

CONFERENCIAS

CONFERENCIA DE CIERRE:

Reconstruir la deconstrucción

Maurizio Ferraris (Universidad de Torino, Italia)

Traducción del italiano de María José Rossi

Barbarización del salón derrideano

En cierta ocasión, Habermas definió la hermenéutica de Gadamer como una “urbanización de la provincia heideggeriana” (Habermas, 1979). Se entendía bien lo que quería decir. El coriáceo autor del Discurso del Rectorado del 33, el hijo del campanero, necesitaba que su “elegante discípulo” (como lo llamaba Jaspers) lo volviese aceptable a los justos de un mundo más cosmopolita, y ayudase a franquearlo políticamente en una Europa posbélica poco proclive a olvidar. Pero sería un poco bizarro querer enseñar las buenas maneras y lo políticamente correcto a un cosmopolita refinado y políticamente irreprochable como Derrida. De lo que se siente necesidad al retomar la herencia derrideana, es justamente de lo contrario, de un cierto endurecimiento que separe la obra y la teoría del hombre y de sus sutilezas, para poder asegurarle un porvenir. Esta es, al menos, la hipótesis que querría sugerir: para que la deconstrucción pueda avanzar se necesita una barbarización del salón derrideano (pero no una ruralización de la metrópoli deconstruccionista, de otra manera estaríamos de nuevo en Heidegger). Esta transformación responde sin duda a cuestiones de carácter que, bien vistas, han sido siempre las que me ha distinguido de Derrida: una cierta impaciencia respecto de conclusiones que jamás llegaban, a los matices que se complicaban, a los pliegues que se multiplicaban. Pero carácter o no carácter, aquello que querría hacer es esencialmente individualizar tres problemas y sugerir tres barbarizaciones.

Los problemas consisten en primer lugar en el hecho de que la deconstrucción no es, en modo pleno y evidente, una teoría, pero por muchas razones parece identificarse con la persona de Derrida, de modo que, del todo banalmente, no se ve cómo pueda darse una deconstrucción sin Derrida, o sea cómo pueda imaginarse un porvenir para la deconstrucción. El segundo problema –que defino como el primado de la ética sobre la ontología– es que, aún cuando (como creo) se logre obtener una teoría de la deconstrucción –diferenciando la deconstrucción del deconstructor– nos encontramos con que esta teoría aparece profundamente signada por una inclinación moralista, por la cual la dialéctica que está a la base de la deconstrucción es siempre una contienda entre el bien y el mal: un bien que, más allá de todo, se identifica con el elemento derrotado. El tercer problema tiene que ver con la sospecha respecto de la verdad. Derrida nunca ha pensado, como muchos posmodernos, que se pudiese decir adiós a la verdad; sin embargo, el primado de la ética sobre la ontología extiende sus efectos hasta la epistemología: después de todo, si el ser es el mal, en la perspectiva de Derrida, estará mal hasta la pretensión de identificarlo, y sobre todo estará mal aquella forma particularmente drástica de epistemología que es la idea de que la verdad es la correspondencia de la proposición a la cosa –de modo que nos encontraremos pese a todo en un mundo sin verdad, o sea en el resultado fabulístico propia de la posmodernidad.

La deconstrucción, ¿es una teoría o una persona?

Comencemos por el primer problema, que consiste en establecer si existe algo como “la deconstrucción”, o si, en cambio, la deconstrucción no ha sido el modo peculiarísimo de trabajar de Derrida. Lo que tenemos de Derrida, en lugar de una teoría, son *textos*, en muchísimos casos comentarios de otros textos, cuya característica fundamental no es el tema (ya que se trata de comentarios) ni la teoría, sino el estilo. Un estilo del todo peculiar, y tengo la sospecha de que las acusaciones de oscuridad muy frecuentemente dirigidas a Derrida, que según mi parecer son del todo infundadas, sobre todo en los últimos veinte años de su trabajo, se referían en realidad a la idiomática de su escritura. Si esta hipótesis vale, entonces la deconstrucción sería el estilo de los textos de Derrida, y en este punto vendrían a identificarse con él. *El estilo es el hombre* y la deconstrucción no es una teoría sino una persona. Una persona, además de todo, difunta, por lo cual no se ve qué porvenir puede tener: la deconstrucción era la firma, el idioma y el estilo de Derrida. Derrida está muerto, ha dejado de firmar.

¿Pero esto es en verdad así? Después de todo (y este es uno de los axiomas de la deconstrucción) todos los deconstruidos por Derrida son deconstructores, como si la esencia de la deconstrucción consistiese en mostrar que el deconstruido es en realidad un destructor. Es así de Platón a Husserl: si la deconstrucción consiste en sacar a la luz las negaciones presentes en el interior de la tradición metafísica, y si las negaciones son estructuralmente evidentes, es decir no están nunca perfectamente realizadas y se manifiestan a través de lapsus filosóficos, entonces la deconstrucción comienza ya en la tradición, por ejemplo en el momento en que Platón condena la escritura y después sostiene que el alma se asemeja a un libro, o en el que Husserl ve en el signo una manifestación inerte del pensamiento y a la vez reconoce en él las condiciones de posibilidad de la idealidad. Por tanto, tenemos una deconstrucción anterior a la deconstrucción, en la plenitud de la tradición filosófica. Con mayor razón, no será difícil reconocer una deconstrucción *ante litteram* en la tradición filosófica radical entre los siglos XIX y XX, por ejemplo en la tríada Nietzsche-Freud-Marx, en la dialéctica negativa de Horkheimer y Adorno, y ciertamente también en la filosofía analítica, que surgió en abierta crítica contra las filosofías sistemáticas, en la convicción de que la tarea de la filosofía consiste antes que nada en disolver los problemas antes que en resolverlos. Si hay una deconstrucción antes de la deconstrucción y una deconstrucción sin la deconstrucción, podemos intentar separar el deconstruccionismo de su autor, y aseverar que hay un sentido por el cual la deconstrucción es una teoría, caracterizada por la tendencia al desenmascaramiento, al análisis y a la crítica.

Sin embargo el problema permanece, si bien en forma más tenue: tenemos efectivamente una teoría, y no una persona, pero, bien vista, tenemos la teoría débil de una personalidad fuerte. Y con esto llegamos justamente al problema que está en la base de la exigencia de la barbarización: la deconstrucción podrá ser una teoría, pero es vaga, y aquello que hace por sobre todo es refinar y analizar los términos sin alcanzar las conclusiones positivas que se esperan de una teoría. La deconstrucción difícilmente hace frente a las cosas, lo hace siempre indirectamente o (como sostiene Derrida) “oblicuamente”, porque se trata –psicoanalíticamente– de partir desde los laterales, desde de los detalles, desde las minucias desestimadas. Con más razón, no provee indicaciones para eventuales decisiones. Así, deja el peso de la decisión incluso teórica (y no solamente práctica, lo cual es comprensible) al singular. Derrida ha teorizado abiertamente la inconclusión bajo la categoría del ‘indecidible’: no se puede decidir en términos racionales más que lo que se puede decidir entre explicación ondulatoria o corpuscular de la luz, y –como decía Kierkegaard, un autor que ha pesado mucho en la formación de Derrida– “el instante de la decisión es una locura”. Si bien no ha

afrontado nunca explícitamente este tema, Derrida es un partidario del primado de la voluntad sobre el intelecto, por tanto también sobre la epistemología, sobre el saber. No sorprenderá que sea un partidario del primado de la ética (de la iniciativa voluntaria) sobre la ontología, es decir, sobre el ser.

Ethique d'abord? [¿La ética primero?]

Examinemos este segundo problema, e intentemos ante todo entender por qué es un problema. La idea de Derrida que está a la base de la noción de 'indecidible' es que después de haber pensado, sopesado, razonado, se toma una decisión, que se revela independiente de todo los cálculos que la han precedido. Esta es justamente la superioridad de la ética sobre la epistemología a la cual hacía referencia hace un momento, y que ya de por sí es un problema: al término de la deconstrucción, se toman decisiones independientes, respecto de la cuales uno puede legítimamente preguntarse si no se hubiesen tomado tal cual incluso *sin* deconstrucción. Así, por un lado, y justamente a la luz de la teoría del indecible, los análisis de Derrida se revelan tan filosóficamente sutiles como políticamente neutros en lo que atañe al nivel de las decisiones; por otra parte, Derrida ha tomado posiciones políticamente razonables en todo sentido. *Pero son posiciones que se hubiesen alcanzado naturalmente sin la deconstrucción*, que constituye, cuanto mucho, el presupuesto remoto.

Ahora bien, ¿qué hay en el fondo de aquellos análisis de los cuales se deduce que el saber y el intelecto están subordinados a la voluntad? Según mi parecer, el fundamento último es justamente un primado de la ética sobre la ontología: la voluntad y el deseo prevalecen sobre el ser, sobre aquello que es. Nótese sin embargo que no se trata de una voluntad de potencia o de dominio, sino más bien (con lo que aparece como un *ethos* benjaminiano) de una predilección en relación con los últimos, o sea con las víctimas del dominio. Beatos los últimos, porque serán deconstruidos: en el centro del análisis de Derrida, y según un mecanismo que se repite de manera inmutable en centenares de ocasiones, nos encontramos con una lucha entre el bien y el mal, donde el bien parece estar sistemáticamente representado por la parte perdedora. Con el implícito de que en caso de que la parte perdedora obtuviese la superioridad, entonces cesaría de ser buena y se transformaría en mala.

En una primera aproximación, es como si se estuviera, si no en el salón, al menos en el salón-comedor, es decir, en una situación similar a aquella que se da en *Promessi sposi* cuando el sucesor de don Rodrigo no tiene ninguna dificultad de humillarse frente a Renzo, Lucía y Agnese, pero no aceptaría jamás ponerse en el mismo plano y sentarse a la mesa con ellos. Y no es tanto una cuestión de radicalismo chic (Derrida siempre ha sido extraño a esta categoría del espíritu), sino de filosofía, y más precisamente de la dialéctica del señorío y la servidumbre en la *Fenomenología del Espíritu*, donde sin embargo Derrida introduce un moralismo y un sentimentalismo del todo ausente en Hegel. Derrida se conmueve por los oprimidos, Hegel no. Y sobre todo Derrida, a diferencia de Hegel y Marx, está convencido de que los oprimidos, por el solo hecho de ser oprimidos, son más buenos que los opresores (Derrida –y es lo menos que se puede decir– no es nunca así de simple); pero la sustancia es bien clara.

Veamos el asunto un poco más de cerca. En Hegel el siervo no es de hecho mejor que el señor desde el punto de vista moral, dado que, a diferencia del señor, tiene miedo de morir; el siervo no tiene nada de heroico, es Sancho Panza. En todo caso, el señor sería un poco don Quijote, vive de romances y de prestigio y sobre todo no sabe cocinarse ni un huevo, o sea, en términos de Hegel, no tiene el dominio de la tierra. La superioridad del siervo respecto del señor en Hegel es por tanto tecnológica y

ontológica, porque el siervo controla la tierra y tiene una relación con lo real mientras que el señor combate contra molinos de viento. A la inversa, en Derrida la parte vencida y negada debe ser puesta en evidencia sobre todo porque es vencida y negada, y sólo en segundo lugar porque es tecnológicamente superior. La escritura y la mujer son los negados del falogocentrismo, pero la primera asegura la organización tecnológica del mundo social y la segunda está en el centro de las contiendas biopolíticas. Pero su título de mérito más fuerte es justamente aquél de ser, más que los señores de la tierra, como en Hegel, los condenados de la tierra de Frantz Fanon, que por lo demás desarrolla bien el clima espiritual de descolonización en el cual Derrida despliega su trabajo filosófico. La historia de la metafísica, que en Heidegger era la historia del olvido del ser, se transforma aquí en la historia de la subordinación de las diferencias: toda cosa tiene dos lados, uno manifiesto y uno oculto. Y el oculto es tal porque ha sido negado, con un acto que es esencialmente el mal: toda clasificación es jerarquización, toda jerarquización es identificación, y todo este identificar y jerarquizar encarnan, en la ética de Derrida, el mal en sí.

Pero esto, ¿es en verdad así? En efecto, no hay motivo para sostener que en general toda clasificación o diferenciación es jerarquización: si digo que una lapicera es blanca y la otra es negra no estoy de hecho jerarquizando; estoy probablemente jerarquizando si digo que un hombre es blanco y otro negro. Pero esta afirmación es problemática incluso en los efectos que genera. Desde el momento en que se asevera que la jerarquización, la clasificación y la identificación son un mal en sí, se ponen las bases para la noche en la cual todas las vacas son negras, que es hace tiempo lo menos auspicioso para quien tenga sed de justicia. A la inversa, para Derrida, la ontología, como tentativa de entificación e identificación, es un mal en sí, independientemente de las consecuencias que puede provocar la no identificación. El espíritu del 68 se hace sentir: aquí la ontología es tratada como la policía. Y sobre todo es tratada como un malviviente trataría la policía. Esto es tanto más sorprendente cuando, normalmente, en su comportamiento práctico y en su toma de posición política, Derrida ha estado siempre alejado a miles de kilómetros de distancia de la rebeldía que anima sus posiciones teóricas en confrontación con la ontología. En suma, si Heidegger ha sido muy coherente en su decisionismo cuando ha dicho sí al nazismo, se puede decir que Derrida ha sido incoherente en su misticismo antiontológico cuando tomó decisiones políticas de gran sabiduría.

¿Adiós a la verdad?

Veamos el tercer problema. Como recordaba al inicio de este ensayo, el primado de la ética sobre la ontología en Derrida corre el riesgo de transformarse en un primado de la ética sobre la epistemología, es decir en algo así como el primado de la solidaridad sobre la objetividad teorizado por Richard Rorty. En efecto, la actividad del filósofo (o del científico) que se pregunta '¿qué es?' resulta asimilada a la de un escuadrón de la muerte, o por lo menos a la de un policía que pide documentos a un *sans papiers* [indocumentado]. Ahora bien, ¿de qué depende todo esto, en última instancia (y me excuso por la evidencia y el *ti estè* que querría introducir en mi discurso) si no, justamente, de la decisión de hacer prevalecer la ética sobre la ontología, y del ver el mal en el ser? Aquí Derrida comete el error simétrico de su coterráneo Agustín (un pensador con el cual tiene una impresionante afinidad): si Agustín veía en el mal un mero no-ser, Derrida ve en el ser el mal. Sólo Dios sabe cuántas misteriosas corrientes gnósticas están a la diestra de esta visión. Y sólo Dios sabe, por otra parte, qué profunda distorsión del pensamiento de Derrida sobrevendría si se separase la identificación entre

ontología y policía (e incluso de considerar que no siempre la policía es el mal). Pero estoy convencido que sea mejor así, para todos, y también para Derrida —quien me contó que una noche, perseguido por vándalos en un suburbio de París en el cual habitaba, se libró del apuro estacionando el auto delante de una estación de policía.

Se puede verificar fácilmente. Como decía, en este primado de la ética sobre la ontología y la epistemología opera uno de los prejuicios fundamentales del siglo XX, la idea de que a la filosofía la aguarda la tarea de disolver la realidad, concebida como una ilusión creada por los poderes y por la ciencia, y que la verdad se constituye como una instancia potencialmente violenta a la cual se trata de decir adiós. Pero la historia ha demostrado cuántas luchas y ruinas pueden seguirse del adiós a la verdad. Incluso dejando de lado las catástrofes nibelungas del mundo heideggeriano (que dio su propio adiós a la verdad diciendo ¡Heil Hitler!), piénsese que el adiós a la verdad ha sido la regla de Bush, que desencadenó una guerra que no ha aún finalizado (y de la cual Derrida ha sido un crítico lúcido y valiente) sirviéndose de pruebas ficticias de la existencia de armas de destrucción masiva, de acuerdo con la doctrina de su consejero Karl Rove, que a un periodista inglés que le reclamaba verdad respondió: “Nosotros ya somos un imperio, y cuando actuamos creamos nuestra realidad. Una realidad que ustedes, observadores, estudian, y sobre la cual después creamos otras que ustedes también estudiarán”. Si se considera adónde ha llevado la teoría imperial del adiós a la verdad, habría miles de motivos para reconocer que la verdad es verdaderamente la cosa más moral que pueda existir. “La verdad nos hace libres”, se lee en el Evangelio de Juan, y es incluso el lema de la Universidad John Hopkins de Baltimor, y de la Universidad de Freiburg (a menos que la hayan sacado en el '33). Sostener que la verdad es violenta es ocultar esta simple evidencia, y creo que la gran dificultad del último Derrida, de los *Spectros de Marx* en adelante, consiste justamente en esto: si “The time is out of joint”, si el mundo está fuera de quicio y la época es infame, como sostiene Hamlet, el verdadero héroe de ese libro, es porque alguien ha podido sostener que no hay hechos, sino sólo interpretaciones.

Del indeconstruible al inenmendable

Vayamos a las barbarizaciones, es decir, a la *pars construens*. La primera es muy simple: sin ontología no puede haber ni epistemología, ni ética, porque la realidad (la ontología) es el fundamento de la verdad (la epistemología) y la verdad es el fundamento de la justicia (la ética). Permítaseme ilustrar este punto con una anécdota. Unos años atrás se presentó a un examen un estudiante ptolemaico. Le pedí que me hablase de la ‘revolución copernicana’, y él, que evidentemente no había abierto un libro, me hizo notar que no era un examen de astronomía. Le objeté que, si Kant no era necesariamente conocido para los que no han estudiado filosofía (como era su caso), Copérnico sí, y le pregunté qué había hecho. No lo sabía. A esa altura le pregunté a este estudiante que no sabía nada: “Para Ud., ¿es la tierra la que gira alrededor del sol, o el sol el que gira alrededor de la tierra?” Miró hacia la ventana, pensó un poco y me respondió: “es el sol el que gira alrededor de la tierra”. Lo dijo con el tono de quien dice: “¿no tiene acaso ojos para ver?” Era un caso espontáneo de física ingenua: el estudiante no sabía nada de nada (casi un récord) y describía el mundo a partir de lo que veía.

Bien, ¿qué hacía que el estudiante se equivocase? El hecho, simplemente, de que la tierra gira alrededor del sol. Ahora bien, la filosofía del siglo XX ha insistido mucho en el hecho de que nos relacionamos con el mundo a través de esquemas conceptuales; lo cual es indudablemente cierto (quien lee estas líneas debe haber aprendido el alfabeto

y debe conocer el español), pero eso no significa que el mundo esté determinado por nuestros esquemas conceptuales. Si el fuego quema y el agua moja, esto no depende de esquemas conceptuales. Depende del hecho de que si el fuego quema y el agua moja, estos son caracteres ontológicos. Después ciertamente se puede sostener que el hecho de que el agua sea H₂O y que Hitler haya atacado Polonia el 1° de setiembre de 1939 depende de esquemas conceptuales. Pero de ahí a sostener que estos esquemas son relativos, hay un trecho. Porque *es verdad* que el agua es H₂O y que Hitler atacó Polonia el 1° de setiembre de 1939, ¿o no? Y es verdad, cualquiera sean los esquemas conceptuales, que después de haber atacado Polonia, decidió y llevó a cabo la solución final. ¿O no? Este es el punto: puedo conocer todo lo que quiero, el mundo es como es. Puedo saber que lo que tengo en el vaso es agua, y que su fórmula química es H₂O, y puedo no saberlo: las propiedades del agua permanecen tal cual son. Repito: el ser, aquello que es, es la ontología, mientras que aquello que sabemos a propósito de aquello que es, es la epistemología. Es importantísimo no confundir estas dos dimensiones. De otro modo, vale el principio de Nietzsche según el cual “no hay hechos, sólo interpretaciones”, un principio por el cual se puede sostener (como de hecho se ha sostenido) que Bellarmino y Galileo tenían ambos razón, o que incluso tenía más razón Bellarmino. Un principio en base al cual, más allá de todo, podría haber aprobado a mi estudiante ptolemaico.

Sin ontología, no hay, por tanto, epistemología. Pero, como decíamos hace un momento, tampoco ética. Se puede entender mejor con un experimento mental que es una versión ética del experimento mental del cerebro en el balde de Putnam. La idea es esta: imaginemos que un científico loco ha metido unos cerebros en un balde y que los alimenta artificialmente. A través de estimulaciones eléctricas, los cerebros tienen la impresión de vivir en un mundo real, pero lo que efectivamente sienten son simples estimulaciones eléctricas. Imaginemos ahora (modificando el experimento de Putnam) que en esas estimulaciones se representan situaciones que requieren tomas de posición moral: está quien hace de espía y quien se inmola por la libertad, quien comete malversaciones y quien realiza actos de santidad. ¿Se puede en verdad sostener que en esas circunstancias tienen lugar actos morales? Según mi parecer no, se trata, en el mejor de los casos, de actos imaginarios, de pensamientos, que tienen un contenido moral, pero no son morales. Darle años de cárcel a un cerebro que pensó que robaba no es menos injusto que hacer santo a un cerebro que pensó que realizaba acciones santas. Este experimento demuestra simplemente que el pensamiento solo no es suficiente para que haya moral, y que ésta comienza en el momento en el que hay un mundo externo que nos provoca y nos lleva a realizar acciones, y no simplemente a imaginarlas.

De la gramatología a la documentalidad

Mi segunda barbarización se refiere a la diferenciación entre tipos de objetos, cosa que Derrida no ha hecho jamás, incurriendo así en la célebre (y nefasta) aserción según la cual “nada existe fuera del texto”. En particular me parece crucial distinguir entre objetos naturales (como los huracanes, los ríos y las montañas), que existen independientemente de los sujetos y más allá de cualquier texto, y los objetos sociales (como las crisis económicas, los pasajes aéreos y los poemas simbolistas) que existen sólo si hay sujetos dispuestos a reconocer su existencia. Por tanto, no estoy de hecho sosteniendo que en el mundo social no haya interpretaciones (y que no sean necesarias deconstrucciones). Por supuesto que hay interpretaciones y que son necesarias las deconstrucciones. Pero lo más importante para los filósofos y no filósofos, es no confundir los objetos naturales, que existen haya o no haya hombres y sus

interpretaciones, con los objetos sociales, que existen sólo si hay hombres que tienen ciertos esquemas conceptuales.

Para entendernos: si por hipótesis un creyente, un agnóstico y un indio del Mato Grosso perteneciente a una tribu que permanece en el neolítico se encontrasen frente al Santo Sudario verían el mismo objeto natural, luego el creyente vería el sudario de Cristo, y el agnóstico una sábana de origen medieval, pero verían el mismo objeto físico que ve el indio, el cual no tiene ninguna noción cultural de nuestro mundo. En el mundo social, por tanto, aquello que sabemos cuenta ciertamente, es decir (para usar la jerga filosófica que adoptamos al inicio), la epistemología es determinante respecto de la ontología: aquello que pensamos, aquello que decimos, las interacciones que tenemos son decisivas, y es decisivo que estas interacciones sean registradas y documentadas. Imaginemos un casamiento en el que no sólo los novios sino también los oficiantes, los testigos, el público, son enfermos de Alzheimer, en el cual los registros son escritos con tinta invisible y en el que las tomas de la ceremonia se borran por algún motivo pocas horas después. A la mañana siguiente nadie recuerda nada. ¿Se puede decir que este casamiento existe? Es para dudar, mientras que el Monte Blanco seguirá existiendo, aunque todos se hayan olvidado de su existencia, e incluso aunque no haya habido nunca un hombre sobre la faz de la tierra. Por eso el mundo social está lleno de documentos, en los archivos, en nuestros cajones de escritorio, billeteras, e incluso en nuestros teléfonos celulares. De aquí el pasaje de “nada existe fuera del texto” a “nada de social existe fuera del texto”.

Confrontando estas dos frases se puede medir, a mi entender, la diferencia de fondo entre la deconstrucción y la reconstrucción. La primera frase no distinguía los objetos sociales de los objetos naturales, y al final creaba un mundo enteramente dependiente del sujeto. La segunda, en cambio, reconoce la especificidad de los objetos sociales, su dependencia de sujetos e inscripciones, pero sienta las bases para la construcción de una gramatología como ciencia positiva, o sea, para lo que he propuesto llamar ‘documentalidad’, entendida como una teoría general de la realidad social para la cual los objetos sociales obedecen a las leyes *Objeto = Acto inscripto*. O sea: los objetos sociales son el resultado de actos sociales que se caracterizan por estar registrados en un pedazo de papel, en un archivo de computadora, en cualquier soporte digital, o incluso simplemente en la cabeza de las personas. De esta teoría, Derrida suministró los lineamientos fundamentales en la *Gramatología*, un texto en el cual reveló una profética sensibilidad al hecho de que (contrariamente a lo que se decía en la época) se estaría asistiendo, no a la desaparición, sino a la explosión de la escritura. Sin embargo, la eficacia de su análisis se hallaba comprometida por el hecho de no haber reconocido la esfera específica de los objetos sociales y de no haberla distinguido de los objetos naturales. Que este haya sido su interés dominante resulta con claridad del hecho de que los últimos veinte años de su reflexión se haya concentrado en objetos como el don, el perdón, el testimonio, la amistad, la responsabilidad. De este modo, no tiene mucho sentido querer superar a Derrida en el plano de la deconstrucción, en cambio me parece más que plausible querer integrarlo a la reconstrucción, y la teoría de la documentalidad –que se propone articular en positivo los resultados y presupuestos de esta explosión de la escritura– va precisamente en esta dirección. Se trata, brevemente, de llevar a cabo tres actos reconstructivos: primero, reconocer la esfera de los objetos sociales en cuanto distintos de los objetos naturales; segundo, formular las leyes constitutivas de los

objetos sociales, o sea Objeto = acto inscripto, y desarrollar sus implicaciones; tercero, elaborar una teoría y práctica del documento y de la realidad social¹.

De la documentalidad a la intencionalidad

Llego a mi tercera y última barbarización, que desarrolla el proyecto de la documentalidad y que consiste en explicitar la idea de Derrida que concibe la letra como condición del espíritu y como base de aquello que los filósofos llaman ‘intencionalidad’. Por cuanto atañe al espíritu, me parece una consideración sencilla de probar. Pensemos en las llamadas ‘religiones de libro’: son las únicas religiones universales (y que aspiran a la universalidad). Sin un libro, una buena nueva, una carta, un decálogo, es difícil que una religión, es decir, aquello que es concebido como el contenido espiritual por excelencia, pueda difundirse. Y de hecho las religiones sin libro permanecen confinadas a la dimensión de los cultos locales. Son religiones que no se pueden universalizar, que no pueden transformarse en ‘católicas’, universales, globales. Y aquello que he dicho de la religión se puede decir de los partidos políticos, de los sistemas jurídicos, del mundo de la cultura en general, que no pueden prescindir de las inscripciones. Desde este punto de vista, es como si toda la historia occidental no hubiese esperado otra cosa que la globalización, lo que significa que es como si no hubiese esperado otra cosa que esta explosión de la escritura y del registro. Imagino no obstante cuál pueda ser la objeción: ¿cómo se puede concebir todo este mundo de letras sin tener en cuenta que hay en nosotros algo –sea un alma, un espíritu, una mente, una intencionalidad– que justamente dé vida a las letras?

A este propósito querría intentar releer un experimento mental, aquél de Searle sobre la “habitación china”. Imaginemos una computadora que tome los símbolos chinos, los confronte con una tabla, y responda de nuevo en chino, y que lo haga tan bien que se pueda pensar que habla en chino. ¿Se puede decir que la computadora entiende el chino? Searle sostiene que no en base a este argumento: imaginemos que él mismo se mete en un gabinete interno de la computadora, que recibe mensajes en chino, los confronta con una tabla de traducción, y que responde con otros símbolos en chino. ¿Se diría que entiende el chino? Searle sostiene, de nuevo y a su parecer con mayor razón, que no, por tanto la comprensión es algo que excede las prestaciones de aquella máquina para escribir y registrar que es la computadora. Yo diría que el experimento no prueba demasiado, y no sólo porque mientras tanto las computadoras se han convertido en demasiado pequeñas para contener a los profesores californianos, sino porque parece asumir que el pensamiento es solamente la enfática experiencia de una mente que intenta interpretar.

Para Searle pensar significa interpretar: por una parte hay un alma, que interpreta, por otro está el autómatas, que manipula. Y sólo el alma piensa, con un comportamiento que reclama filósofos que, en apariencia, están en las antípodas del horizonte cultural de Searle. Por ejemplo Schleiermacher, que al inicio del siglo XIX sostenía que no hay acto de comprensión sin interpretación. O aún más, Heidegger, que un siglo después aseveraba que no sólo el pensamiento, sino también la posibilidad de morir e incluso la posesión de una mano constituyen una propiedad exclusiva del hombre, al punto que un animal no piensa sino que es quizá –aunque Heidegger no se expresa en este sentido– un autómatas cartesiano; no muere, sino que fenece; y no tiene una mano (incluso en el caso del simio antropomorfo) sino solamente una extremidad.

¹ Además de a mi *DocumentalITÀ*, Roma-Bari, Laterza 2009, reenvío, para una presentación sintética, a la voz “DocumentalITÀ” en Wikipedia (<http://it.wikipedia.org/wiki/DocumentalITÀ>), versión inglesa “Documentality” (<http://en.wikipedia.org/wiki/Documentality>).

No se trata de una dependencia explícita, sino de una complicidad ambiental y de un horizonte compartido que no comportan ninguna lectura directa. Pero en ambos casos, ya sea con una retórica antitética, tiene lugar la misma operación: se asume que el pensamiento sea una cosa determinada, que es posible sólo en los hombres, y se concluye que sólo los hombres piensan. Quizá sin considerar que aquella determinada prestación, por ejemplo la interpretación, no solo no está necesariamente imposibilitada a los autómatas y a los animales, sino que constituye una actividad esporádica incluso entre los humanos, que por tanto pasarían la mayor parte del tiempo sin pensar.

Tomemos en cambio, en lugar del experimento de Searle, el de otro americano ingenioso y ferviente creyente en los espectros, Poe, y su novela *Jugadores de ajedrez de Maelzel*. También aquí había un autómata que parecía saber jugar al ajedrez, pero después se descubre que había un enano escondido en el aparato. Todos estaban sorprendidos de aquella máquina pensante, hasta que a un cierto punto se descubre el engaño. Pero ya hace tiempo que tenemos programas de computadora para jugar al ajedrez, y nadie pensaría que para poder jugar de verdad al ajedrez con estos programas haga falta esconder un Searle en la computadora. Searle probablemente objetaría que una cosa es jugar al ajedrez, y otra pensar, pero de nuevo, me pregunto sobre qué base podría hacerlo, porque lo que me pregunto es cómo se pueda jugar al ajedrez sin pensar. Bien visto, el pensamiento del cual habla Searle no es otro que el sueño de un espíritu viviente –de un *Lebendige Geist* [Espíritu de la vida], habrían dicho los teóricos de la ciencia del espíritu del siglo diecinueve –que se agita en la cabeza de los hombres de diversa manera a cómo lo hace en la computadora. Ahora bien, se puede decir que a nosotros nos parece que piensa y que no sabemos si las computadoras o los animales piensan, pero es un hecho que nosotros representamos nuestra mente (y no solo las computadoras) como un soporte escritural, como una tabula. Searle podría perfectamente manipular los signos y a través de este proceso llegar a los significados que él comprende como ‘pensamiento’. Pero esto no significa en modo alguno que (como parece suponer) en su cerebro se agite un homúnculo animado y voluntarioso que manipula los signos acompañándolo con un efecto especial que él llama ‘comprensión’. Ese es el punto concluyente de mi reconstrucción, por lo que hace al sujeto. Los estructuralistas sostenían que el sujeto era el resultado de un juego de textos e inscripciones. Parecía una especie de *Boutade* [ocurrencia], o al menos una exageración, pero bien visto es así: el espíritu deriva de la letra, o al menos la letra es la condición de posibilidad el espíritu. En efecto, el yo, el sujeto de la pura voluntad, a menudo interpretado como un primitivo independiente de cualquier determinación empírica (es decir como un alma en el sentido cristiano del término), como un homúnculo que se agita en nosotros, se presta sin embargo a ser descrito como una tabla sobre la cual se escriben impresiones, roles y pensamientos, y que justamente por fuerza de estas inscripciones deviene capaz de iniciativas morales. Actuamos por imitación (las famosas neuronas espejo sirven precisamente para eso, pero lo sabíamos incluso antes de las neuronas espejo y se lo ve incluso sin ellas); esta imitación se inscribe en nuestra mente a través de la educación y de la cultura; y en este punto nos volvemos capaces de acciones morales. La espontaneidad y la creatividad que advertimos en nosotros, el hecho de poseer contenidos mentales, ideas, y de referirnos a alguna cosa en el mundo, no son resultados que contradigan en absoluto el hecho de que el origen de todo esto hay que buscarlo en registros e inscripciones. Desde luego, sentimos con gran vivacidad tener una vida mental que es nuestra, en particular una vida moral, en la cual el homúnculo se impacienta, el espectro nos atormenta. Ahora bien, esta vida y este tormento son auténticos, lo cual no excluye que en el origen del homúnculo haya una tabula, un sistema de inscripciones y registros. Querría ilustrarlo como conclusión con

lo que para mí es más que un ejemplo. Imaginemos un viejo teléfono amnésico, en tiempo de los pre-contestadores automáticos y pre-teléfonos celulares. Sonaba, y si no estábamos en casa, volvíamos y vivíamos felices y sin obligaciones. Ahora no es más así. Hoy 'llamada no respondida' (así en la jerga) permanece registrada en el teléfono, y esta llamada genera la obligación de responder, hace estremecer el fantasma, genera la puntada del remordimiento (reza un verso de Vittorio Sereni) que es "aquello que llamamos alma".

Referencias

Habermas, J. (1979) "Urbanisierung der Heideggerschen Provinz", in Id., *Philosophisch- politische Profile* (1981), Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 392-401.