

LA LIGADURA<sup>1</sup>

A PROPÓSITO DE ARTEFACTUALIDAD E HISTORIA EN JACQUES DERRIDA

Iván Trujillo

La problemática del lazo trascendental lograría configurar el espacio de discusión en el que tiene lugar el pensamiento derridiano de lo político, y muy particularmente su relación con el marxismo. En esta configuración, el recurso a un cierto trascendentalismo fenomenológico parece ser la instancia en la que pueden reconocerse una serie de conceptos (o cuasiconceptos) característicamente derridianos. Así pienso que es posible decir que la problemática fenomenológica de la irregionalidad e irrealidad (*irréalité*) del noema auspicia la lectura del capítulo 5 de *Espectros de Marx*, incluso del libro entero y más allá<sup>2</sup>. Por lo que si parece posible decir que en la dirección de aquello “habría que buscar la posibilidad espectral de toda espectralidad”<sup>3</sup>; si también es posible decir que dicha ‘irrealidad’ entraña una “independencia *tanto [et]* con respecto al mundo *como [et]* con respecto al tejido real de la subjetividad egológica”<sup>4</sup>; si además es posible decir que ella “inscribe la posibilidad del duelo y del otro en la fenomenalidad misma del fenómeno”<sup>5</sup>; entonces parece posible decir que la posibilidad espectral de toda espectralidad es también *el medio* que podría ligar pensativamente al acontecimiento y a la máquina (a lo incalculable y a lo calculable<sup>6</sup>), como también decir que es en ella que el Presente Vivo se produce alterándose y disimulándose cuasi-autoinmunitariamente<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Ponencia presentada en Coloquio Internacional Nietzsche / Derrida, Buenos Aires, 2006.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Editorial Trotta, Madrid, 1995, p.153, nota 9. Fr. *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 216, en la nota 2.

<sup>3</sup> *Ibíd.*

<sup>4</sup> *Ibíd.*

<sup>5</sup> *Ibíd.*

<sup>6</sup> “¿Podremos pensar, lo que se llama pensar, de una sola y misma vez, *tanto [et]* lo que sucede (a esto se le denomina *acontecimiento*) *como [et]*, por otra parte, la programación calculable de una repetición automática (a esto se lo denomina una *máquina*)”. En Jacques Derrida, *Papel Máquina*, Editorial Trotta, 2003, p.32.

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *Canallas*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 154-155. Fr. *Voyous*, Galilée, Paris, 178-179.

Si uno siguiera los textos de Derrida vinculados a temas de carácter más politológico<sup>8</sup>, como también a un conjunto de textos que ya hace algún tiempo decidieron mantener una cierta filiación postmarxista con el pensamiento derridiano<sup>9</sup> o una cierta confrontación con él desde tradiciones del marxismo bastante diversas<sup>10</sup>, podría uno darse cuenta que de los variados puntos de inflexión teórica puestos en juego, una atención al trascendentalismo fenomenológico, o más exactamente, postfenomenológico o cuasi-trascendental, es lo que predominantemente ha brillado por su ausencia dentro de los comentarios, sin perjuicio de que a veces los pensamiento mismos en confrontación son concernidos en un tal sentido<sup>11</sup>. Vale la pena entonces bosquejar, aunque sea en rasgos a la vez muy generales y muy sesgados, cierta procesión cuasi-trascendentalista dentro del pensamiento derridiano, entendiendo aquí por ésta lo que resulta de una incidencia más o menos directa de su interpretación fenomenológica<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Entre otros: *Del espíritu* (1990), *El otro cabo* (1991), *Espectros de Marx* (1993), *Fuerza de ley* (1994), *Políticas de la amistad* (1994), *Canallas* (2003).

<sup>9</sup> Laclau, E., Mouffe, Ch., (1985), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987; Laclau, E., (1990), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000. (Traducción de Ernesto Laclau); *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996. Ver a este respecto mi artículo "Abertura y revolución. Algunas observaciones en torno a la deconstrucción de Ernesto Laclau", *Actuel Marx Intervenciones N° 2*, Magíster en Sociología Política, Universidad ARCIS/Lom Ediciones, Santiago, 2004, pp. 43-69.

<sup>10</sup> Por ejemplo, Slavoj Žižek. También en un conjunto de marxistas cuyas confrontaciones (más o menos confrontacionales) están reunidas en *Ghostly Demarcation* (Verso, 1999): Antonio Negri, Fredric Jameson, Pierre Macherey, Warren Montag, Terry Eagleton Aijaz Ahmad, Rastko Mocnik, Tom Lewis, Werner Hamacher (En castellano: Michael Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales*, Akal, Madrid, 2002). Pienso también, finalmente, en Daniel Besaïd y en Jacques Bidet, quienes han presentado una recepción no confrontacional y más bien acotada del trabajo de Derrida. En relación con Žižek, ver mi artículo "Historicidad y mekhanè. Consideraciones en torno al cuasi-trascendentalismo de Slavoj Žižek", en *Actuel Marx Intervenciones N° 3*, Magíster en Sociología Política, Universidad ARCIS/Lom Ediciones, Santiago, 2005, pp. 103-126.

<sup>11</sup> No pudiendo aquí detenerme en este asunto, pongo un solo ejemplo: llevado por las perplejidades que me generaba cierta reducción estatalista y centrada en Hegel de la filosofía trascendental por parte de Antonio Negri en su libro *Imperio* (así bajo el subtítulo "El aparato trascendental"), le hice una entrevista para la revista *Actuel Marx Intervenciones N° 5*. Al sugerirle la existencia de cierto cuasi-trascendentalismo de base fenomenológica en *Imperio* a propósito de la relación entre el imperio y el poder constituyente, Negri resultó un poco sorprendido, pero también bastante receptivo.

<sup>12</sup> La atención a lo cuasi-trascendental, discretamente referido por Derrida en *Glas* (Galilée, 1974), es el mérito de Rodolphe Gasché en su libro sobre Derrida: *Le tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion*, Galilée, Paris, 1995. Ver a este respecto Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Richard Rorty, Chantal Mouffe (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, Paidós, B.A., 1998, pp.158-159. No está demás decir que lo que entiendo aquí por cuasi-trascendental resulta ser bastante restrictivo con respecto a lo que Gasché expone en su libro.

Como se sabe, muy tempranamente Derrida aborda la teleología husserliana de la razón, esto en su memoria del año 1954: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*<sup>13</sup>. Derrida no se demora mucho en preguntar, en relación con *La crisis de la humanidad europea* de Husserl y a propósito de la idea de Europa en tanto que idea pura y *a priori*, por aquello que *liga sintéticamente* este *a priori* con la existencia histórico geográfica de Europa<sup>14</sup>. Esta *ligadura*, aquí *sintética*, por la cual lo que ha nacido enteramente espiritual o ideal, ha nacido a su vez situada históricamente, es también lo que lleva a Derrida, mucho más adelante y en relación con *El origen de la geometría* de Husserl, a plantear lo siguiente: “si la posibilidad de las objetividades ideales es a la vez *a priori* y empírica, si ella se da en la temporalidad de una evidencia originaria, ¿por qué es solamente en un cierto momento objetivo que las idealidades aparecen en su rigurosa exactitud? ¿Por qué y cómo este rigor o esta exactitud son en sí mismos engendrados a partir de una inexactitud?”<sup>15</sup>. Así, desde el comienzo, se impone una exigencia o una obligación fenomenológica capital: aquella por la cual la idealidad, naciendo enteramente desde sí misma, no nace sin lo empírico. Desde el comienzo la idealidad necesita aquello de que puede prescindir.

Pero cuando es *una síntesis a priori ya constituida* aquello que se identifica con la posibilidad misma de comenzar a hablar fenomenológicamente, también se impone que la cuestión del comienzo entraña una enorme dificultad. Un encadenamiento *ata* la idealidad fenomenológica a la posterioridad. Cuando impera ya una especie de doble obligación o coacción, ideal y empírica, toda posible dialéctica comienza a tener dificultades para entrar en la escena<sup>16</sup>. Y si es a una reducción trascendental a la que Husserl le va a confiar la operación de una constitución activa, en sus confines se impondrá una pasividad que verá la furtiva introducción del mundo constituido en la esfera trascendental. Este es el momento en que la historia comienza a despertar en el suelo del ego. También el momento de la teleología histórica de la razón y de la reactivación originaria de su devenir objetivante. Momento también cosmopolítico, el de una razón europea no confinada en el Estado nacional; momento universal de la frontera espiritual. Y si en este despertar, la obligación de una ligadura sintética no puede abandonar la geografía *espiritual* de

---

<sup>13</sup> Cfr. “La teleología. El sentido de la historia y la historia del sentido”, en Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris, 1990, pp. 247-283.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 250.

<sup>15</sup> Jacques Derrida, “Introducción” al *Origen de la geometría de Husserl*, 270.

<sup>16</sup> No debiera resultar muy sorprendente que esta dificultad inicial confronte muy tempranamente a Derrida con la obra de un marxista: *Fenomenología y materialismo dialéctico* (1951), de Tranc-Duc Thao. Hoy nos resultaría en gran medida sorprendente que un marxista fuera también fenomenólogo. Acaso por una razón más o menos similar no nos deja de sorprender que Derrida, no siendo desde entonces fenomenólogo, haya escrito tempranamente tanto sobre la fenomenología.

Europa, si no puede abandonar la historia *de* Europa, incluso si esa historia ya no es solo europea, entonces la cuestión de la historicidad consiste en cómo asegurar la reactivación de la ligadura entre lo condicionado y lo incondicionado. Husserl habría querido reservar el encadenamiento a las idealidades culturales y ya no a las idealidades exactas (así en *Experiencia y juicio*), de manera que cuando haya de indagar acerca del origen de éstas, no tendrá sino que hacer aparecer su dependencia de aquéllas. La idealidad exacta deberá depender de una inexactitud, como lo condicional de lo incondicional.

Ahora bien, en el texto de Derrida de 1954 queda tan sólo enunciado el tema que va a ser desarrollado en la *Introducción al Origen de la geometría de Husserl* (1962) a saber, aquello que encadena la idealidad a lo empírico, *lo que liga* lo exacto con la inexactitud. En efecto, Derrida intentará mostrar allí que la idealidad u objetividad fenomenológica requerirá de cierta capacidad de inscripción de lo empírico que asegure su identidad. El dispositivo técnico será aquello que permita *iterar* infinitamente la idealidad en su absoluta objetividad<sup>17</sup>. Entonces, algo que “sin tener en sí verdad” es lo que va condicionar el movimiento y el concepto de la verdad. Como dice ya en *La voz y el fenómeno* (1967), con todos los efectos que allí se anticipan: “a todo lo largo de un itinerario que acaba en el *Origen de la geometría*, Husserl atribuirá una atención creciente a aquello que, en la significación, en el lenguaje y en la inscripción que consigna la objetividad ideal, más bien produce la verdad o la idealidad que la registra”<sup>18</sup>.

Esta ligadura técnica, comienza a hacer estragos. Y en primer lugar estragos de todo comienzo, de toda fuente y de todo presente puntual. Habría aquí cierta indicación para lo que podría haber sido cierto materialismo derridiano, si no fuera que, como quedará sentado más tarde en *Posiciones* (1972), el materialismo es también una forma de espiritualismo o idealismo<sup>19</sup>. Casi veinte años después, en *Espectros de Marx* (1993), vemos de qué manera un cuerpo artefactual, un espectro, es *aquello de lo que nunca termina de des-ligarse* el idealismo o el espiritualismo en todas sus variantes, sea materialista o idealista: “¿Cómo trató el propio Marx el fantasma, el concepto de fantasma, de espectro o de *revenant*? ¿Cómo lo determinó? ¿Cómo lo ligó [*l' a-t-il lié*] finalmente, a través de tantas vacilaciones, tensiones, contradic-

---

<sup>17</sup> “‘La mensurabilidad’ rigurosa ha nacido a partir del mundo de las cosas espacio-temporales. Su origen en la actividad humana es puramente técnico (...) El mismo acto empírico, técnico y psicológico de la ‘comparación’ ha dado nacimiento a la identidad”. Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 270.

<sup>18</sup> Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 66. Fr. *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1993, p.26.

<sup>19</sup> Ni en este momento ni más tarde, como se verá enseguida, Derrida va a admitir la posibilidad de un materialismo. Perspectiva bajo la cual, si bien de un modo muy original, sí habría trabajado Paul de Man. Lo que le reconoce Derrida en su libro *Papel Máquina* (2002).

ciones, a una ontología? ¿Cuál es este amarre [*attache*] del fantasma? ¿Cuál es el lazo de ese lazo [*le lien de ce lien*], de esa ontología con el materialismo, con el partido, el Estado, el devenir-totalitario del Estado?"<sup>20</sup>. Tres cosas tendríamos que tener presentes aquí: el *hilo conductor*, la *ligadura* y el *lazo del lazo*, es decir, la cuestión del fantasma, su ligadura, amarre o atadura, con una ontología y lo que liga en dicha ligadura a la ontología con el materialismo, el partido, el Estado, el devenir-totalitario del Estado. Este libro va a decir que procede analíticamente, a través de una análisis aparentemente químico<sup>21</sup>, a fin de aislar un espíritu de otro *dentro* del marxismo (la deconstrucción en definitiva resulta impensable en un espacio premarxista). Por lo que en esta *inscripción* marxista, la deconstrucción se mantendría *fiel* sólo a *cierto espíritu* del marxismo. Así la radicalización crítica deconstructivista (Derrida va a delimitar rápidamente esta radicalidad) *debería poder desligar*, en lo que liga al fantasma con la ontología, lo que liga a la ontología con el materialismo, el aparato, el partido, etc. Exigencia de prudencia y parsimonia correspondiente con lo que habría predominado "durante un siglo y medio": una *soldadura* (*soudure*) histórica muy poderosa entre "la ontología marxista, la apelación a Marx, la legitimación en base a Marx" y "una ortodoxia", unos "aparatos" y "unas estrategias", "privadas del porvenir mismo". Derrida va a decir enseguida que el acontecimiento (*l'événement*) de esta soldadura, como "adherencia artefactual pero sólida", habría "constituido toda la historia del mundo desde hace un siglo y medio y, por tanto, toda la historia de mi generación".

Ahora bien, si se trata aquí de des-ligar esta *soldadura*, esta *sólida* adherencia artefactual de un siglo y medio de duración, entonces es preciso reconocerse en esta adherencia, en la herencia, a través de una hilación o una filiación a la que habría que responder desde el por-venir. Y por eso aquí también desde su doble (herencia "fiel-infiel", dirá Derrida). Pero a este doble no de le podría ya separar u oponer en dos. La lógica del espectro es indisociable de cierta *mekhanè*: *tanto* (*et*) el uno *como* (*et*) el otro. El fantasma asecha al espíritu "desde el umbral de la espiritualización"; la *iterabilidad* "que condiciona tanto [et] la idealización como [et] la

---

<sup>20</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 103 (parcialmente modificado). Fr. *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p.146.

<sup>21</sup> A la desconstrucción "a pesar de ciertas apariencias, dirá Derrida en otro escrito, nada le es más extraño que la química". Añadiendo enseguida: "La huella, la escritura, la marca, está en el corazón de lo presente, en el origen de la presencia, un movimiento de envío al otro o a lo otro, una referencia como diferencia que se asemejaría a una síntesis a priori si fuera del orden del juicio y si fuera tética. Pero, en un orden pretético y prejudicativo, la huella es una ligazón (*Verbindung*) irreductible. Se resiste al análisis de tipo químico en virtud de esta composición originaria, pero esta ligazón no religa entre sí a presencias ni ausencias; no procede de una actividad (por ejemplo intelectual), ni de una pasividad (por ejemplo sensible). Por todas estas razones, no deriva de una estética, ni de una analítica, ni de una dialéctica trascendental". *Resistencias del psicoanálisis*, Paidós, B.A., 1997, p. 47

espiritualización de la ‘idea’”. Su ligadura sería irreductible. Por lo que no habría ya seguridad crítica<sup>22</sup>.

En el umbral de la espiritualización, en el despuntar de algo, cuando algo se perfila, en el aparecer de lo que aparece, en el *phainesthai*, algo se maquina. Maquinada desde el comienzo, escamoteada, la idealidad no (se) deja distinguir bien (d)el fantasma. El espectro es siempre más de uno. “Idealiterabilidad”, es la expresión que usa Derrida. Ahora bien, este escamoteo fenomenológico sería una posibilidad abierta por la misma fenomenología. Tal lo que Derrida llamaba en *La escritura y la diferencia* (1967): “la trascendentalidad de la abertura” o la “estructuralidad”<sup>23</sup>. Por esta *abertura general* del noema, del como tal y del sin-sentido, vale decir, de la fenomenalidad misma del fenómeno, es posible un desregionalización del espectro, del otro y del duelo. Sin esta abertura general Marx jamás habría podido pensar el fetichismo de la mercancía, la fantasmaticidad de lo político, o que la historia, ella misma, pueda efectivamente no ser<sup>24</sup>. Y esto incluso si Marx insiste en ligar el fantasma a la ontología, depurando ontológicamente al espíritu del fantasma. Marx, queriendo dejar de pensar *en* lo único que piensa, no haría otra cosa que empezar a creer en los fantasmas en los que no cree. Tal sería el trabajo del duelo por restituir una presencia que falta<sup>25</sup>.

Se le podría seguir el espectro a esta *abertura cuasi-trascendental* hasta la *hostilidad absoluta*, en *Políticas de la amistad* (1994). La hostilidad absoluta como condición de posibilidad y de imposibilidad; como lo que vuelve absolutamente impresentable al acontecimiento; lo que sucede porque puede ya no suceder. Cuestión que, entre otras cosas, advierte sobre lo que constituye toda posibilidad de delimitación de lo político, sea politológica o no<sup>26</sup>.

Finalmente, al hablar del noema, no hablamos de otra cosa que de la vida trascendental o del Presente Viviente, en el cual Husserl no vaciló en hacer residir la evidencia absoluta y la seguridad fenomenológicamente restaurada de la

---

<sup>22</sup> Cfr. *op. cit.*, 141. Fr. *op. cit.*, p. 200.

<sup>23</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1986, p. 224.

<sup>24</sup> Replicando a Pierre Macherey, Derrida dice: “el espectro (que no es sencillamente el espíritu) es todo menos nada, todo menos incorpóreo y todo menos una simple apariencia”. Y en ese mismo contexto dice: “Otro tanto habría que decir de todas las posibilidades que tiene algo en común con susodicha espectralidad, pero que, sin embargo, no se reducen a ella (la ideología, fetichismo, valor –de cambio o de uso-, de lenguaje, todo cuanto produce un trabajo de duelo, una negatividad, una idealización, una abstracción, una virtualización, etc.)” En *Demarcaciones espectrales*, *op. cit.*, p. 293. La primera cita corresponde a la nota 72. La segunda cita en el corpus.

<sup>25</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 305.

<sup>26</sup> A propósito de este problema de la delimitación de lo político, ver mis artículos antes referidos (notas 8 y 9). Ver también una entrevista en la que pude preguntarle a Chantal Mouffe sobre el particular: *Actual Marx Intervenciones N° 4*, Magíster en Sociología Política, Universidad ARCIS/Lom Ediciones, Santiago, 2005.

metafísica. Precisamente, aquello de lo cual, en *La crisis de la humanidad europea*, diagnóstica la enfermedad: el objetivismo. Y no se trataría de un simple accidente. Derrida consigna, en *Canallas* (2003), que esa esta ingenuidad objetivista “viene producida por el progreso mismo de las ciencias y por la producción de los objetos ideales que, como por sí mismos, por su iterabilidad, y su estructura necesariamente técnica, encubren su origen histórico y subjetivo y lo abocan al olvido. En su progreso mismo, la razón científica produce espontáneamente la crisis. Es la razón la que pone en crisis a la razón, de una forma autónoma y cuasi-autoinmunitaria”<sup>27</sup>. Esta crisis no tendría otra fuente que el presente viviente mismo en su temporalización. Y esto porque no se produce más alterándose y disimulándose. Y si una teleología es lo que viene a hacer efectiva la totalidad como horizonte último de las verdades, entonces el diagnóstico autoinmunitario es el diagnóstico de una razón que defiende su mismidad en el proceso mismo de su escamoteo. “Allí donde hay *telos*, allí donde una teleología parece guiar, ordenar y tornar posible una historicidad, la anula por las mismas, neutraliza la irrupción imprevisible e incalculable, la alteridad singular y excepcional de *lo que viene*, incluso de *quien viene*, y sin lo cual, sin el cual, nada ocurre ya”<sup>28</sup>. Cuando Derrida habla de lo “cuasi-autoinmunitario” y ya no sólo de lo “auto-inmunitario”, es para decir enseguida que la fenomenología se habría arriesgado a pensar la razón en su límite, en el doblez de un vínculo que la proyecta como un punto de avanzada de la mayor tradición del idealismo racionalista y que la corrompe o la escamotea bajo la coacción o las exigencias que ella misma se ha puesto. Tal el caso de una idealidad fenomenológica que, en el horizonte mismo de la teleología que le asegura toda la previsibilidad, toda la tarea infinita que tiene por delante, denuncia la ingenuidad objetivista como la adquisición de una exactitud, es decir de una calculabilidad, que no hace otra cosa que alimentarse de sí misma. Frente a la cual la objetividad fenomenológica, ya no exacta sino rigurosa, es lo que afinca lo calculable en el dominio racional pero infinito de lo incalculable. “Ni irracional ni dudable. Una incalculabilidad racional y rigurosa se anunció *como tal*, justamente, en la mayor tradición del idealismo racionalista”<sup>29</sup>.

En el desate trascendental de la fenomenología opera cierto des-enlace del trascendentalismo, lo que no es posible más que como una cierta ligadura con lo imposible. En un cierto des-enlace del enlace, la ligadura precipita el acontecimiento; la ligadura encadena al desencadenamiento o acontecimiento. Habría que decir, entonces, que *con* la fenomenología algo pierde la cabeza, algo se *precipita desde* la

---

<sup>27</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 154 (Traducción parcialmente modificada). Cfr. *Fr. op. cit.*, p. 178.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 156. *Fr. op. cit.*, p. 180.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, 160. *Fr. op. cit.*, p. 186.

razón. Una cabeza se mete, cortada. Soberana tras el corte. Colgando, digámoslo, de un hilo.