

De Jacques Derrida en esta Editorial

Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum
Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos,
el poema
Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política
del nombre propio

De Maurizio Ferraris en esta Editorial

Introducción a Derrida



El gusto del secreto

Jacques Derrida
y Maurizio Ferraris

Amorrotu editores
Buenos Aires - Madrid

no-coincidencia recién mencionados, inducían a seguir, en parte, desde luego, para prevenir malentendidos, para dar precisiones, pero en parte también para prolongar la no-coincidencia.

M. F.: *Con todo, resultaría fácil objetar que también Hegel o Heidegger habrían dicho lo mismo, y dar vuelta sus palabras, quizá mostrando que aquello que usted dice es precisamente lo que Rousseau escribe para justificar todo cuanto escribió: no era cuestión de hacer obra, sino de rectificar equívocos surgidos de la primera malhadada vez en que asumió el riesgo de publicar algo. Sin embargo, en cuanto al problema de prevenir malentendidos, eso supone el deseo de que a uno lo entiendan (es el argumento que Gadamer opone a tesis formulada por usted acerca de que el telos último de la comunicación no es entenderse).*

J. D.: Estoy tentado de decir que mi experiencia de la escritura me lleva a pensar que no siempre se escribe con el deseo de que a uno lo entiendan; al contrario, hay un paradójico deseo de que eso no suceda: no es simple, pero hay algo así como un «Espero que de este texto no todos entiendan todo». De hecho, si la transparencia de la inteligibilidad estuviera garantizada, destruiría el texto, demostraría que no tiene porvenir, que no rebasa el presente, que de inmediato se consume; entonces, cierta zona de desconocimiento e incompreensión es también una reserva y una posibilidad exclusiva: una posibilidad para el exceso de tener un porvenir y, por consiguiente, de generar nuevos contextos. Si todos pueden comprender de inmediato qué quiero decir, no generé contexto alguno, respondí mecánicamente a la expectativa, y todo queda allí, aunque la gente aplauda y quizá lea con placer; después, cierra el libro y asunto terminado.

Así pues, existe el deseo — que puede parecer un poco perverso — de escribir cosas de las cuales nadie podrá apropiarse en una comprensión inmediata. Se me suele acusar de escribir de manera inútilmente difícil, y de hacerlo adrede. Es una acusación injusta pero a la vez justa. Injusta, porque, sea como fuere, intento ser claro, no me divierto multiplicando obstáculos para la comprensión; tanto es así, que a veces tengo la impresión de ser demasiado pedagógico. [Empiezo, debo admitir que en la escritura subyace la exigencia de un exceso aun respecto de aquello que puedo comprender de cuanto digo: la necesidad de dejar una suerte de apertura, de juego, de indeterminación, que significa hospitalidad para el porvenir: «Todavía no se sabe qué quiere decir, habrá que empezar de nuevo, habrá que volver, habrá que seguir». Y si tuviéramos tiempo podríamos demostrar con precisión, en los textos, cómo se produce esa suerte de apertura de un lugar dejado vacante para quien ha de venir, para el adveniente. Acaso Eliás, acaso otro; hace falta que todavía pueda llegar alguien; debe de haber alguien que viene y por eso es necesario que la tabla — la tabla de contenidos o la tabla de la comunidad, su mesa — tenga un lugar vacío para algo absolutamente indeterminado, para un adviniente; démosle, impropiamente, el nombre de «Mesías». Y allí donde hay cabida para ese adviniente, el texto no es inteligible, el discurso deslinda una zona de vacío que podemos remitir a lo que decíamos de la kenosis.

No obstante, hacer esto es también un modo de dar a leer. Si se da a leer algo completamente inteligible, plenamente saturado de sentido, no se lo da a leer al otro. Dar de leer al otro significa también dejar desear, o dejar al otro el lugar de una intervención con la cual podrá escribir su interpretación: el otro deberá poder firmar en mi texto. Y es en ese punto donde el deseo de

que a uno no lo entiendan significa, simplemente, hostilidad para la lectura del otro, y no rechazo del otro.

M. F.: *En su ensayo de 1954 acerca de El problema de la génesis en la filosofía de Husserl, usted evocaba Fe y saber: lejos de oponerse, experiencia y a priori son lo mismo, porque la experiencia fenomenica de lo real es una síntesis a priori. La huella del pasado es también huella del futuro; una función empírica se vuelve trascendental, porque la temporalidad a partir de la cual se dividen a priori y a posteriori se produce en la experiencia. En otros términos, precisamente la dialéctica hegeliana demostraría que en Kant no hay lugar, como sí lo encuentra Hegel en su escrito juvenil, para estigmatizar en la Crítica de la razón pura una «consagración de lo finito» en el estilo de la Ilustración y de Locke.*

J. D.: Usted utilizó el par trascendental-dialéctico. Si se toma, por ejemplo, aquello que posibilita un proceso dialéctico, esto es, un elemento ajeno al sistema que trasciende (lo trascendental como aquello que *transcendit omne genus*), un conjunto de categorías, surgidas en mayor o menor grado de una tabla o una serie de categorías, este elemento ajeno, más originario que la dialéctica, es precisamente aquello que la dialéctica dialectizará, determinará en sí, abarcará en sí. Por esta razón, las fórmulas más dialécticas de la dialéctica, aquellas que por lo general se encuentran en Hegel, siempre consisten en dialécticas y no-dialécticas: la identidad de la no-identidad y de la identidad. Lo no-dialéctico no se opone a lo dialéctico, y es una figura que se reproduce constantemente. Siempre intenté mostrar el elemento que en una serie o en un grupo no se dejaba integrar al conjunto, evidenciando que *hay una diferencia no-positiva que trasciende la dialéctica*; hay un suplemento o un *pharmakon* que no se deja

dialectizar; podría dar muchos otros ejemplos. Aquello que, no siendo dialéctico, torna imposible la dialéctica es justo lo que aparece necesariamente retomado por la dialéctica que termina por recuperar. Es indispensable, entonces, tener en cuenta que la dialéctica consiste precisamente en dialectizar lo no dialectizable. Así, contamos con un concepto de dialéctica que ya no es el convencional —para el cual la dialéctica es síntesis, conciliación, reconciliación, totalización, identificación consigo misma—, sino que es una dialéctica negativa, o infinita, que define el movimiento de sintetización sin síntesis. Es, por ejemplo, lo que denominó *ex(a)propiciación*, un concepto por principio antidialéctico, pero siempre se lo puede interpretar como el *nec plus ultra* de la dialéctica, como en *Le problème de la genèse*.

Por eso, inmediatamente después de ese primer libro muy dialectizante, cada vez que insistí en una diferencia no dialectizable resalté de modo discreto, pero inequívoco, que no se trataba de oponerse a una dialéctica. Nunca me *opuse* a la dialéctica, porque la guerra a la dialéctica está perdida desde el comienzo. Se trata, antes bien, de pensar una dialectividad de las dialécticas que a su vez no sea, en el fondo, dialéctica.

Lo dicho vale asimismo para el *dialegethai* —el diálogo, la inteligibilidad, la justicia, etc.—, pero a fin de cuentas tenemos que habérmolas con dos conceptos, con dos figuras de la dialéctica: una convencional (la figura de la totalización, de la reconciliación, de la reapropiación por medio del trabajo de lo negativo, etc.) y luego otra, no convencional, que recién señalé. Desde luego, entre ambas figuras se reproduce también una dialéctica, exactamente entre lo no-dialectizable y lo dialectizable. Un *no* de lo no-dialectizable que a su vez se divide en dos: un *no* que puede ser pensado como un *no* de oposición o un *no* de irreductibili-