



LA INCONDICIONALIDAD Y LA CUESTIÓN DE LA CAUSA: DERRIDA LECTOR DE KANT

AUTOR

RICARDO VISCARDI

Inst. De Filosofía, UdelaR - Uruguay

Cómo citar este artículo:

Viscardi, R. (2020). La incondicionalidad y la cuestión de la causa:
Derrida lector de Kant. *Revista Diferencias*, N° 9, pp. 45-52.

Artículo

Recibido 29/11/2019

Aprobado 09/12/2019

RESUMEN

En el planteamiento de la incondicionalidad no es posible sustraerse al influjo de un entorno determinante, incluso si la posibilidad de una actuación alternativa no deja de formar parte de la misma situación. Ese engarce entre lo propio y lo ajeno consiste en una deconstrucción de la estrategia reguladora de la racionalidad, por ejemplo bajo la forma de una reducción trascendental. Derrida sostiene, por el contrario, una vinculación incondicional entre la gravitación de la circunstancia y la generación de actividad involucrada.

Horstmann ha señalado cómo la solución kantiana de una constitución trascendental del concepto se introdujo como una solución de negociación teórica, destinada a evitar la regresión al infinito en la serie de las causas. Por esa vía se deshabilitaba la búsqueda de un principio incondicionado, que en el contexto post-spinozista de la Ilustración alemana, se presentaba con un viso más genuino. La incondicionalidad en Derrida se presenta ahora, en un contexto problemático secularizado, como una solución que va más allá de Kant en el plano de la trascendencia, sin dejar por ello de habilitar el tempo de una intervención involucrada.

PALABRAS CLAVES: CAUSA; DERRIDA; KANT; INCONDICIONALIDAD.

ABSTRACT

In the approach of unconditionality it is not possible to avoid the influence of a determining environment, even if the possibility of an alternative action does not cease to be part of the same situation. This link between the own and the other consists of a deconstruction of the regulatory strategy of rationality, for example in the form of a transcendental reduction. Derrida maintains, on the contrary, an unconditional link between the gravitation of the circumstance and the generation of activity involved.

Horstmann has pointed out how the Kantian solution of a transcendental constitution of the concept was introduced as a theoretical negotiation solution, designed to avoid regression to infinity in the series of causes. In this way the search for an unconditioned principle was disabled, which in the post-Spinozist context of the German Enlightenment, presented itself with a more genuine vision. The unconditionality in Derrida is now presented, in a secularized problematic context, as a solution that goes beyond Kant in the plane of transcendence, without ceasing to enable the tempo of an intervention involved.

KEYWORDS: CAUSE; DERRIDA; KANT; UNCONDITIONALITY.

UNA ACEPCIÓN TARDÍA EN DERRIDA

El planteo de la incondicionalidad interviene en el corto período que va del inicio del siglo a la muerte de Derrida. En un autor cuya circularidad temática es prolongada, cohesiva y declarada, tal emergencia temática no deja de suscitar la interrogación acerca de la motivación intelectual que la promueve. El término “incondicionalidad” no forma parte de las entradas retenidas por Charles Ramond (2016) en el *Dictionnaire Derrida* (la única indexación publicada de la obra de Derrida hasta el momento). “Incondicionalidad” forma parte, por el contrario, de un contexto teórico clásico, en cuanto refiere a una discusión clave en la formación del idealismo trascendental, en particular, en razón de la solución que formula Kant, confrontado en su tiempo a la polémica post-spinozista en Alemania, ante el enfoque metafísico del conocimiento (Solé, 2013: 110).

De significativa incidencia en la cuestión contingente de la primera década del presente siglo, por ejemplo con referencia a la Reforma de Bolonia o a la 2a. Guerra del Golfo, la inscripción de la incondicionalidad en la obra de Derrida la sitúa de cara a temas de primera actualidad pública.

Una vez vinculadas entre sí, esas observaciones conducen a formular algunos interrogantes respecto a la significación del planteo de la incondicionalidad, tal como la entiende el filósofo franco-argelino en un último período de su obra. Algunas preguntas que se destacan desde tal perspectiva son las siguientes:

¿Qué significación teórica adquiere, en el desarrollo del planteamiento antimetafísico de la deconstrucción, el retorno a un contexto anclado en la posteridad de la filosofía clásica?

¿Qué coyuntura teórica revela, en el desarrollo del planteamiento antimetafísico que pretende orientar la deconstrucción, el retorno a un contexto anclado en la posteridad de la filosofía clásica?

¿Qué articulación inédita se plantea entre la tradición metafísica y la escena pública, cuando se lee la cuestión política a la luz de un contexto teórico de soberanía “apenas secularizada” (Derrida, 2001: 20)?

LA CUESTIÓN DE LAS DOS “MÁQUINAS DE LA REPRESENTACIÓN”

En un trabajo anterior (Viscardi, 2017) se indica la significación que adquiere, para una perspectiva de conjunto de la deconstrucción, la relectura que Derrida hace, 30 años después, de la “Máquina de la Representación”, que integrara en “Freud y la escena de la escritura” (Derrida, 1967a). Esta relectura se presenta como otra condición de la escritura y de ahí su significación arqueológica respecto al planteo deconstructivo.

Tal como se presenta en la publicación de 1967, la “Máquina de la Representación” genera la marca y por consi-

guiente, un efecto de sentido, a partir del diferencial de fuerzas que constituye su propia estructura. Esta estructura no existe, a su vez, sino como juego de fuerzas. Se compone, en un entre sí, una presión externa —de punzón— sobre una base de cera que cede bajo la presión, mientras una superficie de celuloide que la recubre vuelve, tras sufrir esa misma presión, al lugar que ocupaba inicialmente (Derrida, 1967a: 330-331). De esa diferencia entre lugares relativos entre sí se forma la marca, como sombra entre la base de cera y el celuloide, allí donde la presión ha separado las dos superficies. En todo el resto de la superficie que no ha sido presionada por el punzón, la coloración permanece idéntica y configura un fondo de la escritura, de forma que la superficie de la Pizarra Mágica (*Wunder Block*) remeda, en su conjunto, la misma oposición entre el negro de la tinta y el blanco de la hoja, propia a la escritura convencional sobre papel.

Esa estructura interna se inscribe —como escritura de una *hendíadis* entre fuerzas— en una estructura “externa” que se compone de las dos manos que manipulan (*maintenance*)¹ la máquina. Estas dos manos hacen de tal máquina un útil, en cuanto una “división en el origen” —o el origen como dividido— se instala desde la propia manipulación a “dos manos”, ya que según dice Derrida «no se la sostiene de una sola mano» (Derrida, 1967a: 334).

En cuanto siempre se escribe “de dos manos”, la escritura interviene como división originaria de un entre-dos-manos que nunca hacen —ni juntas ni separadas— lo mismo.

Derrida nos anuncia sin embargo, 30 años después, una mutación que afecta a la “Máquina de la Representación”. Esta mutación es producto de las transformaciones tecnológicas en curso y engendra “otra lógica” (Derrida, 1995: 32). La significación emergente de la máquina ya no se vincula con la división originaria, bajo el criterio de una “máquina-útil” (Derrida, 1995: 29) que emplean dos manos contrapuestas entre sí, sino bajo el criterio de un sentido incorporado por la propia máquina (Derrida, 1995: 37).

La estructura interna de la significación tecnológica se encuentra, por esa vía, consignada por un desplazamiento incesante de los límites, que desborda la condición propia de toda estructura —en cuanto lo propio a una estructura consiste en la regularidad de un régimen de significación—. En la significación tecnológica también interviene, nos dice el autor de *Mal de Archivo*, un deslinde recíproco entre “el afuera doméstico” y “la prótesis del adentro”. Esta ultra-limitación rebasa todo límite definitorio y configura, (in)definitivamente, un más allá permanente.

¹ Tanto en “*Freud et la scène de l’écriture*” como en “*Signature, événement et contexte*”, Derrida (1972, p. 391) emplea el término “*maintenance*”, que en francés significa “mantenimiento” y secundariamente, “manutención”, aunque por el uso del autor en los textos referidos, también se desdobra en otro significado: “tener de la mano”.

EL APÓSTROFE PERFORMATIVO: “VEN”

La discusión de Derrida con Austin configura no sólo uno de los capítulos más significativos de lo que la tradición ha denominado “giro lingüístico”, sino que además, sostiene una polémica que se prolongará cerca de 20 años entre John Searle y el propio Derrida. La condición del performativo interroga a Derrida todo a lo largo de su obra. La cuestión que concita la prolongada atención del filósofo deconstrutor es la irreductible transferencia de un efecto de sentido entre locutor e interlocutor, transferencia que modifica asimismo relativamente el estado de uno y otro respecto al vínculo que mantienen entre sí.

Ninguna condición puede, ni como propia al contexto ni como privativa de sus partícipes, remitirse desde entonces a un estado previo al efecto de sentido performativo, ni tal efecto de sentido entenderse como determinado por encima del vínculo recíproco entre interlocutores. Cabe entonces preguntarse qué se agrega, con la emergencia en el correr de la segunda mitad de los años 90' de un “apóstrofe performativo”, a la desubstancialización que interviene con el performativo —tanto del hecho como de los participantes que lo generan bajo cierto “*affectio societatis*” locutivo (Derrida, 1998: 24).

Quizás este “apóstrofe performativo” puede ser expresado por el prefijo “hiper”, en cuanto este prefijo traduce el “exceso” o “el grado superior al normal” (RAE, 2018), notas características de la “condición hiperbólica” propia a la virtualidad (Baudrillard, 2000: 51-52). En cuanto denota la condición virtual, el hiperperformativo (Cragolini, 2016: 2) manifestaría el efecto de la actividad que Derrida denomina “*actuvirtual*”.

Según el propósito de su autor, tal “actuvirtualidad” configura junto con la “*artefactualidad*” una transformación del “filósofo del presente”, es decir, de la propia actividad intelectual. Desde “Mal de Archivo” Derrida (1995) vincula, en efecto, la transformación de la “Máquina de la Representación”, con las mismas “tele-tecnologías” que toma por objeto en “Ecografías de la Televisión” (1998). La edición francesa de las dos obras no difiere entre sí sino de un solo año, lo que señala a las claras la concomitancia de preocupaciones que las vincula, dentro de un mismo período del autor en cuestión.

Cabe entonces preguntarse en qué medida la genealogía del hiperperformativo transforma las pautas que habilitan la condición genérica del performativo. En “Ecografías de la Televisión” Derrida plantea el vínculo entre las tele-tecnologías y la misma tradición metafísica, que en función de un presente determinado por la artefactualidad, debe abandonar “toda serenidad” que le sería característica (Derrida, 1998: 18). Desde esa perspectiva se vincula al acontecimiento con un “tiempo virtual” cuya “realidad implacable” obedece, a su vez, a un “presente supuesto” (Derrida, 1998: 19).

Conviene, respecto a la condición “supuesta” de tal presente, considerar el lugar de la posibilidad en el plan-

teo inicial del “suplemento de origen”. En esa formulación “...una posibilidad produce, a cuenta regresiva, aquello a lo que se la dice agregada”² (Derrida, 1967b: 99). El “presente supuesto”, en tanto que condición propia del “tiempo virtual”, consigna la posibilidad misma del tiempo, esto es, la condición virtual de la temporalidad en tanto que pro- viene de un posicionarse en la posibilidad. Tal posibilidad es parte del presente, por otro lado, bajo rótulo de contingencia, en cuanto asimismo Derrida sostiene, respecto a la hipótesis, que comporta un “ponerse debajo” de la tesis (Derrida, 2003: 167), esto es, una condición efectivamente activa en un presente singular.

Tal afirmarse como afirmar-se surge como co-partición entre el sí y el no, entre la afirmación y la negación, a través de la dialéctica actuvirtual que, artefactualidad mediante, religa al “filósofo de la actualidad del presente” con el “filósofo de la presentación del presente”, por más que los dos participen de la misma condición, dice Derrida, de la que ningún filósofo “digno de ese nombre” debiera encontrarse distanciado.

Tal filósofo puede ocuparse del presente, de lo que se presenta en el día presente, de lo que sucede actualmente, sin preguntarse, hasta el abismo, qué significa, presupone u oculta ese valor de presencia. ¿Será un filósofo del presente? Sí, pero no. Otro puede hacer lo contrario: hundirse en la meditación sobre la presencia o la presentación del presente sin prestar la menor atención a lo que sucede en el día presente en el mundo o a su alrededor. ¿Será un filósofo del presente? No, pero sí. Sin embargo, estoy seguro de que ningún filósofo digno de ese nombre aceptaría esa alternativa (Derrida, 1998: 21).

Un “filósofo digno de ese nombre” sería, por lo tanto para Derrida, aquél que asumiera tanto el sí de la actualidad pública como el no de una reflexividad abisal, pero igualmente el no de lo uno y de lo otro. Tal filósofo se deslindaría, ante todo, de todo linde que divida entre sí la actualidad y la abisalidad que requiere presentársela a sí mismo. Toda actualidad presentada a otro que sí supone (y sub-pone), a su vez, la presentación a uno mismo. El propio “filósofo del presente” queda, por lo tanto, incluido en lo uno y en lo otro de todo linde, divide el límite entre lo uno y lo otro, es lo uno y lo otro como un incesante delimitarse y de-limitarse entre sí.

La desubstancialización de la facticidad inherente al performativo “austiniano” adquiere, en la escena habilitante del efecto de sentido “hiperperformativo”, un viso superlativo. En esta segunda escena la condición performativa queda anclada a la sub-posición/suposición relativa de lo uno (el filósofo de la actualidad del presente) respecto de lo otro (el filósofo de la presentación del presente) y viceversa, dando lugar a

2 Trad. R. Viscardi.

una índole virtual —hiperbólica— que subsume la propia desubstancialización austiniana del “hecho social”.

El hiperperformativo supone, por lo tanto, la condición itinerante de lo uno y de lo otro, en cuanto se suponen (a la manera de la estructura “extraña” del suplemento) y se sub-ponen —hipotéticamente— entre sí, como lo propio al devenir presente de la actualidad. Posicionados en el supuesto, suponiendo la posición de lo propio y lo ajeno (lo uno y lo otro), uno y otro engarzan el “tiempo virtual” en la “realidad implacable” de la suposición sub-puesta en cada quién y van, como tiempo del venir, tiempo propio del “apóstrofe performativo” “ven” (Derrida, 1998: 25).

Una vez pronunciado, el “ven” se desliga de uno y de otro, borra el límite entre lo propio y lo ajeno, para de-venir, ad-venir, pro-venir, pre-venir, la llegada de otro como uno mismo (Derrida, 1998: 24-25). Este “tiempo virtual” consigna, en tanto que efecto de la artefactualidad, tanto la hospitalidad como una condición mesiánica sin mesianismo (Derrida, 1998: 26): la morada del otro, quien viene *por* sí mismo.

EL RE-VENANT VUELVE A UN MISMO MUNDO

El término francés “revenant” viene —o vuelve— a ser traducido al español como “aparecido”. Lo propio de quien llega a este mundo desde otro, tiene en el término del francés una connotación de pasado que religa —incluso religiosamente, como querría una etimología intempestiva—, un mundo actual del aquí y el ahora a un mundo virtual del más allá ultra-humano.

La función del retorno desde el pasado de un “haber estado aquí” al presente de “estar en el ahora” supone no sólo un lapso de espacio —del aquí— “suplido en el origen” por la temporalidad —del ahora— sino también un co-nexión —un nexo compartido— entre un mundo y otro. La distancia espacial se encuentra entonces suplida «en la posibilidad de su origen» (Derrida, 1967b: 99) por la distancia temporal, suplemento de origen que supone/sub-pone una “distancia en la distancia”. Tal “distancia en la distancia” se encuentra ilustrada por la escena del deslindarse recíproco entre el “afuera doméstico” y “la prótesis del adentro” (Derrida, 1995, pp. 37-38). El deslindarse recíproco de tal escena de intra-distancia es asimismo ultra-humano, en cuanto toda escena “a distancia” de la pantalla de emisión —tele-tecnológica— es asimismo una escena a distancia de la escena. La escena tele-tecnológica involucra, en efecto, por igual al destinador (de quien proviene/pro-viene la emisión), como al destinatario (a quien adviene/ad-viene lo emitido que se le destina).

La “distancia en la distancia” que despliegan las tele-tecnologías trasciende la división, propia al cotejo de fuerzas, que suponen tanto la estructura interna “dividida en el origen” de la primera versión de la Máquina de la Representación (Derrida, 1967a: 330-331), como la estructura externa de una manipulación que es “mantenimiento” entre dos

manos. Esta trascendencia que supone dos mundos —uno del “aquí y ahora” y otro del “más allá ultra-humano”, no es posible sino en razón de una vinculación incondicional entre uno y otro, que los religa por encima de toda mundanidad y de toda religiosidad:

Desde que hay lo Uno, hay asesinato, hay herida, hay traumatismo. *Lo Uno se cuida de lo otro*. Se protege contra lo otro, mas, en el movimiento de esta celosa violencia, conlleva en sí mismo, conservándola de este modo, la alteridad o la diferencia de sí (la diferencia consigo) que le hace Uno. “El Uno de sí mismo diferente”. Uno como el Otro. A la vez, al mismo tiempo, pero en un mismo tiempo disjuncto, lo Uno olvida recordarse a sí mismo, conserva y borra el archivo de esa violencia que él es. De esa violencia que él hace³ (Derrida, 1995: 124-125).

LO INCONDICIONADO, COMO TAL Y COMO SI, FUERA OTRO

Pudiera parecer sorprendente que Derrida recurra a la inteligibilidad de la trascendencia, que Kant había rechazado tanto en el plano teológico como en el ontológico, para dar respuesta, dos siglos después, a la cuestión de la razón. Es el camino que toma el autor de *Voyous* (2003) en un último período de su obra, para abordar el tema kantiano de “salvar el honor de la razón”, que también lleva al abordaje de “lo razonable” en los escritos del mismo libro. Aun cuando el término “razonable” pueda entenderse, en una primera lectura, como una versión mitigada y apocada de la razón, “lo razonable” también conserva en su connotación la significación del ejercicio de la razón sobre un campo propio. Desde el punto de vista de la integridad de la conciencia, no es “razonable” aquello que no puede ser pensado. Esa acepción supera la mera cautela ante la contingencia, en cuanto se entiende lo razonable como el gobierno de una decisión. Ahora, sólo se gobierna una decisión en el tránsito entre lo uno y lo otro, es decir, cuando la crisis, tal como entiende Leibniz lo propio de la decisión, «inclina sin necesitar» (Dascal, 1996: 377).

La substancialización que aparejó el criticismo kantiano apuntó, por el contrario, a establecer un ámbito que mediara entre la decisión y la crisis. El juicio podría, desde esa perspectiva, pronunciarse en tanto que *ratio* de condiciones que trascendían, por sí mismas, el campo de la conciencia racional, en cuanto no podían ser conocidas, o no podían procurar por sí mismas ningún conocimiento objetivo. La crítica de la razón kantiana procura preservar un ámbito homogéneo desde donde se protagoniza la decisión. Tal estrategia supone un único mundo posible, al que pertenecería asimismo la propia representación del mundo, pese a no pertenecer íntegramente al mundo, que en parte le permanece ajeno. Esa

3 Trad. R. Viscardi.

limitación de las potestades de la razón, conlleva asimismo una de-limitación del mundo en tanto que propio y ajeno, a la vez, a una misma y única razón. Se supone desde la perspectiva kantiana sobre el conocimiento, que la índole unitaria y cognitiva del mundo admite distintas calidades de representaciones (Kant, 1935: 21), entre las cuales es posible discernir una atribución de verdad en tanto que objetividad.

La cohesión del campo de la conciencia se le aparece a Kant, sin embargo, como problemática, en cuanto debe admitir que la conciencia que juzga se le presenta, por su forma, como doble. La unidad y homogeneidad del campo que configura la razón es inferida, por consiguiente, de los preceptos del entendimiento, antes que consignada bajo la forma de un procedimiento crítico (Kant, 1935: 22).

La necesidad teórica que lleva a Kant a postular la unidad sustancial de la conciencia y por consiguiente, la propia unidad del criterio que habilita a discernir “límites de la razón” en la propedéutica del conocimiento, proviene de la imposibilidad de encomendar un fallo de lo incondicionado a un “Tribunal de la ciencia” (Kant, 1973: 21). Aún dominada en el tiempo de Kant por la *mathesis universalis*, la forma jurídica de la ciencia descartaba que pudiera formar parte del conocimiento un objeto que superaba los límites de la formalización proposicional. Sólo podía, en esa perspectiva, presentarse como objeto de ciencia un conjunto proposicional que integrara, a su vez, una serie de causas cuya relación de causa a efecto se presentara, para cada causa, como efecto de la misma serie.

La solución kantiana a la cuestión de lo incondicionado como principio del conocimiento de toda causa, consistió en remitir la serie de las causas al campo de los objetos de la experiencia, lo que suponía que estos objetos debían, asimismo, formar parte del conocimiento. Pero la limitación que suponía esta solución, era que los objetos de la experiencia no podían ser enteramente atingidos por el conocimiento proposicional ni satisfacer, por lo tanto, el *desideratum nouménico* de la razón pura. De esta manera el criterio de reconocer “los límites de la razón” convertía una debilidad en una fuerza, en tanto presentaba como estrategia del conocimiento lo que en verdad partía, desde el punto de vista de la tradición de la razón clásica (*mathesis universalis*), de una limitación formal del conocimiento humano.

Al restringir el proyecto de la metafísica clásica a una metafísica del conocimiento científico, Kant se ganó, como lo señala Horstmann, la condena de sus contemporáneos, en la medida en que abandonó el designio metafísico de la razón clásica: acceder al conocimiento de lo incondicionado (Horstmann, 1998: 49-51). Esa opción de Kant corresponde a lo que se denomina, desde una inteligencia discontinuista de la historia, una “crisis de paradigma”. Otro tanto podría sostenerse y por razones análogas, de la “incondicionalidad” tal como la aborda Derrida. La “crisis de paradigma” derridiana corresponde al paso que lleva de la “división en el origen” de una “escritura entre dos manos”, propia a la

condición discursiva, a la mismidad de lo Uno y lo Otro, que se consigna en la violencia que lo Uno hace a otro y se hace a sí, por la diferencia que lo distingue de todo Otro.

EL INFINITO INDECIDIBLE

En 1967 Derrida establece una noción de infinito como juego, que corresponde a la permanente substitución de signos, habilitada paradójicamente por un conjunto limitado de signos. Tal substitución es posible en cuanto los signos que integran el conjunto de la lengua, finitos uno por uno, admiten sin embargo entre sí, una infinita substitución de lugares. Tal infinitud es posible, a su vez, porque la estructura que compone el conjunto de signos, no cuenta con un centro que limite y gobierne la substitución de lugares relativos entre sí. El centro de tal estructura se configura negativamente, desde entonces, como “no lugar” en el que “se juegan al infinito substituciones de signos”. La estructura sin centro que habilita el infinito juego de los signos entre sí, se opone en el mismo texto, al “infinito de extensión” que supone el “vano esfuerzo” de una inteligencia para abarcar o recorrer una extensión, que fatalmente le escapará como magnitud (Derrida, 1967a: 423).

El infinito que se configura en razón del deslindarse entre sí del aquí y el ahora, como “distancia en la distancia” que adviene desde un más allá permanente/ultra-humano, no se configura ni como un infinito de magnitud excesiva ni como un infinito de combinatoria suplementaria, sino como un infinito de decisión tan incesante como acuciante.

No habría por cierto deseo de archivo sin la finitud radical, sin la posibilidad de un olvido que no se limita a la represión (*refoulement*). Sobre todo, y he ahí lo más grave, más allá o más acá de este límite simple que se denomina finito o finitud, no existiría mal de archivo sin la amenaza de esa pulsión de muerte, de agresión o de destrucción. Ahora, esta amenaza es *in-finita*, ella arrebatada la lógica de la finitud y los simples límites de la facticidad, la estética trascendental, podría decirse, las condiciones espacio-temporales de la conservación (Derrida, 1995: 38).

El auge de la decisión es posible porque el límite siempre se desplaza por deslinde, de forma que el elemento crítico de la infinitud es la propia decisión, que se configura apóriticamente: «Se trata de dar cierto paso» (Derrida, 1996: 23). Así ocurre en el caso del vínculo entre “el filósofo de la actualidad del presente” y “el filósofo de la presentación del presente”: uno y otro son el Sí y el NO, para Uno y para Otro, de “un filósofo digno de su nombre”. La condición “implacable”, según Derrida, de la “realidad”, una vez que se la entiende como protagonizada por la “actuvirtualidad”, proviene de que tal “realidad implacable” es efecto de un “presente supuesto”. Deslindado por suposición, tal presente implica la hipótesis, esto es, la sub-posición respecto al presente,

sub-posición que provee la condición supra-lapsaria (hiperbólica/virtual) de la realidad misma.

Tal es el caso del vínculo incesante entre lo Uno y lo Otro, en cuanto los reúne una condición “difer(i)ente”. En cuanto tal diferir no sólo posterga o desplaza, sino que ante todo decide, lo indecible como lapso que adviene en tanto que cosa, se constituye en cosa de la cosa, o sea, en proto-cosa (*ur-sache*): causa.

Recordando que esta frase, se trata de dar cierto paso, es intraducible, yo no pienso solamente en la otra lengua o en la lengua del otro. Porque toda traducción en una lengua no francesa perdería en el tránsito algo de su multiplicidad potencial; y si se mide según ese resto la intraducibilidad o más bien la incompletud esencial del traducir, y bien, una frontera análoga *ya* pasa entre varias versiones o varias interpretaciones de la misma frase *en francés*. El efecto de *schibboleth* opera desde el interior, si se puede todavía decir, de la lengua francesa⁴ (Derrida, 1996: 27).

Tal causa-cosa que “*ya* pasa” por el interior de una lengua sin dejar de serle ajena —inclusive como traducción, no es la propia de la extensión, inabarcable conceptualmente o imposible de recorrer en toda su magnitud, tampoco es la infinita substitución de lugares, cuyo centro falta siempre al cierre de una totalidad, sino que tal infinito adviene como sutil conducción de contingencias acuciantes.

“Salvar el honor de la razón” es ejemplificado, entonces, por la destreza del piloto, capaz de conducir el navío en medio de la tormenta que amenaza con llevarlo contra la costa rocosa y encallar la nave, amenaza que es evitada por la habilidad del timonel, que atina a llevar la nave a la encalladura, acostándola sobre un fondo blando de playa arenosa (Derrida, 2003: 173).

Tal conducción deviene a cada vez, por lo tanto, tan indecible como azaroso se presenta el embate de los elementos, tan diversos y contrapuestos en sentido como en efectos resultantes, siempre una vez más, sobre el rumbo del navío. La incondicionalidad que gobierna el timón para evitar encallar, preserva el destino de la nave, ya que requiere tal incondicionalidad el propósito de evitar el naufragio. La causa de la preservación del navío se subordina, a su vez, a la misma incondicionalidad, cuya realidad de cosa a gobernar no es separable de la proto-cosa (*ur-sache*) que es causa para el timonel (timón: *gouvernail* en francés): llevar a buen puerto un propósito.

La crítica a Kant retoma, en Derrida, la idea de la causa en Platón (Derrida, 2003: 191), en la medida en que antes de convenir a un orden inmutable y fijo de cosas, la causa corresponde a una conducción tan indecible como incondicional de la “implacable realidad” de un “presente supues-

to”. La proto-cosa que es causa adviene como *artefactualidad* de la cual, según Derrida, antes que saber de *qué* está hecha, conviene saber que *está hecha*. La *actuvirtualidad* configura, en el presente, un horizonte tan indecible como incondicional.



⁴ Trad. R. Viscardi.

BIBLIOGRAFÍA

- Baudrillard, J. (2000). *Mots de passe*. Fayard: París.
- Cragolini, M. (2016). Lupus in fabula o la cola del lobo: el animal en el discurso y la escritura. *Instantes y Azares, escrituras nitzscheanas*, 17-18, pp. 185-199. Recuperado de https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/77765/CONICET_Digital_Nro.b5ca809d-1e57-44f6-97ff-75cdf8d59600_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y . (Fecha de consulta: 14 de julio de 2019).
- Dascal, M. (1966). "La balanza de la razón". En O. Nudler, *La racionalidad, su poder y sus límites* (pp. 363-381). Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (1967a). *L'écriture et la différence*. París: Seuil.
- Derrida, J. (1967b). *La voix et le phénomène*. París : PUF.
- Derrida, J. (1972). *Marges*. París: Minuit.
- Derrida, J. (1995). *Mal d'Archive*. París: Galilée.
- Derrida, J. (1996). *Apories*. París: Galilée.
- Derrida, J. (1998). *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: Eudeba.
- Derrida, J. (2001). *L'Université sans condition*. París: Galilée.
- Derrida, J. (2003). *Voyous*. París: Galilée.
- Kant, I. (1935). *Antropología en sentido pragmático*. Revista de Occidente, Madrid.
- Kant, I. (1973). *Critique de la raison pure. Préfaces et Introduction*. París: Aubier Montagne.
- Horstmann, R. (1998). *Les frontières de la raison*. París: Vrin.
- Ramond, C. (2016). *Dictionnaire Derrida*. París: Ellipses.
- RAE (2018). "-hiper": <https://dle.rae.es/?id=KQQdgv> (Fecha de consulta: 14 de julio de 2019).
- Solé, M. (2013). "Estudio preliminar". En F. Jacobi et al.: *El ocaso de la Ilustración* (pp. 9-112). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo.
- Viscardi, R. (2017). Una inscripción deconstructiva del contexto de la globalización tecnológica. II Colóquio NUFFC. 50 anos de deconstrução. *Núcleo de pesquisa em Filosofia Francesa Contemporânea* (Nuffc), Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SOBRE EL AUTOR

Doctor en Historia y Crítica de Ideologías, Mitos y Religiones (París-X-Nanterre y Escuela Práctica de Altos Estudios). Ex Director de Ciencias de la Comunicación (UdelaR-Uruguay), miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Uruguay). Investigador asociado de la Universidad Paris 8 St. Denis, docente del Instituto de Filosofía (UdelaR-Uruguay), director de *Universidades en Cyberdemocracia* <http://entre-dos.org>

Publicó los libros "Criminalización mediática de la crítica-comp. Con R. Carballal (2018), Equilibrancia. El equilibrio de la red (2016), Presente universitario y conflicto de racionalidades -comp con A. Díaz (2011), Sartre y la cuestión del presente -comp. con P. Vermeren (2007), Celulosa que me hiciste guapo (2006), Guerra con su nombre (2005), Actualidad de la comunicación -comp. con P. Astiazarán (1997), Después de la política (1991), ¿Qué es el discurso político? (1987).

Blog personal: ricardoviscardi.blogspot.com