

LA EXPERIENCIA AGÓNICA DEL PENSAR:
DE NIETZSCHE A DERRIDA

Virginia Cano

Desde detrás nuestro proviene a nuestro
pensar lo más antiguo de lo antiguo y, sin
embargo, nos llega y corresponde.
Por eso se detiene el pensar en el advenir de
lo sido y es recuerdo.

Ser antiguo significa detenerse a tiempo allí
donde el pensamiento único de un camino
del pensar está oscilando en su articulación.

Debemos arriesgar el paso atrás, [...]

Heidegger, *La experiencia del pensar*

¿Cómo realizar la experiencia del pensar? ¿Cómo arriesgarse al pensamiento del advenir a partir de lo sido? ¿Cuál es el modo en que un pensamiento puede encontrar el camino de su articulación? Y las preguntas parecen multiplicarse en este punto: ¿cómo es posible la experiencia del pensar filosófico? ¿Cómo es posible filosofar? ¿Cómo el pensamiento viene a nosotros? La senda que inaugura esta serie de preguntas es aquella por la que intentaremos adentrarnos de la mano de Nietzsche, Heidegger y Derrida¹.

En una conferencia del año 1955 titulada precisamente "*Was ist das – die Philosophie?*"², Heidegger sostiene que "cuando preguntamos: ¿Qué es la filosofía?, estamos hablando *sobre* la filosofía. Al plantear la pregunta de este modo permanecemos aparentemente en una posición que se encuentra por encima, es decir, fuera de la filosofía"³. Pero esto no es en ningún sentido lo que se pretende, y en esto no podemos más que acordar con Heidegger. Por el contrario, de lo que se trata, prosigue el filósofo alemán, es "de penetrar *en* la filosofía, de demorarnos *en* ella, de comportarnos a

1. Algunos de los aspectos tratados en este artículo han sido objeto de la tercera parte del capítulo: "Sendas intempestivas: Nietzsche y Derrida" en G. Schujman (Coord), *Filosofía: Temas fundamentales y aportes para su enseñanza*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

2. La conferencia citada fue pronunciada en el mes de agosto de 1955 en la ciudad normanda de Cerisy-la-Salle, y apareció publicada por primera vez en alemán en 1956 por la editorial Günther Neske.

3. M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, trad. J. A. Escudero (ed. bilingüe), Barcelona, Herder, 2004, p. 30.

su manera, es decir, se trata de ‘**filosofar**’⁴. De modo que lo que hemos de intentar aquí es filosofar para penetrar en la filosofía, para demorándonos en ella esbozar un camino que nos permita acercarnos a esa experiencia del pensar que la caracteriza. De lo que se tratará aquí en definitiva, y en esto seguimos algunas de las indicaciones de Heidegger, no es de “compilar historiográficamente las definiciones existentes” de filosofía que se han dado a lo largo de nuestra tradición occidental, sino de pensar un modo de hacer filosofía. Modo este que por su parte se entrelaza con otras múltiples y variadas maneras de comprender a la filosofía, y que nunca han dejado de dialogar, luchar, entrecruzarse, relacionarse e incluso competir entre sí.

Siguiendo, entonces, el camino que iniciara Nietzsche y que a nuestro juicio continúan Heidegger y Derrida, intentaremos mostrar en qué sentido la filosofía puede ser entendida como una experiencia agónica del pensar. Experiencia esta que no puede pensarse sino en términos de un diálogo y una lucha incesante con la tradición y el pensamiento antiguo que nos antecede. Los tres autores que aquí nos ocupan han sido calificados por gran parte de sus lectores como pensadores críticos de la filosofía occidental que los precedía. Tanto Nietzsche con su “filosofía del martillo”, como Heidegger y su destrucción de la “ontoteología”, y Derrida con su planteo del “deconstruccionismo” retoman un diálogo agónico y nunca clausurado con la tradición, diálogo este que amplía y diversifica las fronteras de nuestro pensamiento a la vez que hace que éste no cese nunca de agonizar. Podríamos aquí recordar el aforismo nietzscheano según el cual “negamos y tenemos que negar, porque algo quiere vivir y afirmarse en nosotros, ¡algo que nosotros tal vez no conocemos aún, no vemos aún! Esto sea dicho a favor de la crítica”⁵. La filosofía del martillo nietzscheana, la destrucción heideggeriana y la estrategia sin finalidad de la deconstrucción derrideana niegan para que el pensamiento se mantenga siempre vivo y a la espera de lo por venir. Esta es la idea de una filosofía que es a la vez una experiencia de pensamiento agónica y dialógica.

4. M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 30. (La negrita es nuestra)

5. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 307, p. 45. (Las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (en adelante: KSA), Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1999). Se cita la traducción española: F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, Trad. J. Jara, Caracas, Monte Ávila editores latinoamericanos, 1999, § 307, p. 179.

I. La filosofía como duelo imposible

“Una ontología sigue siendo posible en nuestros días, en la medida en que las filosofías del pasado sigan estando abiertas a nuevas interpretaciones y apropiaciones, gracias a un potencial de sentido no utilizado, incluso reprimido [...]. A decir verdad, si no se pudiese reavivar, liberar estos recursos que los grandes sistemas del pasado tienden a asfixiar y a enmascarar, no sería posible ninguna innovación, y el pensamiento de hoy sólo podría elegir entre la repetición y la errancia”

Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*

Ricoeur parece plantear aquí una disyunción sobre la que quisiéramos detenernos. O la filosofía es capaz de “innovación”, y esto supone la posibilidad de una reapropiación positiva del pasado a partir de su “potencial de sentido no utilizado”; o el pensamiento filosófico está condenado a “la repetición y la errancia”⁶. Dadas estas opciones, veremos en qué sentido la posibilidad de la primera está garantizada por la comprensión de la filosofía como un duelo infinito que no cesa de crear nuevas interpretaciones a partir de un trabajo siempre abierto con las filosofías del pasado. Este duelo debe entenderse como un duelo imposible en la medida en que no permite una finalización del mismo, y que en este sentido garantiza que los grandes sistemas del pasado puedan ser reavivados y liberados.

Heidegger se pregunta “¿Hacia dónde debe volverse nuestra mirada [a la hora de plantearnos la pregunta por la filosofía]?” y responde que debemos orientar nuestra vista hacia la palabra griega φιλοσοφία, pues ella “nos indica la dirección”⁷ adecuada para pensar el camino que nos ocupa. Φιλοσοφία proviene de φιλόσοφος, del ανήρ φιλόσοφος –el hombre que ama lo σοφόν. Y es desde aquí, desde esta palabra griega a la que nos hace volver la mirada el filósofo alemán, por la que intentaremos iniciar nuestro propio camino para pensar la filosofía a partir de la idea derrideana de duelo imposible. Si la filosofía es ese “amor a la sabiduría”, o esa “amistad” (φιλία) por el saber; si el ανήρ φιλόσοφος está a la base de la filosofía, debemos preguntarnos aquí como se puede ser un verdadero amigo y amante, φίλος, de ese saber, de esa σοφία que siglo tras siglo ha acompañado a la filosofía. La pregunta sería entonces, ¿cómo se es un verdadero amigo-amante de la sabiduría, de las filosofías del pasado? ¿Qué es ser un verdadero amigo?

6. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. A. Neira Calvo, Madrid, Siglo Veintiuno editores, 1996, p. 330.

7. M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 41.

Para responder a esta pregunta, y teniendo en vistas que nuestra pretensión es mostrar cómo la filosofía puede ser concebida como una experiencia dialógica, agónica e inconclusa con la tradición, tradición esta que no puede más que remitirnos a esa σοφία que persigue todo amante de la sabiduría, quizás deberíamos comenzar planteándonos el interrogante que se planteara Derrida respecto de aquello que constituye una verdadera amistad para con el amigo muerto⁸. En su texto *Memorias para Paul de Man*, el pensador francés se interroga: “¿dónde está la traición más injusta? ¿Es la más angustiante, o aun la más fatídica infidelidad, la de un duelo posible que interiorizaría en nosotros la imagen, ídolo o ideal del otro que está muerto y vive en nosotros? ¿O acaso es la de ese duelo imposible, el cual, dejando al otro su alteridad, respetando así su infinito distanciamiento, rehúsa tomar o es incapaz de tomar al otro dentro de uno mismo, como en la tumba o la bóveda del narcisismo?”⁹. Esta misma pregunta podría formularse respecto de aquel pasado antiguo del pensar, de aquella cadena de interpretaciones que llamamos tradición filosófica, de aquellas filosofías del pasado respecto de las cuales pretendemos una apropiación positiva y liberadora, en definitiva, de aquella σοφία que constituye nuestra historia del pensar. ¿Cuál es la más fatídica traición para con aquellos conceptos, ideas e hipótesis que pueblan el edificio de nuestra tradición de pensamiento? Si el duelo posible acaba por interiorizar al otro, por fagocitarlo –lo que en términos de la tradición heredada podría entenderse como una síntesis y aplanamiento de sus diferencias, potencialidades y divergencias–, mientras que todo duelo imposible se resiste a esta disolución en la mismidad; entonces un duelo productivo del pasado no puede sino ser concebido desde la perspectiva del duelo imposible derrideano. “[...] Sin

8. Cabría aquí formular una serie de aclaraciones. Primero, que si bien el texto al que estamos haciendo alusión fue escrito a propósito de la muerte de Paul de Man, Derrida sostiene que todo lo que dijo lo podría haber pronunciado con anterioridad a este evento. En segundo lugar, se apunta allí al carácter intrínseco de la muerte, a la finitud que nos atraviesa constitutivamente. En este sentido estimamos que la filosofía es la eterna agonizante, la que no cesa de morir, y por ello mismo, la que no cesa de vivir.

9. J. Derrida, *Memorias para Paul de Man*, Trad. C. Garrido, Barcelona, Gedisa, 1998. p. 21. Es pertinente hacer la aclaración de que el flanco de discusión fundamental de Derrida aquí lo constituye el planteo freudiano del duelo. Cf., S. Freud, “Duelo y melancolía” en *Obras completas*, trad. L. López Ballesteros y De Torres, Madrid, Biblioteca nueva, 1997. Allí sostiene: “Mas, ¿en qué consiste la labor que el duelo lleva a cabo? A mi juicio, podemos describirla en la forma siguiente: el examen de la realidad ha mostrado que el objeto amado no existe ya y que demanda que la libido abandone todas sus ligaduras con el mismo” (Vol 15, p. 2091-2092). Desde la perspectiva freudiana el duelo tiene un fin, que está dado por la liberación del yo que se deshace de las ligaduras que lo atan al objeto perdido. En el caso del duelo imposible derrideano esto es imposible, pues el duelo es un trabajo que no termina nunca, y en este sentido siempre mantiene las “ligaduras” que lo atan. La filosofía no podría ser lo que es, a nuestro juicio, si la misma pudiese en algún sentido desprenderse de las ligaduras que la atan a su pasado. Para la cuestión de la relación entre la escritura, la vida, la muerte y el duelo ver M. Cragolini, “Adieu, Adieu, remember me. Derrida, la escritura y la muerte”, Conferencia pronunciada el 20 de mayo de 2005, *Jornadas Derrida*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe. Cf también para la cuestión del duelo R. Mier, “Derrida: los nombres del duelo, el silencio como claridad” en J. Derrida, *Las muertes de Roland Barthes*, Trad. R. Mier, México, Taurus, 1999.

tumba, sin lugar localizable y circunscrito, sin parada. Sin lugar fijo, sin *tópos* determinable, en consecuencia anunciado como un duelo interminable, un duelo infinito que desafía todo trabajo, más allá de todo duelo posible¹⁰. Este es el duelo que merece toda tradición de pensamiento: un duelo que se rehúsa a clausurarse y que se piensa como eternamente inacabado. Este duelo –y aprovechemos aquí para pensarlo en nuestra lengua castellana– no puede sino entenderse a partir del combate, de la lucha, *pólemos* o *agón*, con esa σοφία que no cesa de abrir en su eterna alteridad nuevas sendas del pensar. El duelo de nuestra historia del pensar, de nuestra tradición, no puede sino ser un duelo infinito e inacabado. Y por ello, nuestras filosofías del pasado, nuestra sabiduría es eternamente productiva. La eterna agonizante sabiduría no permite un trabajo que llega a su fin, sino que nos exige la interminable labor de pensar sus diferencias, sus resquicios y sus potencialidades.

El verdadero amor a la filosofía consiste en mantenerla viva al modo en que el duelo imposible mantiene vivo a aquel que muere. Éste nunca es interiorizado y sintetizado de tal modo que se disuelva en la mismidad y sea clausurado. En todo caso, se mantiene como alteridad que en tanto tal no puede ser localizada y ubicada de una vez y para siempre. Así, la tradición filosófica respecto de la cual tanto Nietzsche, Heidegger como Derrida fueron grandes críticos, no ha dejado nunca de habitar en ellos. Nuestro pasado, nuestra tradición filosófica, nuestra sabiduría es este *hospes-hostis* que habita en nosotros más allá de toda posibilidad de una locación y síntesis definitiva de la misma. En este mantener vivo lo pasado es el modo en que el duelo imposible permite que el otro permanezca en uno de una manera distinta al de la clausura y mismidad, es el modo en que se puede ser un verdadero ἀνὴρ φιλόσοφος. El verdadero amante de la filosofía es aquél que rehúsa una iteración estéril de los sentidos ya dados y que se lanza a una apropiación positiva de aquel saber que lo antecede; y para ello, debe estar dispuesto a reavivar la potencia que habita en dicho saber, potencia que sólo puede ser utilizada si las filosofías del pasado no clausuran sus potencialidades significativas convirtiéndose en tumbas o mausoleos del pensar.

Y es también en este marco, en las coordenadas que plantea el pensamiento del duelo imposible derrideano, desde donde debemos pensar todo pensamiento que haya sido calificado como crítico respecto de la tradición que lo precede. Heidegger sostiene en reiteradas ocasiones que la destrucción no puede ser entendida en términos puramente negativos. Por el contrario, “la construcción de la filosofía es necesariamente destrucción, es decir, una deconstrucción de lo transmitido llevada a cabo mediante un regreso a la tradición, que no significa una negación de ella ni un prejuicio que

10. J. Derrida, “No existe hospitalidad”, en J. Derrida y A. Defourmantelle, *La hospitalidad*, Trad. M. Segoviano, Buenos Aires, Ediciones de la flor, 2000, p. 111.

considere que la tradición no es nada, sino, por el contrario, una apropiación positiva de ella¹¹. Esto mismo decía Nietzsche a propósito de la crítica en el ya citado párrafo de *Aurora* al enfatizar que su valor radica en la posibilidad de afirmar, incluso lo desconocido. En todo caso, la *Destruktion* “no tiene el sentido *negativo* de sacudirse la tradición ontológica. Debe, a la inversa, acotarla dentro de sus posibilidades positivas [...]. La destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada, [sino que] tiene una mira *positiva*: [y] su función negativa resulta indirecta y tácita¹². En la verdadera crítica no hay sepultura, no hay una tumba donde se ubique esa tradición con la que se discute y a la que se somete a una revisión crítica. Como todo duelo imposible, la crítica ha de implicar la imposibilidad de interiorizar o convertir en una nada a nuestro pasado, pues ella siempre debe orientarse hacia esa mira afirmativa que como lo sostiene Heidegger no es sino “la apropiación positiva del pasado”. Sólo así el pasado escapa a la mera reiteración irreflexiva del mismo y a la cancelación de su infinito potencial signifiante. En todo caso, debemos sostener junto a Nietzsche, que si negamos es porque deseamos afirmar. La verdadera crítica no es entonces la mímica del sepulturero o el egipticismo de los sapientísimos que sólo honran al deshistorizar –como lo explicara Nietzsche¹³–, sino aquella que osa articular un camino que dé con un pensamiento que hasta ese momento estaba deambulando y esperando ser liberado en aquella historia del pensar que nos antecede.

Es a partir de esta perspectiva del duelo imposible que podemos ahora plantear la idea de una filosofía como una experiencia agónica y dialógica de pensamiento en la que la crítica no se presenta como reñida con la posibilidad de una vinculación positiva con aquel pasado y tradición que nos antecede y *en* el que somos. Si la filosofía muere en algún sentido, lo hace en el modo en que la muerte aparece conectada con la vida en el pensamiento de un duelo siempre abierto e inacabado. La filosofía es la eterna agonizante. Y lo es para permitirnos volver incesantemente a ella con vistas a una verdadera apropiación positiva de aquellas sendas que ella misma abre incesantemente, algunas de las cuales ya han sido transidadas y otras que aún nos son desconocidas y se encuentran a la espera de su liberación.

11. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trad. J. J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000, § 5, p. 48-49.

12. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Trad. J. Gaos, México, FCE, 1999, § 6, p. 33. Para esta cuestión ver también M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, *op. cit.*, *Identidad y diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte (ed. bilingüe), Madrid, Editora nacional, 2002, y *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*

13. Cf. F. Nietzsche, “Die „Vernunft“ in der Philosophie” en *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt (en adelante: GD)*, KSA 6.

II. De la intempestividad al diálogo agónico del pensar

“Pensar es localizarse sobre un pensamiento
que un día llega y permanece en el cielo del mundo
Como una estrella”

Martin Heidegger, *La experiencia del pensar*

Nietzsche se consideraría a sí mismo como un pensador intempestivo. Recordemos aquí la definición de intempestividad que aparece en *Las segundas consideraciones intempestivas* según la cual “actuar intempestivamente [supone actuar] **contra** la época y por lo tanto **sobre** la época, y es de esperar que **a favor** de una época venidera”¹⁴. De modo que podríamos decir que lo intempestivo de su pensamiento se inscribe tanto en la crítica subterránea y demoleadora que intenta socavar las bases del pensamiento occidental en las que se asienta su propio tiempo, como en la posibilidad de abrir nuevos caminos del pensar que se orientan a la espera de una época venidera, de lo por-venir. La metafísica constituye, a juicio del filósofo alemán, “la historia de un error” que se remonta hasta la Grecia clásica y que llega hasta la contemporaneidad¹⁵. Y es precisamente este inactual modo en que Nietzsche trabaja *contra* y *sobre* su propia época, pero *a favor* de una época venidera, donde se presenta como precursor del pensamiento tanto heideggeriano como derrideano. Lo que nos interesa resaltar aquí es que la crítica en la que se embarca Nietzsche supone un actuar *contra* la propia época, *contra* la tradición y la historia del pensar que lo precede, lo cual supone un actuar *sobre* esa época, ie, un diálogo con la misma, con el material que ella nos da; como un actuar *a favor de* una época venidera, en la espera de lo advenir. En todo mirar crítico a la tradición que nos precede hay un impulso prospectivo que funciona como motor de dicha revisión crítica.

La intempestividad nietzscheana puede comprenderse a luz de lo que años después Heidegger denominará el “método del paso atrás” y de lo que Derrida planteará como la estrategia sin finalidad de la deconstrucción. La sentencia heideggeriana que nos interesa rescatar es la siguiente: “Para nosotros, el diálogo con la historia del pensar ya no tiene el carácter de superación, sino de paso atrás (*Schritt zurück*)”¹⁶. La posibilidad de una vinculación positiva y una apropiación vital del pasado está dada por esta idea del “paso atrás” que implica un diálogo con aquella tradición. Es en el

14. F. Nietzsche, “Vorwort” en *Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (en adelante: *HL*); KSA I, p. 247. Se cita la edición española: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (en adelante: *CI II*), Trad. O. Caeiro, Córdoba, Alción editora, 1998, “Prólogo”, p. 28.

15. Cf. F. Nietzsche, “Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde” en *GD*, KSA 6.

16. M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” en *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 95.

ir hacia lo ya pensado, hacia esa tradición constituida, donde radica también a juicio de Heidegger la posibilidad de “ir hacia adelante”. Y también Derrida insistirá en la idea de volver sobre nuestra tradición. La cuestión, sostiene, es “solicitar” el edificio de la metafísica “en el sentido en que *solicitare* significa, en viejo latín, sacudir como un todo, hacer temblar en totalidad”¹⁷ eso que Nietzsche denominara la “catedral de conceptos”¹⁸ que constituyen nuestra tradición filosófico-intelectual. Para hacer temblar este gran edificio de conceptos es necesario trabajar en su interior, *en* esa catedral conceptual, y por lo tanto en diálogo siempre abierto e inconcluso con dicha tradición filosófica. De este modo, la filosofía intempestiva que inaugurara Nietzsche es recuperada y reconfigurada tanto por Heidegger como por Derrida, que yendo “hacia atrás” recogen algunas de las posibilidades que el pensamiento nietzscheano ha abierto.

El verdadero filosofar mantiene viva la historia del pensamiento en el mismo movimiento en que, en cierto sentido, le da muerte a la misma. Es en ella donde encuentra la energía para utilizar el pasado, para cultivar la semilla que tiempo atrás se salió del surco a la espera de ser recogida, y para dar ese “paso adelante” que todo verdadero amigo del saber anhela. De manera que podríamos decir con Nietzsche que lo propio de la filosofía no es la deshistorización sino la posibilidad de tener un vínculo vital con el pasado. Dicho vínculo acepta y abraza la historicidad propia de todo pensamiento al encontrar precisamente en esa historia el material con el que construir nuevos conceptos, hipótesis, sentidos y textos. Afirma Nietzsche en sus *Segundas Consideraciones intempestivas* que “[. . .] sólo por la energía para utilizar lo pasado para la vida, para hacer de lo ya ocurrido de nuevo historia, llega el hombre a ser hombre”¹⁹: otro tanto podríamos decir aquí de la filosofía. Sólo por la energía para utilizar lo pasado, la σοφία, llega la filosofía a ser lo que es.

La φιλοσοφία no puede entonces dejar de ser un diálogo con la tradición. Pero hemos de calificar al mismo como agonal, agónico e inconcluso. El diálogo es agónico²⁰ porque implica una lucha, un combate, con esa

17. J. Derrida, “La différance” en *Márgenes de la filosofía*, Trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1998, p. 56.

18. Cf. F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1.

19. F. Nietzsche, *HL*, KSA 1, p. 253. Edición española: *CI II*, p. 34.

20. *Agón*: significa entre otras cosas lucha, juegos olímpicos, certamen, reunión, contienda, disputa, pleito, crisis, e incluso peligro. Son estas connotaciones las que deseamos rescatar a la hora de pensar a la filosofía como agónica, como una lucha con la tradición, que es la vez una reunión lúdica con la misma, y que en tanto beligerante implica un riesgo, un peligro para dicha tradición. Cuando pensamos en una filosofía de la lucha, del combate, no podemos sino calificarla como agonal. Pero a su vez, y aprovechando los recursos de nuestra lengua castellana, la misma no puede sino ser a la vez agónica –pues se encuentra siempre atravesada por tánatos–. En este sentido es una lucha a muerte, o mejor dicho que implica a la muerte, y es por ello que hemos de pensar a la filosofía como una experiencia a la vez agonal y agónica del pensamiento.

tradicción con la que se trabaja. Nietzsche nos advierte que “si se quiere tener un amigo hay que querer también hacer la guerra por él: y para hacer la guerra hay que *poder* ser enemigo”²¹. Para ser un verdadero φιλόσοφος (amigo de la sabiduría) se debe poder ser, a la vez, un digno enemigo de dicha sapiente tradición. La filosofía puede ser una “buena amiga” del pasado si está dispuesta a luchar con él, a combatirlo, a llevarlo a un duelo. Sólo por medio de este camino de amistad-enemistad la filosofía se constituye como tal. Y es en este sentido que debemos comprender las críticas nietzscheanas, heideggerianas y derrideanas a la historia de la metafísica occidental. Sólo teniendo en vista este modo de entender la filosofía podemos decir junto con Heidegger que toda destrucción que emprenda la filosofía supone un regreso a la tradición, un “paso atrás”²², que lo que busca es la construcción por medio de “una apropiación y transformación de lo transmitido por la tradición. [Solo así] el término ‘destrucción’ tiene en cuenta una tal apropiación de la historia”²³. En dicho recorrido, la filosofía recorre el camino regresivo y circular del eterno retorno de lo mismo nietzscheano, eterno retorno de lo mismo que es siempre a la vez el eterno retorno de lo diferente. Volviendo a la tradición, retornando a ella, criticándola, e incluso negándola, la misma se diversifica y enriquece²⁴.

III. Recogiendo las semillas del pasado

Derrida sostiene que la “deconstrucción tiene lugar; es un acontecimiento que no espera deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad. *Ello se deconstruye*”²⁵. Todo texto “está en deconstrucción” más allá de cualquier intención o presunción de clausurar su sentido. Así, en “Cómo no hablar. Denegaciones”, y lo traemos

21. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, “Vom Freunde”, p. 71. Se cita la edición española: *Así habló Zaratustra*, Trad. A. Sánchez Pascual, España, Altaya, 1997, “Del amigo”, p. 92-93.

22. Para el tratamiento heideggeriano del “paso atrás” ver *Identidad y diferencia*, Op.Cit.

23. M. Heidegger, “¿Qué es la filosofía?, op. cit., p. 55.

24. Quizás podríamos aquí regresar a aquella disyunción que plantea Ricoeur entre una apropiación innovadora de las filosofías del pasado y la “repetición y la errancia”. Estas dos alternativas que plantea el pensador francés no parecen ser ya excluyentes en la medida en que es en el “paso atrás”, en el “eterno retorno” a la tradición filosófica pasada, donde parece radicar la posibilidad de una utilización de su “potencial de sentido no utilizado,[e] incluso reprimido”. La repetición no es necesariamente una iteración de lo mismo, sino que puede ser, al modo del eterno retorno, una repetición de lo mismo siempre diferente. Una repetición de las preguntas e inquietudes que retorna a nosotros insistentemente y que no cesa de interpelarnos. Incluso en la errancia que osa adentrarse en los peligros de las filosofías pasadas, podemos hallar uno de los modos en que dicho pasado puede liberar esos “recursos” que abren a las apropiaciones e interpretaciones innovadoras.

25. J. Derrida, “Carta a un amigo japonés” (trad. C. de Peretti), en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto A ediciones, 1997, p. 26. El “ello se deconstruye” alude a la tematización derrideana de la deconstrucción como un proceso que acontece, que tiene lugar, más allá de todo intención, fin, o método que un sujeto pretendiera emprender.

sólo a modo de ejemplo o incluso de caso ejemplar, Derrida sostiene que un texto de Platón, el *Timeo*, muestra cómo el sentido se encuentra siempre diseminado²⁶. El cuerpo escritural platónico delira, se sale de cualquier surco determinado y calculable. De modo que la posibilidad de leer los escritos en claves antagónicas se encuentra en los mismos textos. Y es en este sentido que podemos dialogar con la tradición, creando un *pólemos* al interior de la misma. En todo texto está ese *phármakon* que disuelve la posibilidad de asegurar cualquier sentido único y fijo. Todo texto, filosofema, concepto o palabra está expuesto a que el sentido delire incesantemente, más allá de todo lugar o *tópos* determinable que le haya intentado asignar cualquier tradición hermenéutica consolidada. Así funcionan nuestra lengua, nuestros textos, nuestros pensamientos, conceptos e hipótesis: ellos se deconstruyen, se diseminan, deliran y deambulan. Todo escrito es por ello una potencia germinal infinita de sentidos pues “un potencial de sentido no utilizado” se encuentra encriptado en ellos a la espera de su liberación. Este es el “modo” en que “opera” la deconstrucción²⁷, mostrando que todo texto está expuesto a la pluralidad de significaciones que se dan en cada acontecimiento singular de escritura-lectura.

Si todo texto encierra en sí mismo su propio desquicio, toda relación crítica con la tradición no puede suponer en ningún sentido una simple negación. Y esto porque toda crítica a la tradición no es sino la crítica a aquel o aquellos sentidos que ya han dado su fruto. Frutos estos que, por su parte, no agotan en sí la potencia germinal de una tradición textual. Muchas, variadas, disímiles e insospechadas son las semillas que se encuentran diseminadas incluso en lugares inimaginables. De allí que la posibilidad de cosecharlas sea incalculable y a la vez inagotable. Toda orientación hacia el pasado, hacia aquello que llamamos tradición, no puede sino abrirse a la potencia de aquellas semillas que aún no han sido cosechadas. Heidegger diría que “lo ya pensado sólo es la preparación de lo todavía impensado, que en su sobreabundancia, retorna siempre

26. Es interesante resaltar el hecho de que Derrida tome precisamente un Diálogo de Platón para mostrar el modo en que la diseminación se inscribe en todo texto (para esta misma temática ver “La farmacia de Platón” en *La diseminación*). No es necesario aclarar la relevancia que el pensador griego posee para la historia de la filosofía. Basta aquí recordar aquella “Historia de un error” que para Nietzsche comienza precisamente con Platón (Cf. “Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde” en *GD, KSA* 6.), o aquella historia de la onto-teología que se inicia según Heidegger con dicho pensador griego. Según Derrida, en el *Timeo* se muestra la posibilidad de entender de diversos modos el *epékeina tes ousías* (más allá del ser o de la esencia) que aparece tanto en dicho diálogo como en *La república* (L VI 509b 9). Esto encarna de manera ejemplar, en un texto de un pilar del pensamiento occidental, la imposibilidad de clausurar el sentido de los escritos, de cerrarlos en el reposo de una tumba.

27. Debería señalarse aquí que la deconstrucción no es “un método” del que se dispone como de una herramienta que está a la mano. De allí que Derrida insista en el uso del impersonal “Ello se deconstruye”. Para un desarrollo de las nociones más relevantes de la deconstrucción ver: C. de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989; y C. Ramond (Coord.), *Derrida: la déconstruction*, Paris, PUF, 2006.

de nuevo”²⁸. Nuestra tradición, aquello sido que proviene de lo más antiguo, es la fuente inagotable de la que pueden surgir nuevos horizontes del pensar. Damos un “paso atrás” para saltar hacia el futuro, pues “sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar”²⁹; y sólo así estamos a la espera de una época venidera.

Dicho pensamiento o filosofía por venir puede ser efectivamente la actualización de una de esas tantas semillas que aún no han germinado, la cosecha de un nuevo fruto en un terreno siempre abierto y a la vez incompleto. Así, es la propia tradición la que garantiza tanto su disolución como su reconstrucción, un edificio que tiembla para que nuevos sentidos afloren. Si los textos no encuentran ningún sentido único que amparar, si no tienen reposo, si ellos se abren deconstructivamente a sentidos nuevos e inimaginados, a posibilidades lógicas, filosóficas y gramaticales novedosas, el pasado no puede ser pensado como un fantasma o una nada a ser conjurada y aniquilada. Diría Heidegger en *¿Qué es la filosofía?* que “destruir significa: abrir nuevos oídos, liberarlos [...]”³⁰. Y este es también el verdadero sentido de la crítica nietzscheana, sentido que se encuentra garantizado por el presupuesto básico de la deconstrucción según el cual la alteridad habita el cuerpo de nuestra tradición. Así la posibilidad de fecundar nuevos sentidos, de dar a luz nuevas ideas, debe ver en el pasado un campo rico y potencialmente productivo para el futuro del pensar. Dicho heideggerianamente, pensando lo ya pensado se abre el espacio de lo impensado. Y esto es posible porque es en lo ya pensado, en esos sentidos que han devenido una tradición de pensamiento, donde se encuentran los elementos di-semiadores de dicho pasado. Este es el pensamiento intempestivo que ve en lo ya pensado lo impensado, lo por pensar.

* * *

Sólo por la energía para utilizar lo pasado, la tradición, llega la filosofía a ser lo que es: pensamiento de lo impensado en lo ya pensado y cultivo de la semilla que se sale *del surco*. Como dijera Lyotard en su conferencia “Sobre la palabra filosófica”: “Por más que los filósofos den su palabra, ésta contiene a la vez menos y más de lo que les pedimos. Contiene menos porque el discurso que nos ofrecen continúa inacabado, sin conseguir completarse a sí mismo [...] Pero la palabra filosófica contiene más que

28. M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 93.

29. M. Heidegger, “El principio de identidad” en *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 83.

30. Heidegger, Martín, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 55.

lo que cree dar, justamente porque arrastra más sentido que lo que ella quisiera, porque hace aflorar a la superficie sin designarlos, significados subterráneos [...]”³¹. Toda senda intempestiva recorre alguna de esas vías en las que las semillas y sentidos impensados, subterráneos, esparcidos de la tradición son recogidos, liberados y sembrados abriendo nuevas sendas del pensar. Sólo así puede nacer, morir y renacer nuevamente nuestra amante de la σοφία. Esto es lo propio de la filosofía: la experiencia agonizante del pensar.

Abstract

The agonizing experience of thinking: From Nietzsche to Derrida

Virginia Cano

The current work aims to show how philosophy can be conceived as an agonizing and endless experience of thinking that allows a positive appropriation of the past, that is to say of our rich and open philosophical tradition. Through the untimely thinking of Nietzsche, Heidegger's *Destruktion* and Derrida's deconstruction, I will try to establish the way in which philosophy opens itself, by a recreation of the past, to an unknown and potentially unlimited future of meanings, concepts and new ways of thinking.

31. J. F. Lyotard, "Sobre la palabra filosófica" en *¿Por qué filosofar?. Cuatro conferencias*, Trad. J. Muñoz, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 141-142.