pensar universal y atemporal; 2. es un pensamiento que se postula a sí mismo con la autoridad de poder expresar perfectamente lo real a partir de conceptos y de su discurso racional, lineal y verdadero; 3. es un pensamiento que se constituye a partir de la jerarquización y rebajamiento de ciertos términos constitutivos de su discurso con la consiguiente exclusión de ciertos entes que no participan en la red conceptual (como en el ejemplo de arriba, los animales, en plural, los seres vivientes no humanos, no están presentes en absoluto en el concepto “Animal”, siendo esto sólo la indicación de la privación de una característica que, en sí misma, no tiene nada que ver con la multiplicidad de entidades que deberían agruparse en ese término desde los insectos, las ballenas, los pájaros etc - y, ¿por qué no? – el hombre mismo).

Es en este sentido que la huella entra en escena, para problematizar la certeza filosófica en torno a la precisión de la determinación de aquello que es (y también de aquello que no es). Pero, con esto, con el estremecimiento de estos términos que pueden encadenar todos los significados y se suponen como previamente dados y seguros, la centralidad de cualquier término que pretenda ocupar un lugar trascendental - de fundación, de origen, etc. - es ciertamente también sacudida. Esto se debe a que no existe un término “fuera” de la cadena discursiva: todos los signos que constituyen la red conceptual se refieren entre sí de manera abierta y no jerárquica, es decir, están en juego, y ninguno de ellos puede ocupar el lugar privilegiado sin ser referido previamente a otros términos, ya que ninguno es anterior (y, por lo tanto, según el pensamiento metafísico, superior) al otro. En otros términos, todos los conceptos utilizados en un discurso se construyen siempre a partir de la huella de otros conceptos, constituyendo precisamente en este sistema diferencial de rastros - y siendo este juego el objeto de la ciencia gramatológica. Cito a Derrida: “los movimientos de deconstrucción no requieren de estructuras externas. Sólo son posibles y eficaces, sólo ajustan sus golpes si habitan estas estructuras”¹⁸, es decir, se asumen “dentro” del juego. Y,

18. J. Derrida, *Gramatología*, trad. cit., p.30.

justo antes, golpea en el centro de la noción maestra de la filosofía, de una manera tan fuerte como bella: “en este juego de la representación, el punto de origen se vuelve inalcanzable. Hay cosas, aguas e imágenes, un envío infinito de unas a otras, pero sin fuente. Ya no hay un origen simple”¹⁹.

Pero, ¿qué sería la “huella” entonces? Derrida, al responder sin responder, o mejor dicho, al no corresponder a la lógica de la respuesta, lo que supondría un conocimiento preciso de lo que estamos pensando, dice que “la huella, donde se expresa la relación con el otro, articula su posibilidad sobre todo el campo de la entidad, que la metafísica ha determinado como ser presente a partir del movimiento de lo oculto del sendero. *Es necesario pensar la huella antes que el ente*”²⁰. Esbozo aquí un intento de seguir las huellas de Derrida, de intentar explicar hasta qué punto la gramatología es, en última y primera instancia, una crítica radical de la ontología: esta “estructura general de la huella” (que no es más que una estructura-semiestructura, porque desordena, desorganiza, desestructura estructuralmente cualquier estructura que se proponga bien estructurada), configura el juego que más podría acercarse a lo que aquí llamo, de una manera absurdamente rudimentaria, “real”. Mientras que todas las filosofías, al presuponer un significado trascendental, por mucho que pretendan decir de manera única y decisiva lo que es la realidad, sólo pueden presentar una manera, entre otras, de pasarse a través de la red de signos que llamamos lenguaje²¹: tomar un elemento entre otros *como si*²² fuera el origen de todos los demás y, desde este origen poner a posteriori, delimitar sólo un juego posible entre otros de esta cadena de signos. Por el contrario, Derrida, en una actitud filosófica por excelencia, pretende pensar más allá de un único juego posible, intentando, entonces, hacer justicia a esa multiplicidad abierta, infinita e

19. *Ibid.*, p.44.

20. *Ibid.*, p.57.

21. Recuerdo aquí las consideraciones que hace Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, tal vez uno de los textos más importantes para pensar genealógicamente la posición de Derrida en cuanto a la indecidibilidad de lo real. Cuando el filósofo alemán explica lo que sería el lenguaje, el traza una imagen de una tela de araña que nosotros mismos tejemos creyendo que hablamos del mundo, cuando en realidad, únicamente accedemos a la propia tela. Esto es así porque para Nietzsche, la realidad misma del mundo o esa “enigmática x de la cosa en sí”, sería inaccesible e indefinible. Sobre esto escribe: “Creemos que sabemos algo de las cosas mismas, cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores, pero, con esto, no tenemos más que metáforas de las cosas, que no corresponden, en absoluto, a las esencias originales.” Cfr. F. Nietzsche, *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*, Sao Paulo, Hedras, 2007, p.37.

22. Sobre esto, remito a “Tercera Prueba” de mi libro *Para un pensamiento húmedo*, en el que trato la relación entre la deconstrucción y la literatura y cómo el filósofo presenta el *como si* como formulación hiper-escéptica contra lo metafísico-onto-teológico en cuanto tal. Cfr. R. Haddock-Lobo, *Para un pensamiento húmedo-la filosofía a partir de Jacques Derrida*, Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2011.

incalificable que es la realidad. Su “juego” ya no puede ser considerado sólo como un de los juegos presentes en el mundo; el juego al que alude Derrida es el “juego del juego” mismo. Derrida dice: “es por lo tanto el juego del mundo en el que hay que pensar primero: antes de intentar comprender todas las formas de juego del mundo”²³.

Sin embargo, qué experiencia de pensamiento se puede tener ante este juego de huellas que entran, en una red infinita y abierta. Para Derrida, quizás la única experiencia posible, ya que estar ante lo real siempre ha sido estar ante eso que se experimenta de forma incompleta e imprecisa. Si “la experiencia siempre designó la relación a una presencia”²⁴, es decir, si la experiencia es siempre la experiencia de algo en sí mismo, pero sin embargo asumimos que este algo, lo que sea, en sí mismo no es experimentable; la experiencia pensada bajo la lógica de la huella indica, por un lado, *la imposibilidad de la experiencia* (porque nada será experimentado en sí mismo y, por lo tanto, no hay experiencia en sí misma) y por otro lado, *la única experiencia posible* (en la que las cosas se experimentan siempre de manera parcial, no plenamente presentes, no en sí mismas, sino como huellas), obligándonos así a pensar más allá de cualquier ontología, ya que no se trata de una simple oposición entre presencia y ausencia o entre Ser y el no Ser. Cito a Derrida: “El rastro no es sólo la desaparición del origen [...] sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza con el rastro sobre todo, no hay rastro original”²⁵. O, para concluir este tema, dicho precisamente por Derrida: “el camino es verdaderamente el origen absoluto del significado en general. Que afirma, una vez más, que no existe un origen absoluto de significado en general”²⁶.

4. De la huella al espectro

Debería haber hecho notar que la entrada en escena de la deconstrucción de Derrida genera un cambio gráfico en los títulos de las secciones de este texto escrito. Los términos que antes ocupaban el pretendido lugar de un significado trascendental, como Verdad, Dios y Ser, se presentan escritos siempre en letras mayúsculas; sin embargo, cuando aparece la lógica de la huella, ésta debe ir necesariamente acompañada de lo que Derrida llama una “mayúsculación”²⁷ en el seno de la filosofía: porque, al no ocupar ese lugar pretendidamente privilegiado en la cadena conceptual, los

23. J. Derrida, *Gramatología*, trad. cit., p.61.

24. *Ibid.*, p.74.

25. *Ibid.*, p. 75.

26. *Ibid.*, p.79-80.

27. J. Derrida, *Margens da filosofía*, trad. cit., p. 62.

términos utilizados por Derrida no se escriben con caracteres mayúsculos (o masculinos, podríamos decir, aunque ese sería otro tema y no encajaría aquí más que como una indicación). *Écriture, différance, trace* todos estos cuasi-conceptos muestran que no son más que huellas de huellas en este pequeño pero infinito juego; términos que, entre presencia y ausencia, entre vida y muerte, deben hacernos asombrar.

Tal vez -y siempre tal vez²⁸- esta sea la razón por la que Derrida, casi tres décadas después de su *Gramatología*, viene a proponer otro interesante término indecible que pretende marcar y hacerse marcar por el asombro: *espectro*, o mejor dicho, espectros, en plural. En su libro *Espectros de Marx*, Derrida pretende no sólo pensar en el político, en un momento en que se anunciaba la muerte del marxismo, sino más bien, pensar en el asombro que obsesiona toda política, inaugurando así otra política u otro pensamiento de lo político, partiendo de la idea misma de obsesión: la entrada en la escena del fantasma.

“*Enter the ghost, exit the ghost, re-enter the ghost*”, escribe Shakespeare para marcar el juego de entrada-salida-retorno del fantasma ante el cual se encuentra Hamlet. ¿Cómo sería estar *ante el fantasma* y sin embargo, como Hamlet, heredar una tarea de él? Tal tarea, ciertamente, sólo puede ser aprendida en este asombro - y, ciertamente, tal tarea no debería ser muy diferente del asombro mismo. Tal hetero-didáctica que se delinea entre la vida y la muerte, intentando justamente problematizar la idea de vida x muerte, de vida en oposición a la muerte, en la que una significa presencia y la otra ausencia, éste sería, para Derrida, el gran aprendizaje de nuestra vida, supuestamente presente y viva. Entre la vida y la muerte, un pensamiento como el que aquí presento sólo puede ser delineado en este intervalo y, por lo tanto, sólo puede ser aprendido de otros:

Ni en la vida ni en la muerte solas. Lo que sucede entre dos entre todos los “dos” que se quiera, como entre vida y la muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la intervención de algún fantasma. Entonces, habría que saber de espíritus. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral *no* es. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia, *no está nunca presente como tal*.²⁹

La frase anterior, que parece hacer eco casi literalmente de la presentación del cuasi-concepto de huella, parece, sin embargo, indicar un acento ligeramente diferente: si la huella marca la deconstrucción, desde el co-

28. En mi libro *Por un pensamiento húmedo* trato también sobre la lección que Derrida toma de la literatura en tanto “tal vez”.

29. J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995.

mienzo del trabajo de Derrida, como pensamiento ético (por su carácter radicalmente orientado a la alteridad y el intento de denunciar y pervertir el mecanismo excluyente del discurso filosófico occidental), el espectro³⁰ parece radicalizar aún más este gesto inicial de Derrida, marcando la deconstrucción como un pensamiento eminentemente político.

Pero, ¿cuál es esta política que el pensamiento espectral parece invocar? Aquí podemos pensar en algo así como una política de la memoria y las generaciones, que convoca otra idea de comunidad y de justicia, un *estar-con* los fantasmas: “ciertos otros que no están presentes, ni presentemente vivos, ni entre nosotros, ni en nosotros, ni fuera de nosotros”³¹. Esta actitud remarca las nociones tradicionales de “ética”, “política” y “justicia”, porque cuando se las lee desde la perspectiva del espectro, ya no pueden presentarse o representarse como algo presente: en la presencia física o en el presente temporal. Cito de nuevo a Derrida:

Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni *justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *ahí, presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya.³²

Esta otra política, esta otra ética y esta otra justicia sólo son posibles a través de una ruptura radical con la idea de la presencia plena en el tiempo y en el espacio: y esto sólo puede lograrse si aceptamos que nosotros, pensadores, aquellos a quienes el pensamiento se dirige, también somos asombrados por estas entidades, que ni siquiera pueden ser determinadas precisamente como personas, libros o pensamientos.

Cuando Heráclito dice que nunca podemos bañarnos dos veces en el mismo río³³, no sólo anuncia el movimiento que hace imposible indicar la

30. Y se trata, en efecto, de una cierta y desconcertante óptica o efecto de visera. Sobre esto, también remitiría al lector al problema de la ceguera, otra linda e interesante manera en la que Derrida propone para discutir con la fenomenología de la presencia y de la visión. Cfr. J. Derrida, *Memorias de cego: o auto-retrato e otras ruinas*, trad. F. Bernardo, Lisboa, Caluste Gulbenkian, 2010.

31. J. Derrida, *Espectros...*, trad. cit., p 12.

32. *Ibid.*, p 13.

33. El fragmento 91, 12 dice: “En los mismos ríos que entramos y no entramos, somos y no somos”. Cfr. Pre-Socrático, *Fragmentos, doxografía e comentarios*. Selecao de textos e supervisao de J. Cavalcante de Souza en: *Colecao os Pensadores*, Sao Paulo, Nova Cultural,

esencia del río, porque éste siempre será otro cada vez que entremos; el filósofo de Éfeso también indica que nosotros también estamos en constante devenir y que, por lo tanto, no hay un “yo”, una identidad presente a sí, para entrar en las aguas. De manera similar, la frase de Nietzsche que nos advierte que debemos tener cuidado cuando miramos al abismo, pues también este nos mirará a nosotros³⁴, también marca esta posición filosófica de quien, cuando experimenta el asombro, se percibe él asombrado de sí mismo. Tal sería la tarea filosófica y política que se aprende con y ante los fantasmas.

Y, contrariamente a lo que la posición tradicional pretende adoptar al convertir las cosas a la indisolubilidad de lo real, los espectros vienen a nosotros y nos legan así su herencia: en secreto. Como el padre fantasmal de Hamlet, lo real nos asombra a través de personas, libros, animales, paisajes y pensamientos que nos convocan y a los que sólo podemos responder enfrentándonos y presentándonos, aunque todo nuestro cuerpo tiemble ante el asombro, percibiendo que un cierto espejamiento extraño, asimétrico, se crea en ese *estar ante* esos otros otros.

“Espíritus. Y *es preciso* contar con ellos. No se puede no deber, no se debe no poder contar con ellos, que son más de uno: el *más de uno*”³⁵. Extraña fórmula esta: los espectros son siempre más de uno (nunca se presentan solos, siempre vienen acompañados) y al mismo tiempo menos de uno (nunca formarán una unidad, nunca se cerrarán en una comunidad bien delineada) - son la multiplicidad misma y la absoluta singularidad al mismo tiempo; y su aparición, que de ninguna manera sería una fenomenología, porque son precisamente lo que imposibilita el fenómeno y el *lógos*, incide radicalmente sobre la disyunción del tiempo: “*the time is out of joint*” el tiempo está fuera de lugar”, escribe Shakespeare; y Derrida completa: “el tiempo está desarticulado, dislocado, desencajado, fuera de sí, descompuesto, fuera de sus goznes, fuera de quicio, despedido, desarticulado, desarticulado,

1996, p. 101. Sin embargo, ha sido consagrado según la interpretación de Plutarco (“En el río no se puede entrar en el mismo dos veces, según Heráclito, ni la sustancia mortal toca dos veces en la misma condición; sino que por la intensidad y la velocidad del cambio disperso y de nuevo se reúne (o mejor, ni de nuevo ni de nuevo más tarde, sino al mismo tiempo), y abandona, se aproxima, se aleja”. *De E apud Delphos*, 392b) y de Platón (“Heráclito dice en algún pasaje que todas las cosas se mueven y nada permanece inmóvil. Y cuando compara a los seres con la corriente de un río, afirma que no podría entrar dos veces en el mismo río”. *Crátilo*, 402 A).

34. F. Nietzsche, *Além do bem e do mal*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 1996: “si miramos demasiado dentro de un abismo, el abismo terminará mirando dentro de ti”.

35. J. Derrida, *Espectros...*, trad. cit., p.14.

desarticulado, el tiempo está desarticulado [...] El mundo está fuera de los ejes, fuera de sí mismo, inadaptado”³⁶.

Y Hamlet es el que, como debe hacer el filósofo, responde a la llamada del espectro, asumiendo la tarea heredada en un mundo que se despedaza. ¿Y no es eso de lo que tratamos aquí todo el tiempo? La pregunta que, desde Clarice, pasando por Platón, Aristóteles, Heidegger y Derrida, siempre, de una manera diferente, nos preguntamos: ¿cómo responder al asombro, al espanto? La diferencia, quizás, entre los que están de un lado (como Platón, Aristóteles y Heidegger) y los que están del otro (como Hamlet, Clarice y Derrida), es cómo responden a la aparición de fantasmas: conjurar o no conjurar, he aquí la última pregunta.

El término *conjuración* tiene un significado múltiple que puede ser interesante destacar aquí. En un primer sentido, la conjuración no es más que una *conspiración*, asumida o secreta, por medio de un *juramento*, contra un poder superior. Ciertamente, esto es lo que la aparición parece exigir de Hamlet: padre e hijo, obsesionador y obsesionado, fantasmas y heredero sen conjura para que ocurra algún acontecimiento. Pero desde otra perspectiva, la conjuración es también una especie de “encantamiento mágico” en el que se pretende evocar, invocar o invocar un hechizo o un espíritu. Derrida escribe: “En resumidas cuentas el conjuro es la llamada que hace venir *por la voz* y hace venir, pues, por definición, lo que *no está ahí* en el momento presente de la llamada”³⁷. Pero, ¿qué tiene que ver esto con la filosofía?

La especulación siempre está fascinada, dice Derrida, siempre hechizada por el espectro, pero el problema es que lo que normalmente se entiende por especulación, según las posiciones tradicionales de la historia de la filosofía, sería, por el contrario, rechazar ese hecho o ese fantasma, porque el espejamiento se piensa siempre y sólo bajo la figura de la simetría y la proyección de la imagen del hombre en el mundo. El filósofo, como hemos demostrado, es el que cree que las definiciones son suficientes, cree en los límites de las oposiciones y, por tanto, en la eficacia de su discurso. Cree, con su orden de razones, con sus ideas claras y distintas, con su ciencia rigurosa, e incluso con su ontología fundamental; que puede denunciar y, en consecuencia, expulsar y exorcizar los espectros de su propio asombro. La filosofía -analítica o no-, el pensamiento crítico en general, emprende una batalla para exorcizar lo que hay de espectral en el espectro: descontaminar el pensamiento y toda posibilidad de espanto. Y es que, en una tercera acepción del término *conjurar*, podemos encontrar, además del juramento y la invocación, el conjuro como exorcismo propiamente dicho, en el que se invoca al *obsesionador* para acabar con el asombro: “Pues conjurar quiere

36. *Ibid.*, p. 37.

37. *Ibid.*, p. 54.

decir *también* exorcizar: intentar a la vez destruir y negar una fuerza maligna, demonizada, diabolizada, las más de las veces un espíritu maléfico, un espectro”³⁸. Sin embargo, la impresión distorsionada y aterradora del fantasma permanece marcada en el espejo, nos guste o no....

Este procedimiento típico del pensamiento occidental, según el cual el filosofar parece limitarse a conjurar, esta actitud que pretende exorcizar el pensamiento de lo que le parece extraño (pero paradójicamente sea eso lo que constituye el pensamiento mismo) es precisamente la tarea que Derrida rechaza y con la que, en nombre del espanto, pretende romper, en su lección magistral:

El [el filósofo] “debería aprender a vivir aprendiendo no ya a darle conversación al fantasma sino a conversar con él, con ella, a darle o a devolverle la palabra, aunque sea en sí, en el otro, al otro en sí: los espectros siempre están *ahí*, aunque no existan, aunque ya no estén, aunque todavía no estén. Nos hacen repensar el “ahí” desde el momento en que abrimos la boca.”³⁹

5. *El pensamiento del temblor es un pensamiento que tiembla*

En el Sufismo, uno de los siete cielos -siendo cada uno asignado a un profeta y gobernado por uno de los siete planetas de la astrología árabe medieval- el último, el cielo de Saturno, es el que está bajo el designio del padre del monoteísmo: Abraham. Es interesante notar que, según la sabiduría de la mística árabe, este presenta la última prueba por la que debe pasar el alma humana y Saturno (que, para nosotros, siempre hará eco de la figura devoradora, autoritaria y reguladora de Cronos) es quien arbitra tal prueba, exaltando lo que sería el elemento abrahámico por excelencia -según los términos del pensamiento árabe, aunque resuenen aquí también los del pensamiento judío y cristiano; y también griego y romano- a través de la *hayra*: se trata de una trampa paradójicamente peligrosa, la más mortal de las tentaciones que, también en esta tradición no occidental, es la que hace emerger cada nueva ciencia⁴⁰. Las indicaciones de esta prueba que el alma humana enfrenta en el cielo de Saturno, en este cielo que enseña a temblar, y más aún, que tal vez lo requiera; nos invita a repensar la posición de la filosofía ante su *thauma* constitutiva, recordando que el *hayra* nos obliga a conservar y hacer eco constantemente del espanto.

38. *Ibid.*, 61.

39. *Ibid.*, p. 196.

40. M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints-prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, Paris, Gallimard, 1986.

En *Temor y temblor*⁴¹, una de las obras más bellas de la filosofía, Kierkegaard retoma a Abraham como la figura que más radicalmente ejemplifica la actitud del filósofo: no por su conocimiento, mucho menos por su certeza o seguridad, sino sobre todo por ser aquel que, cuando se mueve, tiembla. Sin poder entrar aquí en la bella trama tejida por el filósofo danés, me gustaría enumerar algunos aspectos destacados por Derrida en relación con Kierkegaard en su obra *Dar la muerte*.

Ante el aprendizaje del secreto, y en secreto, en secreto, Derrida destaca el *mysterium tremendum*, el misterio que nos hace temblar porque se trata de un misterio absoluto y que, ante él, ante lo que nos hace pensar, temblamos, pensando y respondiendo al misterio con temblor, y no escondiéndolo o asegurándonos con certezas que pretenden mantenernos firmes y seguros. Todos los individuos dividimos con Abraham algo que no se puede dividir: una incertidumbre absoluta, un secreto del que no sabemos nada, el secreto de los secretos. Frente al tremendo misterio del mundo, sólo podemos temblar - por lo tanto, el pensamiento no podría conformarse con pensar el temblor sino ser -más allá de eso- un pensamiento que tiembla, que *no* sabe temblar, porque de temblor nada se sabe, sólo que hace temblar.

Podemos, sí, pensar lo que se entiende por “tradición filosófica” (y es obvio que hay varias excepciones, autores que Derrida, en muchos de sus textos, recorre) como la historia del amortiguamiento del temblor; y un pensamiento no sólo del temor, sino también de temblor, debe ser el que no teme al temblor y que, por el contrario, siempre se asume temblando ante un mundo totalmente otro y luchando duramente por mantenerse en constante temblor, provocando con esto también el temblor en aquellos que toca. No temblar es pensar que el mundo está ahí, ante nosotros, a nuestra disposición y es plenamente traducible a nuestros filosofemas, es no estremecerse por su alteridad radical y no dejarse tocar por eso que nos toca en su huida.

Así, en secreto y temblando, Kierkegaard fue tocado por Abraham; Derrida se dejó tocar por Kierkegaard, y aquí estoy, ante ustedes, absolutamente tocado por Derrida: ante un pensamiento que, desde mi punto de vista, responde como ningún otro al gran misterio de nuestras vidas: cómo responder a la misteriosa realidad de un modo preciso, respetuoso, justo y a la altura de esa llamada que nos constituye como filósofos.

Termino dando la palabra a quien más tembló-pensó, Jacques Derrida:

Mysterium tremendum. Secreto espantoso, secreto que te hace temblar. Temblar. ¿Qué hacemos cuando temblamos? ¿Qué hace temblar?

41. “Aquí, lo trágico y lo cómico se unen en el infinito absoluto”, S. Kierkegaard, *Temor e tremor*, Río de Janeiro, Ediouro, s/d, p.22. La traducción es nuestra (n.de t.)

Un secreto siempre hace temblar. No sólo estremecerse o tiritar, lo que también ocurre a veces, sino temblar. El estremecimiento puede ciertamente manifestar el miedo, la angustia, la aprehensión de la muerte, cuando nos estremecemos de antemano ante el anuncio de lo que va a venir. Pero puede ser ligero, a flor de piel, cuando el estremecimiento anuncia el placer o el gozo. Momento de tránsito, tiempo suspendido de la seducción. Un estremecimiento no siempre es algo excesivamente grave, a veces es discreto, apenas sensible, un poco epifenomenal. Más que seguir al acontecimiento nos prepara para él. Se dice que el agua se estremece antes de hervir, es lo que llamamos seducción: una prebullición superficial, una agitación preliminar y visible. Como en el temblor de tierra, o como cuando temblamos de arriba a abajo, el temblor, al menos como señal o síntoma, ya ha tenido lugar. No es algo preliminar, aun cuando, al conmovirlo todo, imprimiéndole al cuerpo una tremulación incoercible, el acontecimiento se anuncie y sigue amenazando. La violencia se va a desencadenar de nuevo, un traumatismo podría insistir repitiéndose. Por muy diferentes que sean, el miedo, el temor, la ansiedad, el terror, el pánico o la angustia han comenzado ya en el temblor, y aquello que los ha convocado continúa o amenaza con seguir haciéndonos temblar. Con mucha frecuencia no sabemos ni vemos el origen – secreto, pues - de lo que se nos viene encima. Tenemos miedo del miedo, estamos angustiados por la angustia - y temblamos ⁴².

Y finalmente, pregunto: ¿hay alguna definición más hermosa de pensamiento?

Traducción María Teresa García Bravo

42. J. Derrida, *Dar la muerte*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000, p 57.

