

**DEL LOGOCENTRISMO AL “ETHO-DESCENTRISMO”.
APORTES DE DERRIDA A LAS ÉTICAS
CONTEMPORÁNEAS.**

Patricia Castillo Becerra

Departamento de Filosofía, Universidad de Guanajuato
ORCID: 0009-0002-4906-2328
pcb@ugto.mx

Maxime Roffay

Departamento de Filosofía, Universidad de Guanajuato
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3920-5666>
mca.roffay@ugto.mx

Recibido: 27 de septiembre de 2023

Aceptado: 19 de febrero de 2024

RESUMEN

El objetivo de este artículo es poner de relieve las premisas ontológicas a partir de las cuales Derrida desarrollará, a lo largo de su obra, una línea de pensamiento más orientada hacia las cuestiones éticas: éstas que se hacen eco de algunas de las principales preocupaciones de nuestro tiempo, en lo que respecta a la valorización de la diferencia en nombre de la emancipación de las minorías y en la deconstrucción de la tradición que hasta entonces había enmarcado la relación del ser humano con el animal. De este modo, nos propondremos establecer e interrogar los elementos de la deconstrucción de la metafísica occidental en las primeras pu-

blicaciones de Derrida, en relación con el horizonte ético en el que desemboca su obra de madurez. Llegaremos a identificar y reformular los conceptos emblemáticos desde los que se hace posible este horizonte ético, en la medida en que la forma en que Derrida procede a la deconstrucción de la metafísica depende ya de un objetivo emancipatorio que se desplegará más explícitamente en las obras tardías. Nuestra investigación está motivada por la idea de que los movimientos de emancipación de las minorías y de cuestionamiento de la relación tradicional con los animales sólo pueden tener consecuencias si están a su vez fundamentados filosóficamente, y que en este sentido ha llegado el momento de reconducir el pensamiento deconstructivo a los problemas de orden ontológico que motivan inicialmente su gesto operatorio. Estos análisis nos llevarán a comprobar que en los últimos trabajos Derrida y, especialmente en el último libro publicado en vida, *El animal que luego si(gui)endo* (2004), las declaraciones de orden ético en torno a la cuestión animal están efectivamente en continuidad con la deconstrucción de la tradición metafísica puesta en marcha desde sus primeras obras.

Palabras clave: deconstrucción, ética, animalidad, metafísica, escritura, etnocentrismo.

FROM LOGOCENTRISM TO “ETHO-DECENTRISM”.
DERRIDA’S CONTRIBUTIONS TO CONTEMPORARY ETHICS.

ABSTRACT

The aim of this article is to highlight the ontological premises from which Derrida will develop, throughout his work, a line of thought more oriented towards ethical questions: which echoes some of the main concerns of our time, as regards the enhancement of difference in the name of the emancipation of minorities, and in the deconstruction of the tradition that until then had framed the relationship of the human being with the animal. In this way, we intend to es-

establish and question the elements of the deconstruction of Western metaphysics in the first publications of Derrida, in relation to the ethical horizon in which his work of maturity ends. We will come to identify and reformulate the emblematic concepts from which this ethical horizon becomes possible, to the extent that the way in which Derrida proceeds to the deconstruction of metaphysics already depends on an emancipatory goal that will be more explicitly displayed in later works. Our research is motivated by the idea that movements for the emancipation of minorities and questioning the traditional relationship with animals can only have consequences if they are philosophically grounded, and in that sense the time has come to redirect the deconstructive thought to the ontological problems that initially motivate its operative gesture. These analyses will lead us to verify that, in the last works Derrida, and especially in the last book published in life, *L'Animal que donc je suis* (2004), the declarations of ethical order, around the animal question, are effectively in continuity with the deconstruction of the metaphysical tradition set in motion since his first works.

Keywords: deconstruction, ethics, animality, metaphysics, writing, ethnocentrism.

INTRODUCCIÓN

Lejos de constituir un discurso efectista, han transcurrido por lo menos 25 años de la conferencia dictada por Jacques Derrida sobre nuestra relación con los animales: *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Derrida, 2008) y vemos que en nuestro presente los discursos que apelan a las subjetividades contemporáneas refieren, necesariamente, a una revisión de la amplia bibliografía derridiana no porque se encuentre en ella de "segunda mano" una interpretación de nuestra relación con las otredades, sino que –como él mismo va especificando en la larga singladura de su obra–, dicha relación aparece como una urgencia de reevaluación, dado que dicha relación inaudita resta siempre importancia a lo que no apa-

rece concebido desde la centralidad del sujeto, sujeto que se ha donado a sí mismo la capacidad de explotar y violentar la vida de otros (Derrida, 2008, p. 40).

Dicha puesta en cuestión de la relación ha pasado por una larga configuración en la obra derridiana que merece ser esclarecida por cuanto no es una cuestión que de inmediato emerja en su discurso y podríamos decir que en ningún discurso que piense en una postura *con* lo diferente, llámese bioética, ética feminista o filosofías de la diferencia y los discursos incluyentes, aunque no es el caso que vayamos a abordar ninguno de ellos en este escrito. Este esclarecimiento es una prefiguración que quiere abreviar desde algunas de sus fuentes y por lo menos desde una ristra, dado que esta relación que nosotros seguimos en este pequeño trabajo es ontológica y una de las que ponen en situación la figuración que la ética derridiana dejó para estos discursos actuales. No podremos extendernos demasiado, a causa del formato del presente escrito, pero queremos señalar que la descentración ético-ontológica que emprende Derrida, como una de las operaciones de la deconstrucción, que no es el paso fácil para la “crítica” sino la operación que necesitaba ejecutarse al discurso filosófico anquilosado, quisiéramos que pudiera aportar algunos ápices de comprensión de nuestras subjetividades contemporáneas comprometidas con el entorno. De esta manera, el presente escrito es una lectura de fondo, pero sólo como punto de partida, ya que implica cuestiones que exceden a la aplicación simplista de “lo uno o lo otro” y que se encamina más bien a subrayar, al menos incipientemente, algunas líneas de confección que se encuentran en señaladas obras de nuestro autor y subrayarlas desde su trama ontológica y cómo se extiende hacia sus derroteros posiblemente éticos. De este modo buscamos mostrar que ese “ethos”²⁴ de la(s) subjetividad(es) con-

²⁴ Es indispensable una lectura como la que actualmente hace Patrick Llored sobre la violencia de la ética, puede revisarse el libro *La violencia de la ética. Derrida para humanistas*, de Patrick Llored.

temporáneas se entremezcla con un "ontos", cuyo *logos* no requiere ser central, en todo caso requiere ser descentrado de dicha manera que implique incluso ser residual²⁵, o tal como lo entiende Derrida, si lo que nos había situado en el "centro" de todas las discusiones, como fundamento del todo, es en este momento en que dicho antropo-centrismo es cuestionado desde sus márgenes.

LOGOCENTRISMO. LA CRÍTICA DE DERRIDA A LA CONFECCIÓN DEL DISCURSO FILOSÓFICO

Al referirse Jacques Derrida a los márgenes de la filosofía (Derrida, 1994B), comienza a referirse a aquello no incluso en el *logos*, como un discurso que fundamentaba el saber de lo real y, sobre todo, los límites de ese discurso (*logos*). Dicho *logos*, pensado como fundamento, se concibió en principio como idea central, desde aquello que hace referencia a la delimitación y determinación de cierta lengua, que desde sus raíces, otorgaba el sentido a la filosofía. La voz de la racionalidad puesta como fundamento, fundamentándolo todo, implica aquello que Derrida concibe como logocentrismo.

Según Derrida, la sobrada amalgama de los límites de la filosofía ha sido confeccionada a lo largo de la historia como los andamiajes fundamentales desde los cuales su discurso presentaría el orden y, sobre todo, la legaliformidad de la lógica. De ello, podemos entender que si nos movemos desde una perspectiva que

²⁵ Al respecto se anotan algunas palabras del filósofo: "Lejos de llevar a cabo una simple inversión de perspectiva y, por ejemplo, de devolver a "el animal", en general, aquello de lo que la tradición siempre lo ha privado, lejos de sustituir la oposición clásica por la confusión de una indiferenciación no menos engañosa, la deconstrucción, al multiplicar pacientemente las diferencias, hace que aparezca la fragilidad, la porosidad de estas presuntas fronteras de lo "propio" en base a las cuales se ha creído durante tanto tiempo poder fundar la oposición tradicional entre "el hombre" y "el animal" (Derrida, 2008, p. 11).

pergeñe en amplitud la labor del pensar en la filosofía contemporánea, no sorprende que las teorizaciones y las instituciones que avalaron la filosofía de cuño occidentalista se hayan visto subvertidas por una suerte de apertura instalada desde el fondo mismo de su confección.

De esta guisa, este apartado insiste en aquella perspectiva desde la cual Derrida avala la subversión del discurso filosófico y la torna ejecutiva, como propia de una labor que se ha librado de ser exclusivamente *la voz* de la razón, que actuaba como limitante para que la filosofía pudiera pervivir, después del *final de la filosofía* mentado en varios sectores del panorama filosófico²⁶. En este momento el escrito se concentra, aunque no exclusivamente, en lo que Derrida llamará el *fonocentrismo* que encuentra inmerso aún en el despliegue de la filosofía que le antecede: la husserl-heideggeriana, el paso del *logocentrismo* al *fonocentrismo* estará presente a nivel de *La gramatología* (1967), aunque la revisión crítica al *logos* comenzó a desarrollarse desde el texto de *La voix et le phénomène* (1967).

Para Derrida, debemos estar conscientes de que el clima general que tomó la filosofía en su época, mayoritariamente obedece al del “final de la filosofía”, rótulo que despacharía diligentemente la autoproclamación de estropicio al interior del discurso filosófico y lo que pretende significar. Dicha tonalidad señala, por un lado, la preocupación de la *etnia del concepto* para no ser relevados por los mistagogos y, por otro lado, la reinstauración (seducción) a recuperar la senda de la verdad. A todo ello, Derrida indica que habrá que tenerse en consideración aquello que sería lo más riesgoso: que el fin no tuviera fin (Derrida, 1994A, p. 76). Lo que se

²⁶ Cfr. Husserl, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios Ediciones, 1984. Derrida, Jacques, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México, 2002. Heidegger, Martin, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2000. Lévinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2005.

encuentra es el cambio del sentido de este tono, por un lado, al ser conscientes de que jugando el juego del *Maitre* estaremos siempre perdiendo, esto es, recusar el discurso filosófico desde su *logos* es solamente reafirmarlo (Descombes, 1998, p. 181). Empero, el arriesgado juego desde el que se hace la crítica al panorama filosófico heredado, ejecutará una revisión de lo que habrá que des-hacer y des-nuclear y ello conjuntado en una pregunta que pareciera inaugural para Derrida y cuyo nudo es, a sus ojos, aún patente en la filosofía de Heidegger: el lazo entre *logos* y *phoné*. Dicho entrelazamiento está presente en casi toda la historia del pensar, pero es desde su lectura puntual a la fenomenología husserliana en *La voz y el fenómeno* (1967) en donde aparece más claramente identificado. De dicha revisión a la fenomenología husserliana, Derrida se concentra en la primera de las *Investigaciones lógicas*, advirtiendo que en ellas Husserl había recusado la metafísica "degenerada", pero había aceptado, al proponer de fondo la conformación de la idealidad en la fenomenología, un reducto trascendente, que para Derrida no es más que un fundamento metafísico. En el origen del acto productor de sentido se encuentra la repetición de dicho acto productor, y ese acto productor puede repetirse indefinidamente en la identidad de su presencia. Merece la pena citar a Derrida en cuanto a la lectura que hace de la idealidad y su fondo metafísico:

Para que la posibilidad de esta repetición pueda abrirse *idealiter* al infinito, hace falta que una forma ideal asegure esta unidad de lo indefinidamente y lo *idealiter*: es el presente, o más bien la presencia del presente viviente. La forma última de la idealidad, aquella dentro de la que en última instancia se puede anticipar o apelar a toda repetición, la idealidad de la idealidad es el *presente* viviente, la presencia a sí de la vida transcendental (Derrida, 1985, p. 42).

Hacemos notar que el caso de la crítica al *primado* de la presencia, que en esta lectura recupera Derrida, está anclada en la presencia del presente viviente. Para el francés la metafísica está

basada en una oposición esencial: la de forma y materia. La idealidad en la identidad de su presencia es la no-realidad, la identidad de la esencia, el noema o, en pocas palabras, lo que aquí recupera como objeto inteligible. Derrida apela al mismo tiempo al nivel de los fundamentos de la lógica; es este *logos* el que está también atenido de presencia, de la presencia a sí que se convertirá, en un primer paso, en re-presentación (*Vergegenwärtigung*); en un segundo paso, en la constitución del objeto (*Gegenstand*); y, en el tercero, la a-presentación, como los momentos de la constitución del sentido y de la intersubjetividad (Derrida, 1985, p. 43). Aunque en esta particular revisión Derrida quiere llegar a la constitución del signo, criticando que la reflexión sobre el signo se hubiera dejado en manos de la lógica, la pregunta de fondo que hace en su revisión a la primer *Investigación lógica* será la siguiente: ¿qué es lo que da autoridad a una teoría del conocimiento para determinar la esencia y el origen del lenguaje?

Desde estos términos, Derrida comenzará a encontrar una vinculación entre el *logos* y la *phoné* en cuanto a que la expresión, como manifestación en *palabras* de la voz de la conciencia, en el caso de la fenomenología, está expresada como discurso, como palabras con significado, la espiritualidad de la vida de la conciencia está dada como *phoné*, que no es cualquier articulación de sonidos, sino expresión, significación y sentido. Debemos señalar que es en la relación entre la conciencia y su vida propia en donde Derrida encuentra el lazo entre *logos* y *phoné* (Derrida, 1985, pp. 43-53), encontramos aquí el nivel de la lógica veritativa, de una voz que expresa de lleno el sentido a nivel trascendental (Derrida, 1985, p. 53).

Empero, este nivel trascendental que Derrida pareciera encontrar solamente en el caso de la fenomenología husserliana, también lo encontrará en el lazo que hace Heidegger entre la *Rede* y la existencia, y también, por lo tanto, en el ámbito de la *ontología fundamental* como fundamento ontológico.

Para Derrida la esencia de la *phoné* es inmediatamente próxima a la producción del sentido, esto es, el *logos* como “pensamiento” recoge el sentido y lo dice (Derrida, 1986, p. 19). Haciendo

un recorrido por la historia de la filosofía, Derrida encuentra el fonocentrismo como la determinación histórica del sentido del ser como presencia. Y va más allá al considerar insuficientes los esfuerzos de Heidegger por separarse de esta conformación²⁷. De ello colige que Heidegger, al instaurar ese cambio de tono del sentido del ser al fundamento de la verdad, no hizo más que reestablecer la instancia del *logos* de la verdad del ser, dándole un sentido trascendental a todas las significaciones.

La manutención del discurso tradicionalista era una pretensión de verdad (única, eterna e inamovible) desde la cual cualquier sistema –filosófico, lingüístico, cultural– ha propagado su legitimidad; empero, si se voltean las piezas y el armazón metafísico es subvertido, si lo real no es lo racional, tendría que repensarse y reconvertirse aquello que Derrida llamaba la “metafísica de la presencia”, para la cual la presencia se definía (determinaba) como una (re) presentación de todo lo pensable y metafórico. Y aun en el seno mismo del triunfo de la “metafísica de la presencia”, los filósofos se preguntaban ¿qué le queda a la filosofía en tiempos donde su discurso es el de la acumulación del conocimiento? Valga decir que durante los primeros decenios del siglo XX ya se había planteado una pregunta de este talante, en voz de Heidegger, quien había pensado ya en la *Destruktion* del discurso de la filosofía para poder ser re-construida; dicha labor constituía la primer diáspora del sentido hacia los distintos sentidos que del mundo se podrían configurar y que, tal y como Derrida reconoce, aboga más bien a pensar en el “desocultamiento, a aparición, a patencia y fenomenalidad, más bien que a la preposicionalidad del estar-ante objetivo” (Derrida, 2010, p. 103).

²⁷ “El logocentrismo, sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia. En la medida en que dicho logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano, lo mantiene quizá dentro de esta época de la onto-teología, dentro de esta filosofía de la presencia, es decir, de la filosofía” (Derrida, 1986, p. 19).

Con la postulación de una preestructura de la comprensión, realizada a través de vivencias y mediada lingüísticamente, un “holismo de significado” que no se expresa de manera temática, es decir, que no llega a objetivación (García Ruiz, 2002, p. 133), se buscó superar, por parte de Heidegger el modelo de la filosofía anclada en la *Erkenntnistheorie* y la manutención de la verdad apofántica, para abrirla a una multiplicidad ilimitada de sentidos. Sin embargo, para el pensador francés, quedaba en aquella propuesta una simple conversión del sentido, en donde, en principio, el sentido lo aportaría la existencia y, al final, un cumplimiento del sino del ser. Para Derrida todas las prácticas humanas están basadas en una ingenuidad, la supuesta verdad en la que se amparan no es fruto más que de una interpretación. Dicho de otro modo, nosotros nunca tratamos directamente con el ser, sino con lo que la tradición metafísica nos ha legado como interpretación del sentido del ser.

Es desde estas notas en que se comienza a pensar, al menos específicamente desde *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, en subvertir la tropológica de la filosofía. Paralelamente, surge una necesidad de dialogar con la propia tropología filosófica de Heidegger, porque Derrida considera insuficiente la interpretación heideggeriana de la “época de la representación”²⁸, no sólo para recusar el último estratagema que sostenía la ontología de cuño heideggeriano, sino para comenzar ese *otro tono* que rezuma desde el entre de ese discurso anquilosado (Heidegger, 2003).

Para Derrida, entonces, el cambio de tono implica también una mudanza de la constitución del sentido hacia la desconstrucción, y no sólo como un análisis y una preceptiva, sino como ejercicio del pensar, la muda de un epicentro filosófico declarado otrora un cadáver, tendría –como lo reconocieron igualmente Lévinas²⁹ y

²⁸ Véase *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía* (Derrida, 2010).

²⁹ Lévinas, Emmanuel. Sin Identidad, *Humanismo del otro hombre*, México, S. XXI, p.112. “Fin del humanismo, de la metafísica –muerte del hombre, muerte de Dios (o ¡muerte a Dios!)– ideas apocalípticas o slogans de la alta sociedad intelectual. Como todas las manifestaciones

Deleuze³⁰, por su parte— un hálito de vida hacia un *pensar de otro modo*, a otro modo que pensar³¹, a pensamientos de frontera, desde los márgenes de la presencia.

Nos vamos a concentrar en esta venida a cuenta de la frontera, por considerarla como una visagra, un dentro y un afuera de la confección del discurso filosófico, que implica el juego de la delimitación desde la cual, desde épocas antiguas, la filosofía había logrado armar sus anclajes. Es desde una de las lecturas de Derrida hacia el pensamiento ontológico contemporáneo, que comenzó a marcarse —o re-marcarse, diríamos— que ese límite sólo tiene una función operaria, y que, como lo sospecha Derrida, estaba acallado, ensombrecido por discursos de las altas voces. Pretendía que nos concentráramos entre esa interestancia existente entre los límites de la filosofía y la poesía (*Denken und Dichten*) —o entre la filosofía y el psicoanálisis, como lo menciona en *La voz y el fenómeno*—, que el pensador francés pudo recuperar de las sendas heideggerianas.

En *La retirada de la metáfora*, Derrida alude a la más que conocida frase de Heidegger: "El lenguaje es la casa del ser", e insiste en que la traza de una frase como ésta no es ni metafórica ni literal. "Al enunciar no literalmente la condición de la metaforicidad, libera tanto la extensión ilimitada como la retirada de aquélla. Retirada por medio de la cual aquello que se aleja (*entfermt*) en lo no-próximo de la proximidad se retira y se resguarda allí" (Derrida, 2010, p. 64). Desde allí, podremos concebir una traza que incide en una instancia aún más amplia, la vecindad que existe entre el pensar y la creación. Derrida insistirá en que esa vecin-

del gusto —y de los hastíos— parisienses, estas declaraciones se imponen con la tiranía del último grito, pero se ponen al alcance de todos y se degradan.

³⁰ Puede leerse la crítica a la filosofía de la representación en el capítulo I: "La diferencia en sí misma" en Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*.

³¹ Cfr. Castillo, Patricia. *La ontología del primer Lévinas*, Universidad de Guanajuato, 2013.

dad, esa proximidad que se declara entre ambos quehaceres está poco tematizada y que es el momento en que dicha traza encienta el *acontecimiento de apropiación*. Dicho acontecimiento de la traza no es nada, no tiene fenomenalidad³², por ello siempre que obra se absconde, “está estructuralmente en retirada, como separación, apertura, diferenciabilidad, huella, reborde, tracción, fractura, etc. Desde el momento en que se retira, el trazo es, *a priori*, inapariencia, señal que se borra en su encientadura. Su inscripción, como hemos intentado articular con la huella y con la *différance*, no llega más que a borrarse” (Derrida, 2010, p. 69).

Vale la pena recuperar dos señalamientos de esta cita: el primero es que, en efecto, el carácter de abscondito del trazo y de la fractura entre los límites que amparan como anfibología al pensar y a la poesía, por ejemplo, pero pensados en su quehacer, propiamente los encontramos análogos en cuanto a la creación y a la incapacidad que, en su propia factura, tendrán para lograrse. Límites inestables porque no determinan, no delimitan dos ámbitos que posteriormente serán trazados; son eventualidades, están *in fieri*, pero lo más importante es que Derrida aboga por la inmediatez (frente a la interpretación del sentido).

El segundo es que esa huella y fractura señalan, asimismo, ese digredir al discurso que había sido el signo de los tiempos; así, no más metalenguaje y no más metafísica, sino pausa –sangría del discurso, podríamos decir– que, a sabiendas de lo expuesto, ha cometido los más grandes excesos y que, citando a Blanchot, ese exceso de continuidad “molesta al lector y molesta, en el lector, las costumbres de la comprensión regular” (Blanchot, 1970, pp. 35-36). Tal diferimiento se piensa así como una perforación, esta

³² Es interesante advertir que, desde *La voz y el fenómeno*, Derrida reconoce que en la modificación de la presencia hay una fisura de dicha presencia. “En los dos casos, lo que se nombra como modificación de la presentación (re-presentación, ap-presentación) (*Vergegenwärtigung* o *Appräsentation*) no sobreviene a la presentación, sino que la condiciona fisurándola *a priori*” (Derrida, 1985, p. 43).

vez en el tímpano acostumbrado a la filosofía, que pudiese tornarse realmente en otra. Difícil imagen para el pensamiento filosófico que ahora mismo, en cuanto escucha las ideas plasmadas en la presente escritura, comienza de nuevo su tarea determinativa, ordenadora, que sojuzgará como falaz la sola idea de "nivelar" el pensamiento filosófico como un discurso más.

Para Derrida es perfectamente natural que la filosofía oponga resistencia a lo otro, si sus márgenes sólo son rebasados para tornarlos otra vez suyos, no puede pensar sobre lo indeterminado y, sobre todo, no puede armar filosofía sobre sentidos figurados, tampoco en lo *absolutamente* otro. Determinando así el coto de sus intereses, ha despojado, aquí sí, subsumido todo lo otro que no la constituye desde su propiedad, para después tornarlo propio. Pero es justo por ello que se pretende mediante las estrategias de de-sedimentación (*désédimentation*) mostrar desde qué territorios y agenciamientos tales prácticas discursivas se generan, para que desde su *deconstrucción*, que no se logra sólo con un gesto discursivo o teórico sino a partir de la experiencia, lo que Derrida llama el gesto práctico: inscribir y desbordar la máquina discursiva para que pueda horadarse. Derrida mantendrá la idea de una archiescritura, esto es, el proceso de espaciamiento en el tiempo y dentro de un sistema de huellas. El tiempo espaciado de un discurso que no es necesariamente lingüístico, cuya permanencia no es lograda y que aludirá también a la temporalización del espacio. De ello, que no se enmarcara en una lógica del ser, porque esto será el retorno fatídico a la historia clásica de una manutención entre el sentido originario del ser y la palabra, aunque el mismo Derrida pone en duda que esto sea aceptado por Heidegger, quien ha pensado en la aperturidad del *Dasein* en cuanto abierto-aperiente y descubridor (Heidegger, 2005, p. 276), avance que le reconocerá para siempre como fuera del terreno de un *logos* sistemático, pero que de fondo lo mantendría en la propiedad de una especie de verdad, por más que ésta fuese *aletheica* (Heidegger, 1994, p. 154). En contraste, Derrida piensa en el discurso como derelicción, aunque esto sabe que lo pondría fuera de los márgenes de la presencia, esto es, fuera de los márgenes de la filosofía.

DESCENTRAMIENTO. UNA PUESTA EN CUESTIÓN DE LA DEFINICIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA CLÁSICA

Sigue siendo sorprendente que se pueda concebir un horizonte ético, o al menos un cuestionamiento filosófico de orden ético, a partir de este cuestionamiento de la estructura ontológica y metafísica de la presencia. Este cuestionamiento es llevado a cabo por Derrida a través de una relectura atenta de la relación entre “voz” y “escritura”, instituida en el corazón de la historia de la metafísica occidental desde Platón hasta sus formas más sofisticadas, como la fenomenología husserliana y la lingüística estructuralista de Saussure.

Este cuestionamiento radical del privilegio de la “palabra viva” como relación idealizada con el pensamiento puro, y por tanto con el *logos*, lleva a sacar a la luz una cuestión que le es correlativa: la cuestión del centro. Si nos apegamos a los términos forjados por Derrida en la óptica de una deconstrucción del discurso tradicional de la metafísica – logocentrismo, fonocentrismo, fallogocentrismo³³–, nos damos cuenta de que, en efecto, exponen el reto del *centro*, y, más precisamente, el reto de esta necesidad a la que tendría que someterse el discurso, esta necesidad que habría de *centrar* el conjunto de temas e interrogaciones producidos por la historia de la metafísica. Centrarlos, es decir, *fundarlos*. Se trata, cada vez, de fundar el discurso a partir y en torno a un centro que, para identificarlo, remitiría a la autoridad de un significado trascendental: *logos*, *fonê*, pero también *ousia*, *arkhê*, o, existencia, o, subjetividad, etc.³⁴ Esta necesidad se ejerce precisamente y tanto

³³ Cabe señalar que los términos *logocentrismo* y *fonocentrismo* aparecen ya en las publicaciones de 1969, en el marco de las investigaciones sobre la teoría del lenguaje y el estructuralismo, mientras que, el término *fallogocentrismo*, que especifica el monopolio “falocrático” del discurso/*logos*, aparece en la segunda salva de publicaciones derrideanas, en 1972, en *Márgenes de la filosofía*.

³⁴ Significados trascendentales que a Derrida le gusta enumerar con regularidad, pero cuya lista permanece abierta por definición: cualquier

más fuertemente cuanto que ella misma no se deja cuestionar que la posibilidad de su puesta en tela de juicio está escrupulosamente *excluida* por el discurso cuya función es garantizar su legitimidad; exclusión que, a veces, procede de una ocultación, ya sea voluntaria o involuntaria (por ejemplo, bajo la forma de un olvido interesado), o, a veces, de una estrategia explícita, cuando se trata de *determinar* el fundamento, o de *asegurarse* que el fundamento, efectivamente, se encuentra. En cualquier caso, una de las operaciones primordiales de la deconstrucción consiste, a la inversa de la operación "metafísica" tradicional, en cuestionar el centro u, más exactamente, en cuestionar el carácter inquebrantable del centro o del fundamento. Se llega entonces a la pregunta aparentemente absurda (apariencia de absurdo que sería *ya* el efecto de una estrategia autoritaria) del *lugar* del centro: ¿dónde estaría el centro, si no en el centro? En esta forma, la pregunta parece absurda y pide ser formulada más finamente: ¿el centro está, *debe* estar en el centro? ¿Lo está *necesariamente*, y de qué necesidad procede esta centralidad? Esta manera de poner de relieve el incuestionable centro ya introduce el germen de una subversión del discurso metafísico tradicional, en un modo viral que ya no será posible contener.

La cuestión del centro conduce así a una búsqueda paradójica, en la que se trata de no dejarse atrapar por la fuerza magnética de su objeto, que es centrípeta por excelencia, si nos atrevemos a decirlo. ¿Se puede interrogar seriamente el centro? *Seramente*, es decir, metódicamente, rigurosamente, lo que supone *suspender* la centralidad del centro, neutralizar esta centralidad sin contentarse con dar vueltas en torno a ella, no limitarse a girar en torno a esta centralidad en suspenso como si, en última instancia, hubiera que atenerse a la aceptación de su autoridad de centro. La paradoja de la posición del deconstructor puede leerse en esta

significado puede venir a sustituir a otro anterior, siempre que cumpla la función de asegurar al discurso una presencia garantizada. Véase, por ejemplo, *La escritura y la diferencia* (Derrida, 1989, p. 384).

manera de *tocar al centro*. Gesto que equivale a esbozar de entrada un desplazamiento que tendría el valor de una profanación, pero una profanación consciente de lo que el objeto profanado no tenía, en principio, nada de sagrado, y que esto es lo que quedaba por mostrar. Gesto que, en términos más neutros, quizás más tranquilos y, sin embargo, yendo más allá de lo que queda audible en la circunscripción “lógica” (logocéntrica) del discurso metafísico, sería un desplazamiento del centro. Esto es lo que la búsqueda de Derrida le lleva, especialmente en *La escritura y la diferencia*, hasta el punto de desembocar en una afirmación a la altura de la paradoja y al mismo tiempo genialmente recapitulativa: “El centro no es el centro” (Derrida, 1989, p. 384).

Si no es el centro, es porque el significado trascendental, al que se atribuye la centralidad necesaria para la garantía del discurso, el significado que garantiza su valor de verdad, por su posición de “presencia” retraída, por su “presencia” paradójicamente ausente, exterior al sistema del discurso del que es garante, no se deja cuestionar *en el seno* del “juego” discursivo. En resumen, el significado trascendental no está *implicado* en el discurso que pretende justificar o legitimar. Está ausente y, por lo tanto, no es lo que se pretende que sea, ese centro que debería estar *absolutamente presente*, allí donde el discurso tiene que ver con objetos cuya “presencia” no está asegurada en sí misma, sigue siendo dudoso y, precisamente, requiere este “centro”. O lo exige a la luz del marco logocéntrico en el que el discurso se da por legítimo, es decir, fundado en razón. Proceder, como hace Derrida, a una especie de verificación en cuanto a la presencia de la “presencia” o a la centralidad del “centro”, es asumir el riesgo de un pensamiento que se compone con la ausencia de centro, o bien, saliendo de la binaridad conceptual presencia/ausencia, en la medida en que esta última está ya determinada por el marco metafísico del que se trata de verificar la consistencia – verificar o, más exactamente, *poner a prueba* –, asumir el riesgo de un pensamiento que compone con *algo distinto* de la presencia (y por lo tanto, distinto de la ausencia, que no es más que su reverso o su indicación negativa). En otras

palabras, el centro, el significado trascendental, en el que se apoya el discurso y en el que presupone una plenitud de presencia, una presencia irradiante, se revela, al análisis, distinto de lo que se supone que es: por tanto, hay algo que no es una inversión o una mera oposición, sino un cambio radical de perspectiva. Hablaremos, pues, de *descentramiento* (Derrida, 1989, p. 385).

Si hay relectura, desplazamiento y, al final, descentramiento, entonces existe el riesgo, del que Derrida es muy consciente, de un pensamiento "errante" (Derrida, 1986, p. 206)³⁵, que se dejaría atrapar por el juego. Ya que, de hecho, al fin y al cabo, se trata de reducir la pesadez de los presupuestos metafísicos a la desdramatización –al menos provisional– de un juego textual entre otros. Pero, por un lado, no hay que perder de vista la filiación nietzscheana de la que Derrida se reivindica para sí, y por lo tanto lo que Nietzsche decía sobre la *seriedad* del juego (Nietzsche, 1999, §94). En otras palabras, si Derrida nos invita a deconstruir el aparente valor de verdad de los conceptos de la metafísica, y a preferirles, de modo nietzscheano, "la afirmación gozosa del juego del mundo" (Derrida, 1989, p. 400), diremos que esto no significa renunciar a *pensar* lo que sigue siendo urgente y necesario pensar, con toda la seriedad que esto requiere.

Parece que la cuestión del descentramiento se inscribe en el estricto marco de una reflexión altamente especulativa, relativa a la deconstrucción de los presupuestos del racionalismo y del estructuralismo, en la prolongación del cuestionamiento de la relación entre los conceptos de "voz" y "escritura", cuyo movimiento hemos esbozado trazando las grandes líneas de *La Voz y el fenómeno*. Pero, contrariamente a lo que a veces (¿a menudo?) se le ha reprochado, nos parece que no es en la óptica de una pura y

³⁵ También merece la pena señalar que el teólogo estadounidense Mark C. Taylor, que se proclama explícitamente de la deconstrucción derrideana, eligió la palabra "errante" como título de su libro de 1984, *Erring: a postmodern a/theology*.

gratuita subversión de los textos de la filosofía europea que Derrida construye su pensamiento. Más allá de un radicalismo voluntariamente provocador, y a riesgo de no suscribir el conjunto de sus advertencias (que, en nuestra opinión, caen a menudo bajo el régimen hiperbólico necesario a su planteamiento), aparece cada vez más claramente a lo largo de la obra, ya en sus primeros libros, que Derrida inscribe su análisis crítico de la metafísica en el horizonte de un cuestionamiento *ético*.

El análisis de la relación entre “voz” y “escritura” permitió a Derrida poner de relieve un principio jerárquico, en el que se trataba de mostrar cómo, en la historia de la metafísica, un concepto se privilegia con exclusión del otro, y en qué sentido (bajo el epígrafe que hemos ya mencionado: la “metafísica de la presencia”). Del mismo modo, el análisis de la lingüística estructural, en *La gramatología*, permite a Derrida mostrar que los presupuestos vinculados a la jerarquía voz/escritura también funcionan entre los lingüistas (Saussure en particular), y en las filosofías del lenguaje que jalonan la tradición. Ahora bien, si la dimensión ética de la reflexión derridiana no aparece de manera evidente, a través de las sinuosidades de un análisis que parece preocupado esencialmente por las cuestiones epistemológicas y metodológicas vinculadas a la escritura y al lenguaje, no obstante, la insistencia y la recurrencia en torno al motivo de la binaridad de los conceptos y del proceso de exclusión y/o desvalorización que le afecta no puede ser totalmente indiferente o neutra en cuanto a la cuestión de la exclusión y la desvalorización del *otro*, en el orden ético-político. Derrida, no contentándose con poner en tela de juicio los conceptos que quedarían en el marco de una conceptualidad tradicional, extiende su crítica hasta las formas mismas del discurso filosófico, al funcionamiento discursivo de los textos filosóficos. Es esta forma y funcionamiento del discurso lo que pone a prueba con una atención particular a las nociones de binaridad, jerarquía, exclusión y/o represión, y centro. Esta crítica de orden discursivo permite a Derrida sacar a la luz la noción de cierre, que significa la prevención del descentramiento. Pero ¿cuál es la parte de lo ético-

político en esta puesta a la luz de la *clausura* como impedimento al descentramiento?

Es aquí donde conviene volver a los conceptos que Derrida utiliza para caracterizar el centro. ¿Qué hay en el centro? ¿Qué significado trascendental ocupa el lugar del centro, garantizando supuestamente una presencia plena, una presencia pura? Prolongando el análisis heideggeriano de la determinación de la metafísica como *onto-teología*, se puede decir que hay Dios, o que hay palabra viva, o que hay *logos*. Pero en el fondo, y quizás más sencillamente, está el centro del mundo. Dios o *logos*, más que significados cuyo contenido se podría objetivar, ¿no son en realidad significantes –signos cuyo efecto, cuyo valor performativo, importa más que el significado– puestos al servicio de una justificación del lugar de lo que sólo existe en situarse como “ombbligo del mundo”? A saber, Europa o, más ampliamente, Occidente. ¿No es acaso Occidente quien, en el mundo, se piensa a sí mismo y se impone como la voz de la razón, el portador del *logos*, el representante de Dios en la tierra (cf. el mesianismo estadounidense, fruto de la historia del imperialismo europeo)?

Cabe señalar que es a partir del concepto de logocentrismo que, en *La gramatología*, Derrida introduce la cuestión ética y política del etnocentrismo occidental. Desde las primeras líneas de la obra, Derrida define lo que entiende por logocentrismo: “metafísica de la escritura fonética [...] que no ha sido, fundamentalmente, otra cosa que [...] el etnocentrismo más original y poderoso, actualmente en vías de imponerse en todo el planeta” (Derrida, 1986, p. 7). El logocentrismo es un etnocentrismo, e incluso eso es todo lo que es “fundamentalmente”. Existe, pues, en el fondo, un horizonte de orden ético detrás de la crítica del discurso metafísico, si por “ética” entendemos, desde una perspectiva Levinasiana, la cuestión de la relación y de la apertura al otro. El etnocentrismo, si bien inevitable (Derrida, 1986, p. 158), es una problematización particularmente aguda de la ética en tiempos de globalización, donde se trata de saber quién, en el encuentro con el otro, y la mayoría de las veces sin ser consciente de ello, sitúa

sus propios presupuestos culturales en el centro de esta relación. En este caso, el modo en que los occidentales toman las formas de vida occidentales como modelo con el que se miden las formas de vida no occidentales (aunque sea con vistas a valorar las formas de vida no occidentales o a criticar las occidentales).

Hay que recordar un poco el contexto. Contrariamente a la imagen difundida de una ebullición de la filosofía en Francia en los años 60, fue, por el contrario, en un contexto de crisis de la filosofía que Derrida publicó sus primeros ensayos en 1969 (sucesivamente, durante el mismo año: *La Voz y el fenómeno*, *De la gramatología* y *La escritura y la diferencia*). La filosofía académica, tal como se había practicado hasta entonces, caía en desuso bajo los repetidos golpes de lo que se llamó estructuralismo, llevado por las ciencias humanas en auge, con la lingüística y sus derivados (de Saussure a Benveniste y a Greimas y Barthes, de la semántica a la semiología y la semiótica), la teoría literaria, la historia, el psicoanálisis, la sociología, la antropología, la etnología, las ciencias de la economía. Tomando la medida de este giro, Michel Foucault publicó ensayos que, retomando la famosa fórmula de Marx, privaban a la filosofía de su medio natural, e inventaban un estilo de pensamiento más anclado en los datos fácticos de las ciencias humanas que en la racionalidad conceptual de la filosofía clásica. Louis Althusser, que fue profesor de Derrida en la *École Normale Supérieure*, trató de extirpar el marxismo de sus raíces hegelianas –por tanto, filosóficas– con el fin de elevarlo al estatus de verdadera ciencia. Claude Lévi-Strauss se apartó voluntariamente de la filosofía para dedicarse a la etnología y proponer, en los años cincuenta, los principios de una “antropología estructural”. Pierre Bourdieu, compañero de Derrida en la *École Normale*, también abandonó la filosofía en favor de la sociología. Se podría prolongar la lista de grandes nombres que dominaron la escena intelectual y universitaria francesa de este periodo y aseguraban un lugar de primer plano a las ciencias humanas, hasta entonces dominadas por la filosofía.

Es, pues, la racionalidad filosófica la que está en crisis, en beneficio de una fragmentación de las ciencias y disciplinas del

campo universitario. Derrida, consciente de esta crisis, no pretende "salir" de la filosofía, sino cuestionar sus causas. Ahora bien, si está en juego la racionalidad filosófica, es más ampliamente la racionalidad occidental la que merece ser examinada críticamente; esta racionalidad, que no sólo se realiza a través de la historia de la filosofía desde Platón, sino que también determina la cientificidad de las ciencias humanas y de su estructuralismo, que la sustenta. Así, Derrida no sólo ataca a los filósofos de la tradición, sino también a autores cuya aura antimetafísica irradia el campo de las ciencias humanas. Las humanidades, en su condición de cientificidad derivada de la herencia de la tradición filosófica, pertenecen al régimen logocéntrico del discurso. Ahora bien, el logocentrismo es un etnocentrismo. Parece poco realista moverse dentro el elemento del discurso o *logos* propio de la racionalidad occidental, y pretender al mismo tiempo escapar del etnocentrismo occidental (Derrida, 1989, pp. 387-388).

Pero más que eso, es la idea del hombre a la que se reflejen las ciencias humanas lo que Derrida se empeña en interrogar. Esta forma parte de la representación forjada por el humanismo resultante de la tradición metafísica. El análisis "gramatológico" llevado a cabo en torno a la escritura y el lenguaje no puede reivindicarse de las ciencias humanas, y la caracterización conceptual a la que conduce este análisis, de la escritura como suplemento y de la suplementaridad como marca de una diferencia siempre-ya en acto, y la imposibilidad de acceder a un origen puro —una *différance* cuya letra *a* indica la dimensión activa, operativa y temporal (de lo que retarda, de lo que difiere, *différant*)³⁶— alcanza la representación metafísica del hombre, que se piensa como "centro" o como modelo, el hombre idealizado, o el hombre occidental en definitiva, el hombre etnocéntrico. Si siempre hay suplemento, siempre-ya de la diferencia (con o sin *a*), entonces se vuelve altamente proble-

³⁶ Para una exposición mucho más completa de la noción, véase la famosa conferencia sobre "la *Différance*" (Derrida, 1994B, pp. 37-62).

mático el discurso del humanismo que interroga y circunscribe lo “propio” del hombre.

Pero ¿qué es eso propio del hombre? Por una parte, es aquello cuya posibilidad hay que pensar antes del hombre y fuera de él. El hombre se deja anunciar a sí mismo a partir de la suplementariedad que, por tanto, no es un atributo, accidental o esencial, del hombre. Pues por otra parte la suplementariedad [...] no es ni una sustancia ni una esencia del hombre. [...] Por lo cual eso propio del hombre no es lo propio del hombre: es la dislocación misma de lo propio en general, la imposibilidad – y por ende el deseo – de la proximidad consigo; la imposibilidad y por ende el deseo de la presencia pura. Que la suplementariedad no sea lo propio del hombre, no significa solamente y de manera tan radical que no sea algo propio; sino también que su juego precede a lo que se llama el hombre y se extiende fuera de él. El hombre no *se llama* el hombre sino dibujando límites que excluyen a su otro del juego de la suplementariedad: la pureza de la naturaleza, de la animalidad, de la primitividad, de la infancia, de la locura, de la divinidad. [...] La historia del hombre que *se llama* el hombre es la articulación de todos esos límites entre sí. Todos los conceptos determinantes de una no-suplementariedad (naturaleza, animalidad, primitividad, infancia, locura, divinidad, etc.) evidentemente no tienen ningún valor de verdad. Pertenecen –además con la misma idea de verdad– a una época de la suplementariedad. No tienen sentido sino dentro de una clausura del juego (Derrida, 1986, pp. 307-308).

Lo propio del hombre, interpretado como “imposibilidad” y “deseo”, sitúa el significado trascendental de las ciencias humanas en un nivel que nos deja entrever la intercambiabilidad del significado trascendental. Parece que, estructuralmente, el significante “hombre” funciona del mismo modo que el significante “Dios” para la escolástica. Al cuestionar el principio de lo *propriamente* humano, Derrida reinscribe las ciencias humanas en el campo de la gran tradición metafísica occidental de la que pretenden emanciparse. Derrida las devuelve a su parte de herencia anclada en el racio-

nalismo europeo derivado de la filosofía. Lo propio es la esencia y esto es lo que la deconstrucción no deja indemne.

Evidentemente, está fuera de lugar intentar extraer de la deconstrucción los principios de una ética prescriptiva. Esto no sólo equivaldría a violentar en exceso el texto derrideano (cuyas precauciones para evitar este tipo de tentación son bien conocidas), sino que además disminuiría la fuerza crítica del discurso, al adentrarlo en una clausura donde, si hay efectivamente una filosofía derrideana, ésta consiste en liberarse y precaverse contra todo dogmatismo³⁷. El horizonte ético al que nos referíamos, sólo se da en el modo de interrogación radical que autoriza la suspensión de los significados trascendentales –no sólo puestos entre paréntesis, a la manera de la fenomenología husserliana, sino más aún, para utilizar una expresión típicamente derrideana, puestos bajo *tachadura*.

Allí donde la puesta en paréntesis (la epojé) fenomenológica *conserva* el significado trascendental como lo que se trata de *fundar* a partir de una fenomenalidad originaria, la puesta bajo el tachado *abandona* el significado trascendental para barajar de nuevo las cartas del discurso. Para quedarnos con la cuestión de lo propio del hombre, como significado trascendental de las ciencias humanas, hay que ver que es con el rasero de este mismo significado con el que funcionan las ciencias que pretenden ser las más "neutras" o más formalistas, como las del lenguaje. Desde la lingüística de Saussure hasta la filosofía del lenguaje de Rousseau, se presupone la misma idea de lo "propio del hombre"³⁸. Si este "propio"

³⁷ Antidogmatismo crítico que lleva a Lévinas a establecer una juiciosa comparación entre la obra de Derrida y el planteamiento de Kant (autor paradójicamente muy raramente citado por Derrida), en cuanto al trazado de límites que prohíben la clausura de los discursos dogmáticos (Lévinas, 2008, pp. 59-64).

³⁸ *La gramatología*, en su conjunto, trata de identificar un continuum fundamental de la representación "logocéntrica" que controla la concepción del lenguaje, entre la lingüística (Saussure y Hjelmslev), la

resulta ser finalmente más función que esencia –al servicio de una distinción que debe establecerse con el resto de los vivientes: el niño, el animal, el salvaje (el hombre en estado de naturaleza)–, no por ello deja de estar en funcionamiento, y tiene que ver estrechamente con el concepto de la palabra, del lenguaje articulado, y de la dicotomía voz/escritura que Derrida se esfuerza por evaluar los entresijos desde *La Voz y el fenómeno*.

Es a la obra de Lévi-Strauss a la que debemos haber señalado con particular insistencia el problema del etnocentrismo, vinculado, por tanto, a los aspectos más condenables del Occidente moderno, a lo que la civilización occidental produce como cultura colonizadora, expropiadora, exterminadora. Al etnocentrismo, Lévi-Strauss opone un relativismo arraigado en sus trabajos antropológicos y sus observaciones del modo de vida de los pueblos aborígenes, principalmente los Nambikwaras del Brasil. Ahora bien, si antes de dedicarse a la etnología, Lévi-Strauss comenzó su carrera en la enseñanza de la filosofía, es a Rousseau de quien se refiere principalmente en su enfoque de los pueblos indígenas. Y, obviamente, no es casualidad que, antes de centrarse en los escritos de Lévi-Strauss en *La gramatología*, Derrida dedicara una amplia parte a Rousseau. De Rousseau a Lévi-Strauss, Derrida muestra que en el fondo opera una cierta oposición conceptual, entre la idea de pureza, de lo humano más cercano a la naturaleza,

filosofía clásica (representada aquí por Rousseau) y esa ciencia humana por excelencia que es la antropología (representada aquí por Lévi-Strauss). Derrida sugiere así con fuerza la idea de que el concepto de escritura, entendido en el sentido estricto del alfabeto occidental/latino (o del signo en su diferencia con el significante), representa el punto de referencia para una definición, a veces implícita (en el caso de los lingüistas), a veces explícita (en el caso de Rousseau), de lo que es propio del hombre. Sobre el privilegio de Saussure del concepto occidental de escritura, cf. Derrida, 1986, pp. 43-44, y sobre la inclusión de Saussure en el “presupuesto” metafísico y logocéntrico de la tradición occidental, cf. pp. 57-58.

la representación de un ser humano todavía inocente, y la idea de la degradación/corrupción propia de las civilizaciones modernas. Demasiado esquemática, demasiado tosca para plantearse como tal en Lévi-Strauss, esta oposición funciona sin embargo a través de la distinción entre pueblos "sin escritura" y pueblos "con escritura". Cuando, en *El gesto y la palabra* (citado por Derrida, 1986, p. 111), un antropólogo como Leroi-Gourhan cuestiona seriamente esta dicotomía —en la idea de que lo que Occidente entiende por el concepto de escritura, en el fondo, no es más que una fijación en un desarrollo técnico particular en un contexto que lo requería, relativo a un gesto y a un saber hacer de los que nada dice que los pueblos llamados "sin escritura" estén desprovistos—, sigue siendo determinante en la mirada de Lévi-Strauss sobre los Nambikwaras, y en las observaciones y reflexiones que de él se refiere.

El ejemplo más convincente, analizado por Derrida, es el de la traducción que Lévi-Strauss presenta como "prueba" de la ausencia de escritura entre los Nambikwaras (Derrida, 1986, p. 160). Lévi-Strauss relata cómo los Nambikwaras imitan la toma de notas de los etnólogos trazando líneas sencillas³⁹. Para describir esta actividad, los indígenas emplean una palabra que Lévi-Strauss traduce como: "hacer rayas", y de esta traducción concluye que el concepto de escritura está ausente. Aquí es donde, como señala Derrida, entra en juego el etnocentrismo. ¿A partir de qué modelo conceptual, y de qué idea de escritura, Lévi-Strauss se siente autorizado a decretar que "hacer rayas" equivale a *no* escribir? Donde, entre otros textos, toda la *Gramatología* se dedica a la problematización del concepto de escritura para generalizar su sentido hacia la estructura de la suplementaridad como estructura originaria, hacia la idea de una archi-escritura constitutiva de la relación del animal humano con el mundo, Lévi-Strauss tiende, por el contrario, por su observación, a estrechar la perspectiva hacia una

³⁹ Lévi-Strauss *Tristes trópicos*, capítulo 28, "Lección de escritura" (1988, pp. 319-328). Derrida basa su análisis en este capítulo.

concepción extremadamente específica de la escritura como punto fundamental de una diferencia (sin *a*), que traza una frontera bien definida entre los pueblos del “pensamiento salvaje” y los pueblos de la civilización moderna. Este gran tema del pensamiento antropológico humanista (la diferencia entre pueblos con y pueblos sin escritura) revela una especie de contra-performance del discurso lévi-straussiano, en el sentido de que esta distinción mantiene un etnocentrismo que contradice radicalmente las intenciones relativistas y anti-etnocéntricas desplegadas por el autor.

¿Acaso el etnocentrismo no se traiciona siempre por la precipitación con que se satisface ante ciertas traducciones o ciertos equivalentes domésticos? Decir que un pueblo no sabe escribir porque se puede traducir por “hacer rayas” la palabra de que se sirve para designar el acto de inscribir, ¿no es como si se le rehusara el “habla” al traducir la palabra equivalente por “gritar”, “cantar”, “soplar” hasta “tartajear”? Por simple analogía dentro de los mecanismos de asimilación/exclusión/etnocéntrica, recordemos con Renan que “en las lenguas más antiguas, las palabras que sirven para designar a los pueblos extranjeros se extraen de dos fuentes: o de verbos que significan *tartajear*, *balbucear*, o de palabras que significan *mudo*” (Derrida, 1986, p. 161).

Al conceptualizar la archiescritura como estructura originaria de suplementaridad –provocando y comenzando con esta conceptualización la vocación de todo estructuralismo de plantear una originaridad central y trascendental–, es la evidencia humanista de la cuestión de lo “propio del hombre” que Derrida preocupa en sus fundamentos. En última instancia, nos da a entender que lo “propio del hombre” volvería, incluso entre los teóricos del hombre más informados, como Lévi-Strauss, a la expresión de un conservadurismo logocéntrico (es decir, etnocéntrico, y sin duda falo-logocéntrico). La deconstrucción apunta precisamente a abrir el círculo trazado por la filosofía occidental en torno al hombre, hacia el no-hombre: la alteridad más radical, en primer lugar, entre los seres humanos (civilizaciones no occidentales, pueblos indí-

genas...), luego el vivo, cuando en sus obras posteriores Derrida planteará la cuestión del límite entre el hombre y el animal.

LA NECESIDAD DE UNA RE-CONFIGURACIÓN DE LA ÉTICA

Si nos atenemos a una definición inicial sobre el *ethos*, podemos entender que implica un rasgo de identificación, da identidad a un grupo o a una comunidad, porque dicho rasgo implica cierto comportamiento, cierto modo de ser y diríamos, cierto modo de ser-con⁴⁰. Si dejamos provisionalmente dicha definición del *ethos* clásicamente entendido, podemos ir de lleno a una flexibilización y diríamos, apertura, con la que alguien como Derrida pretende reformular nuestra relación con la alteridad, debemos tener en cuenta, que obviamente no se apela, a estas alturas de la historia, a una definición clásica de dicho *ethos*, lo que quiere cuestionarse es cómo funciona, cómo ha funcionado durante años para la elaboración no sólo filosófica, sino social, política e incluso ética y ontológica, en una estructura que violenta mayormente las diferencias, este *ethos*, tal y como lo entiende Derrida, está sostenido por un ideal metafísico, por lo que es preciso recuperar lo que el mismo Derrida ya había desarrollado en el texto "Violencia y metafísica" (1989, pp. 107-210) y que en la conferencia dedicada al "animal" que citamos desde el inicio, sugiere una fuerte vinculación por cuanto esclarece y torna sentido a toda su andadura intelectual. Derrida encuentra que el soporte metafísico de ese *ethos* sostiene la identidad (identidad del Yo) sobre la diferencia, pero sobre ella porque la domina (Derrida, 2008, p. 109), es largo el exergo para poder adentrarse en un discurso que mantiene la dominación de la subjetividad humana *frente* a la "animalidad" y que nuestro autor encuentra en distintos autores a lo largo de la

⁴⁰ No es posible en los términos de este escrito agotar ni mencionar la historia de la ética, solamente queremos remarcar sus significados para ponerlos en contraste con la postura derridiana.

historia, merece la pena citar ampliamente el seguimiento a la conformación de dichas subjetividades que hace el propio autor:

Que el “pienso luego existo” no es denominado como subjetividad por Descartes (se trata sin embargo –esto es lo que cuenta– de una fundación del sujeto); 2) que el “yo pienso” kantiano vuelve a poner en cuestión toda la argumentación de la ontología cartesiana en torno al *cogito ergo sum* (se trata sin embargo de un “yo pienso” que, al acompañar todas las representaciones –y esto es lo que cuenta–, define la relación consigo de la razón que se le niega al animal); 3) que el Dasein heideggeriano se define mediante una deconstrucción de la subjetividad cartesiana (se trata sin embargo –esto es lo que cuenta aquí– de un Dasein anclado en un “existo” y en una *Jemeinigkeit*); 4) que el “sujeto” así denominado por Lévinas es anfitrión o rehén (el “sujeto es anfitrión”, “el sujeto es rehén”, dice Lévinas y se trata sin embargo de un hombre que se relaciona con el otro hombre como con el “nosotros” de los “hermanos” o de los “prójimos” frente a un animal sin rostro y ajeno a toda ética); 5) que el “sujeto” lacaniano, esta vez con este nombre, depende de una lógica del inconsciente (se trata sin embargo –y esto es lo que cuenta aquí una vez más– de un sujeto humano y en el que se mantiene una referencia positiva a Descartes), (Derrida, 2008, p. 110).

De acuerdo a esta cita, debemos entonces advertir que lo que obra como una de las ideas conductoras, la subjetividad auto-fundada y auto-impuesta como una necesidad para la fundación de un discurso sobre la verdad.

Advertimos entonces sólo incipientemente que la reevaluación de la ética que se desprende de la lectura derridiana, cuyos inicios identifica desde la deconstrucción de la historia de la filosofía, como lo intentamos mostrar en los dos anteriores apartados, debe operar a distintos niveles. Un nivel es el de la des-fundación,

la cual implica primeramente que hay que desvincular nuestro discurso filosófico de un discurso veritativo (en el sentido de que corresponda a alguna verdad universalmente válida), un *logos* fundacional que se ha supuesto como fundamental para nuestra auto-comprensión y que implica a ojos de Derrida la continuidad alongada de la violencia teórica, violencia porque no constituye el reconocimiento y la no sujeción de las alteridades a un modo normativo de ser.

El segundo nivel, que apenas hemos mencionado, es el de poner en tela de juicio el antropocentrismo, ese sitio central que se reescribe en manos de Jacques Derrida, en la larga andadura que señala en la conferencia *El animal que luego estoy si(gui)endo*, pasa por una revisión de esa centralidad desde el cual el discurso, pero también nuestra auto-concepción, nuestra auto-percepción se figuró prácticamente en toda la historia. Derrida subraya que su lectura no es solamente un "giro histórico", sino que implica ya el compromiso efectivo del descentrar para poder ampliar las miras no sólo respecto a "la animalidad", sino también a todo lo que implica la diferencia, la diferencia que se cuestiona radicalmente la centralidad del "yo", que pregunta por su *identidad* y la identidad como principio, que se ha intentado responder prácticamente en todos los momentos de la historia de la filosofía. De ello, queremos citar al mismo Derrida, para que este pequeño escrito tome todo su sentido:

La cuestión no sería por tanto aquí saber si los animales son del tipo *zoon logon echon*, si *pueden* hablar o razonar gracias al *poder* del *logos* o a *tenerlo*, al *poder-tener*, el *logos*, la aptitud para el *logos* (y el logocentrismo es, antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de *logos*, privado de poder-tener el *logos*: tesis, posición o presuposición que se mantiene desde Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan), (Derrida, 2008, p. 43).

Esta última cita deja en clara la intención de este mínimo escrito: el logocentrismo es antes que nada una tesis que pregunta por nuestra auto-definición y nuestra posible relación con lo que hemos llamado “el animal”, Derrida deja en claro que durante toda su vida de filósofo se interesó sumamente por esta relación, pero que debía mostrar cómo antecede siempre un principio, el principio de identidad frente al principio de la diferencia. A mor de no ser repetitivos, parece que queda clara que la genealogía de los movimientos de la deconstrucción no opera simplemente al interior del pensamiento filosófico el cómo de la comprensión del mundo, sino también el de la relación de eso que llamamos mundo en donde están los otros, los seres vivos y nuestra relación hacia con ellos⁴¹. Si el *ethos* descrito desde la filosofía define lo que nos hace humanos frente a la “animalidad”, si ese *ethos* define lo que es el “yo”, frente a lo que no lo es, el sitio del *ethos* también debería ser removido, sacado también de su centralidad, y mucho menos no puede ser concebido universalistamente, ni violentamente aplicado a todo ser vivo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blanchot, M. (1970). “El pensamiento y la exigencia de discontinuidad”, en *El diálogo inconcluso* (pp. 27-37). Monte Ávila.
- Castillo, P. (2013). *La ontología del primer Lévinas*, Universidad de Guanajuato.
- Deleuze, G. (2009). *Diferencia y repetición*, Amorrortu Editores.

⁴¹ “[...] la sustitución absolutamente inicial de los conceptos de habla, de signo o de significante por el concepto de huella o de marca estaba de antemano destinada, y de manera deliberada, a traspasar la frontera de un antropocentrismo, el límite de un lenguaje confinado en el discurso y las palabras humanas. La marca, el grama, la huella, la *différance* conciernen esencialmente a todos los seres vivos, a todas las relaciones de lo vivo con lo vivo” (Derrida, 2008, p. 125).

- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. Pre-textos.
- _____ (1986). *De la gramatología*. Siglo XXI Editores.
- _____ (1989). *La escritura y la diferencia* (P. Peñalver, Trad.). Anthropos.
- _____ (1994A). *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Siglo XXI Editores.
- _____ (1994B). *Márgenes de la filosofía* (C. González Marín, Trad.) Cátedra.
- _____ (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.
- _____ (2010). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós.
- Descombes, V. (1998). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Cátedra.
- García Ruiz, P. E. (2002). "Ontología fundamental o filosofía del conocimiento". *Signos Filosóficos*, vol. 7 (7), pp. 125-150.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal.
- _____ (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*. Biblós.
- _____ (2005). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad), Editorial Universitaria.
- _____ (2000). *Tiempo y Ser*, Tecnos.
- Husserl, E. (1984) *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios Ediciones.
- Lévinas, E. (2008). *Nombres propios*. Fundación Emmanuel Mounier.
- _____ (2005). *Humanismo de otro hombre*, Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1988), *Tristes trópicos*, Paidós.
- Llored, P. (2021). *La violencia de la ética. Derrida para humanistas*. El diván negro.
- Nietzsche, F. (1999). *Más allá del bien y del mal*. Altaya.