

COMPLEXIONES.
SOBRE *CÓMO HACER FILOSOFÍA CON*
PALABRAS

COMPLEXIONS.
ON *HOWTO DO PHILOSOPHY WITH*
WORDS

FEDERICO RODRÍGUEZ GÓMEZ*
Universidad de Sevilla

a J.N.R.

RESUMEN: Este texto es una lectura *crítica* de la obra de Jesús Navarro *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida* (Madrid, FCE, 2010). Tras analizar las articulaciones e ideas del mismo, pasaremos a desarrollar algunas de sus *complicaciones* más interesantes.

PALABRAS CLAVE: Searle, Derrida, complicación, realizativo, jugar, traducir, filosofía.

ABSTRACT: This paper is a *critical* reading of Jesus Navarro's book *How to do Philosophy with Words. Reflections on the Searle-Derrida Debate* (Madrid, FCE, 2010). First, we will analyze the divisions and concepts of this book. Secondly, we will develop some of its most interesting *complications*

KEYWORDS: Searle, Derrida, complication, performative, play, translation, philosophy.

Nenhum problema tem solução. Nenhum de nós desata o nó górdio; todos nós ou desistimos ou o cortamos. Resolvemos bruscamente, com o sentimento, os problemas da inteligência, e

* El autor trabaja con el Grupo de Investigación «Ciencia, Tecnología y Racionalidad Práctica» de la Universidad de Sevilla (HUM-326). Email : frogo@us.es

fazemo-lo ou por cansaço de pensar, ou por timidez de tirar conclusões, ou pela necessidade absurda de encontrar um apoio, ou pelo impulso gregário de regressar aos outros e à vida (Pessoa, 2007: 300).

The game's out there and it's play or get played (Omar Little, *The Wire*).

1. Introducción

Cómo hacer filosofía con palabras, Cómo... en adelante, es un libro valiente, «eficaz y activo en *su* línea»; no ya por (1) tratar de *comprender* los procedimientos operativos de dos reconocidos filósofos de la segunda mitad del siglo XX (J. R. Searle y J. Derrida), tampoco simplemente por (2) querer *traducir*, partiendo de lo que en él se llama «el desencuentro» entre los mismos (a propósito, principalmente, de la obra de J. L. Austin *How to Do Things with Words*), las rupturas y continuidades entre dos supuestas «tradiciones de pensamiento» (la *Anglosajona* y la *Continental*, «two prominent philosophical traditions...» [Searle, 1977]) que se habrían estado y estarían aún, a excepción de contadas contaminaciones, recíprocamente ignorándose o insultándose, sino principalmente por (3) *apostar* por una visión de *saber-cómo* hacer filosofía *hoy* en función a un concepto (la «agenda intelectual» [Navarro, 2010: 288]: los argumentos filosóficos no pueden doblegar los proyectos en los que se inscriben, es decir, dependen de las motivaciones que se tienen [Cfr., *ibíd.*: 325]) de reminiscencias escépticas (las enseñanzas de Montaigne: pensar sin certezas o «del arte de conversar» [Navarro, 2007: 285-302]), de convicciones estoicas («la filosofía o es *una* o no existe»; o dicho de otro modo: «la verdad pura, sin duda, ha de tener lugar» [Navarro, 2010: 42, 326]), y de maneras analíticas (ser lo más claro posible cuando se trata de expresarse [Cfr., *ibíd.*: 133]).

Tras un prólogo de M. Dascal (amigo de las controversias [«La controverse en philosophie»]), y un prefacio en el que su autor, Jesús Navarro Reyes, narra las circunstancias biográficas que posibilitaron el nacimiento del libro, la *Introducción*, partiendo de dos bromas —la primera de ellas, poco conocida pero seriamente cómica, es la del profesor M. Pavón Rodríguez; da el tono de la totalidad del libro, y consiste en decir, mediante una especie de prudente *revival* de la célebre

sentencia de Montaigne («pour estre plus sçavans, ils n'en sont pas moins ineptes» [Montaigne, 2004: 927]), que «Las grandes figuras de la Historia de la Filosofía no suelen ser unos completos ineptos» (Navarro, 2010: 23); la segunda broma, más conocida, pero para nada graciosa, imprudente, precisamente con un deshonesto y preocupante poder destructivo nacido de los más bajos apetitos (βρωμα, teredón; βιβρώσκειν, carcomer), es la de A. Sokal y su pseudo-belicoso «Transgressing the Boundaries...»—, se exponen las partes fundamentales del trabajo y el objetivo general del libro, a saber: despejar el terreno para un *posible* debate (que no tuvo *verdaderamente* lugar y que el libro sólo querría, mediante un ajuste kantiano, *hacer posible*) que debiera cristalizar lo que ambos autores *pretendían*-hacer en función de la convicción, el concepto y las maneras anteriormente destacadas; dicho de otro modo: decir lo que ellos han hecho para clarificar lo que ellos supuestamente habrían dicho (la hermosa metáfora de M. Kundera que se recoge varias veces es: «[acceder al] murmullo del río semántico que fluía por aquellas palabras»), o, dicho de manera aún más prometedora: poner en marcha una arqueología de las acciones que debiera, sopesando las *diferencias* que los personajes tuvieron, «esbozar la posibilidad de que los acontecimientos se hubieran desarrollado de un modo distinto» (*Ibid.*: 305).

Los tres primeros capítulos del libro se dedican a presentar panorámicamente los argumentos básicos de los protagonistas de la contienda: en primer lugar, los del sujeto amoroso, o el objeto sabroso, de disputa —Austin (capítulo I: de los *realizativos* [*performatives*] a los *actos ilocutivos*, y de los mismos al *contexto*)— y, en segundo lugar, los de los dos pretendientes o comensales (παράσιτος, comensal) —Searle (capítulo II: del *principio de expresabilidad* [«whatever can be meant can be said», Searle, 1969: 20], a la argumentación de la *habitación china*, y de la misma a la noción de *trasfondo pre-intencional*) y Derrida (capítulo III: de la herencia asumida de los así denominados *maestros de la sospecha*, a la de la *fenomenología* y a la del *estructuralismo*, de las mismas a la importancia de términos como *écriture*, *différance* o *phonocentrisme* en su pensamiento)—. Esta genealogía del conflicto, para una posterior evaluación de las condiciones del debate (sopesar *cómo* hubiera sido posible que sucediese lo que de hecho fue imposible: un «debate», un «diálogo» o una «controversia»), pretende ser lo más pedagógica posible (ir, como se dirá más adelante al citar los reproches de Searle a Derrida [Cfr., Navarro, 2010: 210], sensatamente de lo simple a lo complejo, del uso normal al

parasitario, del sentido literal al figurado [así pues, de las «beliefs of Common Sense» a un «Common Sense view of the World»: las supuestas enseñanzas de cajón de Moore]). La palabra clave utilizada por *Cómo...* para llevar a cabo esta empresa es *desbrozar* (*Ibid.*: 42): en la primera acepción de la RAE, «quitar la broza, desembarazar, limpiar»; en la segunda, «eliminar los aspectos accesorios o confusos que complican un asunto innecesariamente y entorpecen su comprensión». La empresa parece lograrse muy satisfactoriamente en lo que hace a los dos primeros filósofos: se diría que sus probables convergencias académicas e intelectuales, la señalización de algo así como un posible horizonte compartido (legitimidad de los herederos), y la manejabilidad de sus producciones, lo posibilitan, o al menos lo hacen en gran medida. No obstante, creemos que (a pesar del recorrido histórico propuesto para situar el punto de arranque de algunos de los *conceptos* articuladores de su pensamiento y de su escritura) esto se convierte en un problema (que no acaba siendo sino el de la contextualización), que genera una serie de complicaciones (y, por tanto, de co-implicaciones a destacar), cuando se llega a Derrida; este será pues el primero de los asuntos que quisiéramos releer.

Acto seguido, los capítulos cuarto, quinto y sexto se dedican a analizar el diálogo infructuoso entre los autores (es decir: se parte de la lectura que Derrida hace de Austin en *See* [Derrida, 1972] para pasar a analizar la lectura que Searle hace de la lectura que Derrida hace de Austin en «Reiterating...» [Searle, 1977], y acabar finalmente con la lectura que Derrida hace de la lectura que Searle hace de la lectura realizada por Derrida de Austin en *Limited...* [Derrida, 1977]). A partir del capítulo VII («Un debate viciado») se señalan, desde un análisis meticuloso y paciente de la pseudo-calma posterior a la tempestad (Searle, 1983; Derrida, 1988; Searle, 1993, 1994, 1998), las carencias del fallido encuentro, exponiéndose a continuación, por un lado, (1) la importancia de las «agendas intelectuales» (cap. VIII: «Cuando filosofar es hacer») y, por otro, (2) una conclusión final en la que, redoblándose la apuesta escéptica, se abren, entre otras cosas, una serie de posibilidades para el ejercicio del pensamiento contemporáneo como actividad que puede realizarse no sólo en discusiones dentro de las pandillas filosóficas afines sino, igualmente, a partir de la evaluación de las condiciones en las que la filosofía se haría. Así se llegan finalmente a proponer algunos puntos posibles de convergencia entre ambos autores. Probablemente, lo decisivo, y también quizá lo más problemático, lo que en cualquier caso

se presta más al comentario en *Cómo...*, no sea pues la lectura que hace de los autores (aunque aquí vayamos a incidir en una de ellas), tampoco el magistral análisis del conflicto o del viciado debate (momento, se diría, del *ejemplo*, momento sin lugar a dudas ejemplar o modélico) sino, como decíamos al comienzo, las conclusiones que saca del mismo en lo referido a *cómo* (es posible) hacer filosofía hoy; así pues, éste será el segundo de los problemas, la segunda complicación que vayamos, esta vez más brevemente, a considerar.

2. Primera *complicación*: la lectura de Derrida

La situación que provoca la aparición de complicaciones o problemas con Derrida (aun cuando *Cómo...* habría intentado evitarlos, o, al menos, limarlos [πρόβλημα: saliente, promontorio], frotar los bordes o desenredar los nudos a través, como hemos dicho, de la elaboración de un recorrido histórico «suficiente») es de tipo más bien «general»; constituyendo, diríamos, la naturaleza del «objeto de estudio» (Derrida), en principio, no debiera tener nada de sorprendente; se trata de la siguiente: Derrida ha partido *siempre* de lo problemático (el texto como entrelazamiento [συμπλοκή, *complexio*, *Verflechtung*, *enchevêtrement*], el tejido como encabestramiento, el autor como bordador, mediador y traductor) para llegar a lo aporético (ἀπορία: dificultad de pasar), no acabando con ello ni mucho menos con toda pedagogía, pero sí inventando otras maneras de ser pedagógico desde la *fundamentalidad* de una «lógica del disparate» (como «lógica filosófica» en el sentido que hace renacer Heidegger [*Logik. Die Frage nach Der Wahrheit*], no por tanto como policía del pensamiento, es decir, conjunto de órdenes ejecutivas acerca de la forma [la ley, lo legal y lo ilegal] de la argumentación correcta, sino más bien, con las reelaboraciones oportunas, como discurso acerca de la *verdad* del pensamiento). Esta lógica, sin lugar a dudas disparatada (*disparāre*, separar; en Derrida: crecer o expandirse desde interrupciones supletorias y no a partir de sublimaciones supresoras), ha *hecho* decir muchas cosas más allá de la *simple-explicación*; y lo ha hecho a partir, precisamente, de la religación sin fin de las migajas del «discurso filosófico»: de aspectos supuestamente accesorios o confusos, de las sobras o de los restos, es decir, de todo aquello que, para evitar *complicaciones* (es decir, plegaduras [«ne pas effacer les plis», va a decir Derrida]; dicho de otro modo: hay que continuar anudando el nudo gordiano, no hacer caso omiso a «la dificultad insoluble»), sería, debiera

ser, objeto de desbrozo. Esto no quiere decir que un determinado lector de Derrida deba escribir de «manera complicada» para decir lo que éste dice o hace —aunque estemos muy lejos de saber lo que finalmente quiere decir esto de escribir de manera «complicada» u «oscura», sobre todo cuando es utilizado desde determinadas posiciones, como se ha hecho tantas veces, para tratar de desinflar o boicotear, ignorar o vilipendiar, la obra de otros (por ejemplo, en el caso de Derrida, *Cómo...* recogerá los sucesos de Yale y Cambridge [Cfr., Navarro, 2010: 239-240], y las supuestas palabras de Foucault vía Searle [«terrorisme obscurantiste»])—; tampoco que las lecturas de su obra hubiesen de centrarse necesariamente en aspectos que generalmente podrían ser considerados como *accesorios* (aunque esto sea precisamente problemático en Derrida); más bien quiere decir que es preciso trabajar esas complicaciones hasta el fondo, hasta el desistimiento precisamente, no subestimando aspectos que, pareciendo accesorios, pasan a ser, muchas veces por eso mismo, determinantes en su trabajo; con ello simplemente se trata de «un hecho constatable»: su *agenda* («lo que hay que hacer») es, por razones de principio, endemoniadamente más amplia, y, por tanto, las condiciones de saturabilidad son (cuando uno se decide a saturar, o, en cualquier caso, lo que parece más probable finalmente, a suturar una hemorragia sin principio ni fin) mucho más dramáticas, más dolorosas. Sin embargo, probablemente por querer ganar en lo que *Cómo...* llama *claridad* —si bien no está del todo claro lo que quiera decir ser claro (tampoco lo que quiera decir claridad), menos claro está que llegando a ser claros dejemos de tener un diálogo de sordos o de besugos; no obstante, lo que sí parece estar más claro es que la supuesta claridad es una opción *política* (comunicada por *Cómo...* [Cfr., *ibíd.*: 107-108]) practicada desde el comienzo (porque, después de todo, no se duda en ningún momento en «reformular impudicamente» a Derrida para poder ser eficaz en territorio enemigo [Cfr., *ibíd.*: 305]) que ha determinado, ciertamente, la reconstitución del contexto—, este capítulo III y el último del libro (el capítulo VIII), no tanto *oscurecen* (cuestión de *infelicités*), sino que, a veces, *relegan* (y en consecuencia destierran, dejan al margen, apartan; no tanto impiden como no hacen que aflore suficientemente la operación de un *agente* en *su* medio) algunos aspectos de la obra de Derrida que merecían ser señalados. Si la oscuridad se debe principalmente a un determinado *uso* de ciertas palabras y expresiones para referirse a Derrida (no siempre una aclaración es un buena *traducción*), la relegación viene dada por la manera que *Cómo...* tiene de no considerar a veces algunos escritos o cuestiones. Ofreceremos pues, en

primer lugar, mediante una rápida relectura de otros aspectos del contexto, un ejemplo claro de relegación, para, en segundo lugar, recoger algunos casos de este *uso* de palabras; los organizaremos temáticamente.

2.1 *Relegar aspectos*

Por un lado, (a) la obra de Derrida no se construye ni únicamente a través del problema de los realizativos, ni la cuestión de los realizativos (más allá del valor específico de esta palabra [porque después de todo, se dirá, hacer cosas con palabras no es ciertamente nada nuevo]) le llega en primera instancia a través de una lectura de Austin; dicho de otro modo: las cosas están aún más complicadas de lo que parecen. Austin le brinda a Derrida, diríamos, la posibilidad de estudiar un problema en un horizonte bien preciso (el de la construcción de una teoría de los actos de habla [*Speech Act Theory*]), problema que, no obstante, éste ya había estudiado en sus escritos mucho antes, poniéndolo en marcha de manera precisamente realizativa; dicho de otro modo: los realizativos habitaban y diseñaban el texto de Derrida de diversas maneras antes de que este pasara a desestabilizar la lectura de Austin. Por ello, se echan en falta a lo largo de *Cómo...* algunos comentarios sobre las lecturas que Derrida realiza de esta cuestión con anterioridad al desencuentro. Por señalar algunos casos importantes: (1) las que hace en torno a las operaciones textuales de Platón (particularmente, el valor de lo parasitario en «La pharmacie de Platon» [Derrida, 1968: 147]); (2) las que realiza, muy especialmente, sobre un cierto Hegel (tanto, particularmente, lo relativo al fenómeno de la eucaristía en *Glas* [Derrida, 1974: 80] como, generalmente, todas las cuestiones referidas al problema de la *exposición* o *representación* [*Darstellung, Vorstellung*], a todo lo que se cancela o asume [*Aufhebung*], a lo que se recuerda [*Erinnerung*], de la propia filosofía en el acto mismo de [«a una con»; reciprocidad de la *forma* y el *contenido*] su realización); (3) las que propaga siguiendo a Joyce (problema del «equivoco generalizado», «la velocidad de lo babélico» dirá más tarde siguiendo algunas maniobras presentes ya en la «Introduction» a *Vom Ursprung der Geometrie* [Derrida, 1962: 104-105]); (4) las que pone en marcha desde Artaud (problema del *teatro*, del robo y del ladrocinio en «La parole soufflé» y en «Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation» [Derrida, 1967a: 256-367]); (5) las que aspira de cierto Mallarmé en «Force et signification» (la cuestión de lo irrealizable [Derrida, 1967a: 42]); (6) o las que reelabora reescribiendo los juegos de

espejos de los *Nombres* de Sollers en «La dissémination» (Derrida, 1972b: 351), etc.

Probablemente esto sobrepasaría con creces los intereses y objetivos de *Cómo...*, rompería con el equilibrio que mantiene en todo momento y provocaría quizá lo que a toda costa pretende paliar: una nueva *incomunicación* entre los bandos; no obstante, tanto estos estudios (realizados por Derrida antes de la supuesta controversia con Searle), como la manera que éste tiene de diseñar su peculiar «escritura filosófica» desde y por el comentario de los mismos (Derrida, insistimos, llevaba ya varios años haciendo cosas con palabras, co-implicándose, produciendo cosas más allá de lo que decía o manifestaba), parecen motivos importantes a considerar a la hora de reconstituir el contexto de la cuestión de los realizativos como cuestión previa a la situación analizada; sobre todo si uno de los propósitos de *Cómo...* es mitigar los efectos provocados por la descarada incompetencia lectora de Searle destacando los *valores* que rigen sus caricaturescas sentencias y sus proclamas difamatorias de «conversación callejera» (Navarro, 2010: 245); ésas que bien pudieran haber acabado (pero ciertamente no fue así), por ejemplo, con esos versos de Terencio que Montaigne tiene a bien citar en el pórtico de entrada de un ensayo sobre lo útil y lo honesto: «Nae iste magno conato magnas nugae dixerit (seguro que con gran seriedad no va a decir más que grandes tonterías)» (Montaigne, 2004: 790). «Cela ne me touche pas» [*Ibid.*: 790], hubiese quizá contestado también Derrida, en el mismo tono en el que contestara años atrás a una provocación no tan altiva como celosa de J. Lacan.

Por otro lado, (b) Derrida no entiende por realizativo lo que entiende por realizativo Austin. *Cómo...* no incide prácticamente en ello, pero es importante recordar esta distinción para no confundir, de manera innecesaria, lo que está en *juego*. Llegado un determinado momento sí se dice que «todo acto de habla ha de tener algo de acontecimiento» (Navarro, 2010: 205), citándose a continuación una conferencia tardía de Derrida (*L'Université sans condition*). No obstante, hubiera sido preciso desarrollar lo que varía específicamente de una noción a la otra, y cómo se perfila, poco a poco, el *concepto* en los escritos de Derrida. Puede leerse, por ejemplo, en el *Journal de bord* del 10 de noviembre de 1977 (un texto, contemporáneo a «Reply...» y a *Limited...* con varias referencias al problema de los realizativos, de la citación, de la traducción, de lo literal o lo normal, de la cuestión en fin de la saturación del contexto), recogido en «Survivre» (texto publicado en 1979): «Ces problèmes, j'ai tenté de les

mettre en scène de façon pratique et en quelque sorte *performative*. Selon une valeur de performativité qui me paraît devoir être dissocié, par un geste deconstructif, de la valeur de présence à laquelle on la conjoint généralement» (Derrida, 1986: 127) (dicho de otro modo: el problema es que yo haga algo, que haga lo que digo, que pueda llegar a hacerlo, a efectuar eso mismo que describo, en el mismo momento en el que lo digo: ¡ahora, ya!). Igualmente, podrían seguirse estos movimientos en un apartado de una conferencia de 1984 («Psyché. Invention de l'autre») titulado «*Fables: au-delà du Speech Act*» cuando Derrida escribe, a propósito de unos versos de F. Ponge: «une sorte de performatif poétique qui décrit et effectue, sur la même ligne, son propre engendrement» (Derrida, 1987: 22); más adelante, casi al final de este texto: «Il faut du performatif mais cela ne suffit pas. Au sens strict, un performatif suppose encore trop de conventionnelle institution pour briser la glace. La déconstruction dont je parle n'invente et n'affirme, elle ne laisse venir l'autre que dans la mesure où, performative, elle ne l'est pas seulement mais continue de perturber les conditions du performatif et de ce qui le distingue paisiblement du constatif». Por citar finalmente, a pesar de su extensión, un texto tardío muy explícito en el que Derrida, hablando acerca la escritura de *Spectres de Marx*, se refiere a este problema situándose a su vez respecto de la obra de Austin:

Il s'agissait d'autre chose que d'appliquer telle quelle une notion austinienne (et là encore j'espère avoir été fidèle-infidèle, infidèle par fidélité à un héritage, à 'Austin', à l'une des pensées ou à l'un des événements théoriques majeurs, l'un des plus féconds, sans doute, de notre temps). J'ai depuis longtemps essayé de transformer du dedans la théorie du performatif, de la déconstruire, c'est-à-dire de la sur-déterminer elle-même, de la mettre en œuvre autrement, dans une autre 'logique' [...] Cela aura commencé au moins dans *Signature événement contexte* et se sera poursuivi partout ailleurs, en particulier dans *Limited Inc* et dans *La carte postale* (Derrida, 2002: 27).

En definitiva, habría sido interesante analizar desde el análisis de estas diferencias, por un lado, (a) las relaciones entre *acontecimiento* y *verdad* a la hora de evaluar tanto (a.1) qué es un *realizativo* en Derrida (un «*facere veritatem*» [no simplemente decir la verdad, sino hacerla: práctica de la confesión] como le gustaba decir a Agustín en *Confessionum libri tredecim*, y como le gustaba citar a Derrida [Cfr., Derrida, 2008: 50, 56, etc.]) como

(a.2) a qué obedece, porque esto primero no sería suficiente, la exigencia de su «invención singular» (habría de comprenderse por tanto, más allá de Austin, *la verdad* de un realizativo desde las marcas de su interrupción [Cfr., Derrida, 2005: 269]), y, por otro lado, (b) en función de esta religación, qué implicaciones tienen los mismos para la *exposición* y *escritura* (la forma y la complejión) de la filosofía. Lo decimos de otro modo: se trataría no tanto de disociar *acciones* y *acontecimientos*, para mostrar el problema de *reconocerse* en las propias acciones o de ser *responsable* ante determinados acontecimientos (lo que había sido llamado en *Pensar sin certezas*, siguiendo a Montaigne, «la aporía de la acción» [Navarro, 2007: 45-137]), sino de llevar a cabo acontecimientos (provocarlos: y esto sólo será posible si antes uno se deja atravesar por ellos) que no pueden *ser* sino manifestaciones *verídicas* realizadas en nuestro *nombre* (acontecimientos que portarían nuestra *firma*, *agentes* pues que más bien debieran ser llamados «provocadores» o «desencadenantes»). Como se comprenderá, esto querrá decir, aunque pueda ser dicho con las mismas palabras, algo diferente a lo que dijo Austin al comienzo del capítulo 10 (*Performative Utterances*) de sus *Philosophical Papers*; a saber, que: «you are more than entitled not to know what the word ‘performative means’» (Austin, 1979: 233). Para decirlo en fin a modo de eslogan-moraleja: sólo valdría la pena *hacer* lo que nos *ocurre* y lo que *hace* que sigan *ocurriendo* cosas, porque sólo eso es filosóficamente *verdadero* (Cfr., Navarro, 2007: 48).

2.2. Usar palabras

(1) «Malicioso, irresponsable»: en la nota 21 de la Introducción, *Cómo...* utiliza las siguientes palabras para referirse generalmente a Derrida: «tal vez con cierta malicia consustancial a su método deconstructivo, (Derrida) eludió asumir la responsabilidad de seguir explícitamente por este camino (ver no sólo lo que Searle decía sino también lo que hacía en su texto)» (Navarro, 2010: 42). Tal vez. No obstante: (a) por un lado, si bien la malicia (palabra utilizada varias veces por *Cómo...* al referirse a Derrida) podría ser no consustancial, pero sí constituyente, de lo que se llama muchas veces, y precisamente *mal*, «deconstrucción», en la obra de Derrida más que de la malicia se trata de lo malicioso (intenciones que se solapan a sí mismas sin principio ni fin: cuestión general del camuflaje y la disimulación) o de lo demoníaco; dicho de otro modo: del avance inextirpable del mal radical (del diablo o del demonio [δαίμων]) como desestabilización constante de unas buenas

leyes de la propiedad, de la casa y de la familia, de la firma, de la autoría o del *copyright* (de la economía, οἰκονομία, finalmente: uno de sus conceptos fundamentales de los sesenta y setenta). El mal no es pues una cuestión entre otras (una demonología en Derrida sería necesaria), y decir que Derrida es malicioso (que sus textos lo son, o que él mismo pudiera tener *otras* intenciones) creemos que *obliga* a realizar análisis más consistentes acerca de la propia naturaleza del mal y de la religión, de lo siniestro u ominoso (*das Unheimliche*, Freud) a fin de cuentas, en Derrida. No basta con tildar la obra de Derrida de maliciosa (tildar así a su supuesto *método* como algo *consubstancial* al mismo) para decir que éste eludió tomar la responsabilidad de tal o cual cosa; no cuando, en primer lugar, (a.1) Derrida ha dedicado tantas y tantas páginas al problema del mal (de la mentira, de la crueldad, del sacrificio, etc.), y menos cuando, en segundo lugar, (a.2) precisamente la responsabilidad y el mal se hallan íntimamente ligados en su obra; la responsabilidad es un concepto vertebrador del pensamiento de Derrida al menos desde 1963-1965 (específicamente, desde las primeras lecturas de Husserl, Lévinas y Artaud [*impouvoir*]), masivamente desde los ochenta en torno al problema de la confesión (por ejemplo, para una correlación explícita en los desplazamientos hacia las confesiones de Agustín de Hipona y Rousseau: «Le ruban de machine à écrire. Limited Ink II» (Derrida, 2001). «La deconstrucción» (no tanto la que es practicada por Derrida, sino lo que se practica en Derrida), que fundamentalmente no es una, no depende de nadie, y sólo *funciona* (precisamente en el sentido de los realizativos) mediante *responsabilidad*: a través de la elaboración de respuestas, en la acción de responder ante circunstancias frente a las que, *a priori*, no sería posible responder: eso se llama realizar la experiencia única y singular de la decisión (más allá de toda *Société à Responsabilité Limitée*: S.A.R.L.), es decir, *exponerse* (y Derrida, el conjunto de su obra, parece no haber hecho otra cosa: la gran mayoría de sus textos son textos de ocasión, escritos con ocasión o a la ocasión, a la memoria o a la salud, de tal o cual cosa). No parece pues nada descabellado pensar que Derrida *respondió* a Searle, y que lo hizo a su modo, *en su lengua* (que no «para su propio público» [Navarro, 2010: 275]), no simulando una especie de «esperanto universal» (lengua *neutra*, pobre; lengua universalmente desesperanzada de las buenas intenciones, de las narraciones; lengua de la distancia y del distanciamiento; lengua de la *crítica*, supuestamente de todos, pero necesariamente de nadie; lengua en la que habríamos de entendernos [vertiendo nuestras particularidades, haciéndolas cortésmente digeribles] sobrepasando las condiciones idiomáticas, los ejercicios formales, que

constituyen lo que somos, lo que queremos ser o lo que tratamos de ser, en todo caso, lo que estamos siendo, «a nuestra manera»). Recibir una respuesta es precisamente estar en condiciones de responder frente a una lengua extranjera (la del otro, aunque creamos que es la nuestra, aunque pensemos que es o que debería ser la misma), no esperar que el otro o lo otro hable mi lengua para poder ser respondido, para ser merecedor de respuesta; dicho de otro modo: sólo recibe una respuesta el que está en condiciones de responder; (b) por otro lado, sería preciso insistir en lo siguiente: Derrida nunca ha hablado, no ha querido hablar, de un método (tradicón cartesiano-kantiana); se ha resistido, que no *opuesto*, sistemáticamente, al método; lo que hacen los textos de Derrida (deconstruir y deconstruirse, aunque estas palabras no tendrían por qué ser las protagonistas a la hora de evaluar lo que pasa en sus textos), no siendo un método, no responde a un proyecto general —no se trata en ningún caso de *ir a* deconstruir nada, tampoco de que *haya que* deconstruir algo como una especie de «tarea general del filosofar»: la deconstrucción *se da ya* (sucede, pasa, ocurre): pertenece a las condiciones de posibilidad y de imposibilidad de la experiencia (a esto le llamó Derrida un día «quasi-trascendental» [Cfr., Derrida, 1974: 183a, etc.]), y si Derrida ha hecho algo, es dejarse atravesar *necesariamente* por ella—; por tanto, asociar la palabra método a la palabra deconstrucción no sólo no ayuda, sino que entorpece el trabajo de lectura o el de traducción de la obra de Derrida.

(2) «Sospechoso». El protagonismo que *Cómo...* le da a la palabra «sospecha» cuando se analiza la labor de Derrida (Cfr., Navarro, 2010: 121) o a la tradición en la que se enmarcaría su quehacer (Cfr., *ibid.*: 108) es extraño: la misma no es una palabra recurrente en el léxico de Derrida (la utiliza a veces, sí, pero de manera, diríase, «normal»); se trata más bien de una palabra sacada a la superficie por P. Ricœur (*De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, 1965), palabra que, si bien ha podido servir para realizar una generalización más o menos *cómoda* y más o menos *afortunada* de las estrategias de una serie de pensadores (Marx, Nietzsche, Freud), resulta bastante inocua, grande si se quiere, pesada en todo caso, cuando se trata de organizar una lectura de la obra de Derrida. Calificar el pensamiento de Derrida fundamentalmente como «acto de sospecha» es probablemente no hacerse cargo de lo que su escritura tiene de fundamental: crear nuevas posibilidades para el pensamiento y para la acción política. La sospecha sería, en el mejor de los casos, la *prehistoria* de algo así como «la deconstrucción» de Derrida; «resistencia» (de los

restos, de las migajas, de los grumos, de los aspectos no-biodegradables, de las cenizas o de las pilas) parece una palabra más acertada, en cualquier caso bastante más frecuentada en su escritura. Derrida se distancia de hecho de esta palabra (sospecha de la sospecha) en «*Il faut bien manger* ou le calcul du sujet» (1989) al referirse al «discurso de la sospecha», al acto de sospechar, como algo de lo que «algunos» hablan ahora (Cfr., Derrida, 1992: 279). Un texto en el que la palabra sospecha sí es continuamente citada teniendo un valor determinante es «Envois» (Derrida, 1980), publicado en el volumen *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*: en un territorio de pistas y de cartas, una especie de novela negra, policial, de detectives privados y de robos, es decir, en una novela psicoanalítica finalmente. Ahora bien, este texto, en el que la palabra sospecha alcanza un valor concreto y específico, no es citado por *Cómo...* a la hora de darle a la misma la importancia que le concede.

(3) «Perversamente culpable» (Navarro, 2010: 183). Es la expresión utilizada para describir el hecho de que Derrida haya provocado una confusión (creación innecesaria de un falso amigo) al utilizar la misma palabra (*écriture*) para referirse a lo que comúnmente se entiende por escritura y a lo que el propio Derrida entiende por escritura. Searle, que no conocería el río semántico de Derrida, se habría visto atrapado en la perversidad de Derrida, en su bien pensada telaraña. Pero no se trata de ser *simplemente* perverso, menos de ser *culpable* de una confusión que uno hubiese debido evitar (obviando toda infeliz anfibología) para hacerse entender («Aparentemente, Derrida escribe para *hacerse entender*» [*Ibid.*: 280]), tampoco de tener la pueril aspiración de convertirse en el *enfant terrible* de la filosofía contemporánea a través de toda esta serie de supuestas denegaciones (evasividad sistemática, dirá Searle) o malentendidos (Cfr., *ibid.*: 276). Por un lado, (a) esta cuestión de utilizar una palabra de manera diferente a la habitual es importante en Derrida: hay una serie de argumentos bien definidos que dan cuenta de todo ello. Se trata de la cuestión de «la paleonimia», es decir, de la ciencia de los viejos nombres de la que éste ha hablado ejemplarmente en *La dissémination* (Derrida, 1972b: 9, etc.). *Cómo...* no se refiere a ella, una palabra de principios de los setenta, y, por tanto, no considera una cuestión central del pensamiento de Derrida cuando se trata, como tantas veces sucede, de utilizar de manera *exorbitante* palabras del vocabulario común (hacerse con un vocabulario personal, «un dictionnaire tout à part moy» [Montaigne, 2004: 1111; Navarro, J., 2007: 185]) generando en ellas una plusvalía que puede permanecer siempre

disimulada (crítica). Por otro lado, (b) Derrida se refirió precisamente a la perversidad (en «Envois» también) al hablar de la cuestión de los realizativos (1980: 148). No habría de olvidarse. No sólo porque lo *hizo* en función a este problema, no sólo porque lo *hizo* de manera camuflada, es decir, perversa, sino porque cuando lo *hizo*, cuando inventa una extraña palabrita al referirse a un fragmento (cuya *autenticidad* no está asegurada, escribe Derrida) de la supuesta carta treceava de Platón (la palabra es *performativ*, y con ella define a Platón [«de maître du performativ»] a la vez que, *haciéndolo*, justo después de citar a Platón, se define a sí mismo [«Voilà le maître du performativ, il t'écrit: c'est bien moi, voici ma signature, tu pourras la reconnaître...»]) dice a continuación que la escena generada (Platón en general, su escritura, en tanto que abecé de la filosofía) es: «visiblement à destination de Searle et compagnie, de toute leur axiomatique du sérieux / pas sérieux» (*Ídem*).

(4) «Capricho, caprichoso». Mediante una pregunta retórica de estirpe escéptica, convocando «el envite del sentido común», *Cómo...* pasa a «preguntarse si hay algo 'serio' y 'riguroso' por detrás de los artificiosos juegos de palabras con los que Derrida ridiculiza a Searle» (Navarro, 2010: 203); es decir: hace como si se preguntase si Derrida acaso no estaría haciendo las cosas arbitrariamente o por antojo, sin justificación: así sin más. Pero efectivamente, la «palabra» *différance* no es un simple-capricho, como no lo es la noción de *texto* (Cfr., Navarro, 2007: 205-206): es un concepto filosófico, diríamos, *nuevo* (aunque, por un lado, concepto no sea la mejor palabra [mejor «concepto sin concepto»], y aunque, por otro, sea difícil pensar en un concepto que fuese no-filosófico). Pero tampoco es caprichosa la distribución de *Limited...*: se trata de montar, *platónicamente* («Platon s'explique souvent avec les lettres de l'alphabet», escribirá Derrida [Derrida, 1972b: 183]), la escena del abecedario como valor diferencial. Y efectivamente: todo hace indicar que lo que a Searle se le habría escapado es el abecé de la filosofía, sus condiciones mínimas: (1) Platón, por *comenzar* por el *primero*; (2) Descartes, cuando se trataba en *Sec* de la *escritura* («qu'elle n'existe peut-être pas», por continuar). Por todo ello Derrida no «se complace» «en realizar diversas peripecias estilísticas» (Navarro, 2010: 200). Apelar, con el uso determinado de estas palabras, a una especie de subjetivismo estético, al discurso acerca de la veleidat o la complacencia estilística, sería algo, precisamente, poco serio. De lo que se trata, como Derrida señala, es de que esto, la *double écriture* (decir algo a la vez que ese algo se pone en marcha, describir y transformar [una asunción hiperbólica, más

allá de toda mera oposición, de las relaciones entre θεωρία y πράξις]) «constituye parte del *demonstrandum*», que lo constituye, en gran medida, *necesaria y ejemplarmente* (que hay que saber y poder lidiar con ello para estar a la altura, para poder hacerse responsable, para ser un lector competente, de lo que se pone en juego por encima de todo *free play* de poca monta). Lo que está aquí en juego, con Derrida decisivamente (pero generalmente con la Historia de la Filosofía, con la *forma* que los filósofos dan a sus filosofías), es el *estilo*, la forma utilizada, el soporte adecuado, para captar o comprender la verdad («die Wahrheit zu fassen», así amanecía prácticamente la *Phänomenologie des Geistes*), o, al menos, la forma o el estilo en el que se realiza la verdad («facere veritatem»). Este estilo no debe ser nada indolente o ruinoso (Montaigne, 2004: 172; Navarro, 2008: 185-188), sino el gran esfuerzo del pensamiento por, precisamente, «buscar su propia *manera*» (Navarro, 2005: 176) contra viento y marea, acompañando con ello el vaivén común de las rocas del Cáucaso o las pirámides de Egipto (Cfr., Montaigne, 2004: 804); pero no como forma (aporética) de reconocimiento representativo (¿autorretrato? [Cfr., Navarro, 2005: 150]), sino como oportunidad para «la filosofía» de provocar (experimentar) un acontecimiento: *hacer* posible *una* verdad. De este modo, con arreglo a esto, a la importancia de *cómo expresarse*, la *traducción*, la que merece la pena, y la misma no simplemente como práctica lingüística sino como fenómeno vital, nunca ha consistido (cuando ha sabido vencer los purismos de la comarca propios del «traduttore, traditore») en retirar las cosas (los textos, las experiencias), enviarlas a tierra de nadie; más bien en saber *reproducirse* satisfactoriamente en otra lengua (la lengua del otro o de lo otro) y en las condiciones dadas; es decir: manteniendo el valor idiomático (lo propio, lo particular, el espíritu del idioma) de la lengua original, aquello que forma parte de la lengua de partida (herencia y duelo, son aquí dos palabras importantes; pero también lo son invención y riesgo, pérdida y ganancia, muerte y vida).

(5) «La crítica de Derrida a...». Derrida criticaría, según *Cómo...*, varias cosas: el concepto austiniiano de contexto, la teoría de los actos de habla de Searle, el problema de la intención en la fenomenología de Husserl, etc. (Cfr., Navarro, 2010: 107, 204). Pero es comprometido decir que Derrida ha *criticado*, en un sentido filosófico, algo alguna vez, si reconocemos lo que éste escribe sobre esta cuestión (la historia filosófica de «la crítica» y el problema general del «criticismo»: desde Kant, Hegel o Husserl): «la *déconstruction* n'est ni une *analyse* ni une *critique*» (Derrida,

1987: 12). No parece pues oportuno utilizar (aunque sea de modo más o menos general, en un lenguaje más o menos *normal*) la palabra *crítica* a la hora de hablar de Derrida. Si bien con la misma podemos perfectamente referirnos a la simple actividad de *discernir*, esta palabra tiene, como proyecto general de la filosofía, su apogeo en Kant, y, desde entonces, en filosofía, hacer una crítica supone una serie de cosas: principalmente montar la escena del Juicio e insertarse en el proyecto de una filosofía trascendental que Derrida siempre ha desestabilizado. Decir que Derrida ha *criticado* tal o cual cosa (¿hasta qué punto incluso lo que se ha llamado «*crítica* literaria» repite el discurso del kantismo?) puede resultar por tanto vago, impreciso.

(6) «El deconstruccionismo»: alguna que otra vez (Cfr., Navarro, 2010: 285, etc.) *Cómo...* escribe «deconstruccionismo», como si hubiese un grupo de deconstruccionistas identificable que practicaran una serie de lecturas homogeneizables en la herencia de un método y en el duelo ante un nombre (Derrida). Si bien esto es ciertamente *posible* (como hay grupos de cartesianos, fenomenólogos o hermeneutas; o como los hay de leibnizianos, nietzscheanos o petrarquianos) parece difícil de mantener si se consideran dos cosas: a) Derrida no ha considerado nunca, ha intentado no dar pie, a estos procesos de escolarización (Cfr., Derrida, 1999: 59-60) —ni postmodernismo, ni postestructuralismo, ni deconstruccionismo, son palabras que se encuentren, de manera reivindicativa, en sus escritos: «je ne me sers à peu près jamais de ces mots, sauf pour dire qu'ils sont inadéquats à ce que je tente de faire» (Derrida, 2002: 36); así pues, por decirlo sin rodeos: ¿por qué calificar de este modo, por qué insistir en ello de nuevo, el trabajo de alguien que ha producido argumentos suficientes para distanciarse de ello? O más precisamente: ¿para qué? ¿qué se busca (o qué se gana) etiquetando así, mediante palabras absolutamente devaluadas («des notions fourre-tout» [*Ídem*]) que no tienen la menor precisión, una obra o un conjunto de obras?—; b) los que hoy pueden ser calificados como deconstruccionistas o derridianos (cosas, de ser posibles o simplemente interesantes [algo de todos modos dudoso], en cualquier caso distintas) no se asemejarían en lo que compartirían sino (de ser consecuentes) en lo que los diferenciaría (cuestión de método, cuestión de *acceso*, se dirá...). Esto último quiere decir simplemente que no es posible hablar de deconstruccionismo sin caer en una situación en la cual sería muy difícil reconocer a los así denominados deconstruccionistas: *ellos serían* (aquellos que sean deconstruccionistas o derridianos) *los que y lo que no son*.

constantes «movimientos de expropiación»: «communauté de ceux qui n'ont pas de communauté», escribirá Bataille; la «communauté inavouable», escribirá Blanchot; la «communauté désœuvré» escribirá finalmente Jean-Luc Nancy. Una «Narren-Zunft», una corporación de *amigos* (que habrían ciertamente perdido el juicio, sobre los que planearía una *vigilante* locura), había escrito ya antes Nietzsche en su *Menschliches, Allzumenschliches* (Cfr., Nietzsche, 1999a: 366; Cfr., Derrida, 1994b).

(7) «Conato de autorrefutación» (Navarro, 2010: 192): es la expresión seleccionada por *Cómo...* para referirse a la manera en que Derrida habría caído en su propia trampa al jugar no ya a las damas, tampoco al ajedrez, sino de algún modo a ambas a la vez, es decir: al «doble juego del infiltrado». Derrida no se autorrefutaría aún, pero parecería (*Cómo...* insiste en la palabra «parece») estar en vías de refutarse, sin saberse bien si llega finalmente a hacerlo o no. ¿Cómo es esto posible? Para mostrarlo:

Por un lado, (a) *Cómo...* rescata dos expresiones de una entrevista importante («Afterword»): 1) «ne signifie rien d'autre» y 2) «dit exactement la même chose» (Derrida, 1990: 252), expresiones que generarían problemas (que indicarían ese conato de autor/refutación) si se consideran las posiciones de Derrida. Ahora bien: parece más consistente argumentar que Derrida está, cuando escribe o dice cosas así, desafiando al interlocutor a refutarle, que pensar que con ello Derrida se está autorrefutando. Es decir: pensar que Derrida está, en estas circunstancias (una entrevista), jugando el juego de verdadero/falso, el juego de la academia (la que está regida por la metodología de las ciencias empíricas), el juego de la argumentación correcta, juego en el que Derrida igualmente *cree* firmemente como buen académico que es (porque no habría de olvidarse que le fueron otorgados veintidós doctorados *honoris causa*, y que alguien que recibe ese número de honores, probablemente, es alguien que *cree*, también, en la academia, en la universidad; aunque esto, más allá de ser un hecho muy significativo, no sea ciertamente ningún argumento). Dicho de otro modo: que no está, esta vez, posicionado en el discurso relativo a las condiciones de posibilidad (el discurso sin fin de Kant), sino que esta vez está dando por supuestas o sabidas una serie de cuestiones para tratar de refutar (esta sería también la palabra adecuada) el discurso del adversario en su propio territorio. Derrida lo dice muy claramente en una nota de *Limited...* dedicada a Habermas, y esto vale también (parece ser el motivo por el que la cita Derrida) para el desencuentro con Searle: «Y a-t-il une

contradiction performative plus grave que celle qui consiste à prétendre discuter rationnellement les thèses de l'autre sans faire le moindre effort pour en prendre connaissance, lire ou écouter?» (Derrida, 1990: 247). En efecto: uno puede muy bien decir que eso de que «no existe nada fuera del texto» quiere decir que no hay más que textos (sin «mundo real» al que trascender), pero esto no es lo que ha dicho, ni lo que ha escrito, Derrida. Puede ser una interpretación de la frase, sin duda, pero es profundamente débil, simplemente una banalización sin consistencia, y, atribuyéndosela a Derrida, se convierte en un ejercicio irresponsable; sobre todo, cuando Derrida se ha explicado tanto sobre este asunto. Así pues, este «ne signifie rien d'autre» no debe de tomarse como una especie de medida policial («comentarios estrictamente *duplicantes*, imperativos y perentorios» [Navarro, 2010: 287]) para avalar una interpretación desde el ejercicio de la violencia más brutal a golpe de porra —*Zur Kritik der Gewalt / Force de loi* (Cfr., Derrida, 1994: 102): problemas relativos al origen de la ley, a la fundación y conservación del poder (problema de la tautología performativa [Cfr., ibíd.: 83]), o a la violencia y a las paradojas de la iterabilidad (Cfr., ibíd.: 104)—; no se trata de que lo que Derrida diga sobre sí mismo sea la única y verdadera interpretación, la del autor, y que con ella pretenda delimitar «de una vez por todas el único sentido correcto de lo dicho» (Navarro, 2010: 284); dicho de otro modo: Derrida no está con ello apelando a «la interpretación correcta, única y definitiva de su propia obra» (Ibíd.: 285). Lo mismo ocurre con la segunda expresión («dit exactement la même chose»); no se trata con esta expresión de haber olvidado la cuestión de la diseminación del sentido (Cfr., ibíd.: 283); se trata más bien de ver cómo dos expresiones diferentes, cómo las cosas «dichas de otro modo», pueden indicar una misma configuración (no ya una misma *intención*), si se quiere, un mismo *sistema* o *dispositivo*.

Por otro lado, (b) *Cómo...* dedica un epígrafe a la cuestión del «comentario duplicante (*commentaire redoublant*)» (Derrida, 1967b: 227-228; Cfr., Navarro, 2010: 285-288), cuestión central a la hora de articular su crítica a Derrida (partiendo de la siguiente sentencia de Derrida en *Afterword*: «cette définition du déconstructionnisme est *fausse* [je dis bien *fausse*: non vraie] et faible» [Derrida, 1990: 245, 270], sentencia que Derrida escribe a propósito de la definición de «deconstruccionismo» como algo practicado por «escépticos-relativistas-nihilistas»). Sería preciso, no obstante, insistir en lo siguiente: que uno intente (Derrida por ejemplo) no escribir (en una entrevista) de un doble-modo (es decir, que intente ser *directo* o no andarse con demasiados *rodeos*), no implica que no

tenga conciencia de que el discurso que emite sea, sin lugar a dudas, una reconstrucción (las reconstrucciones no dejan de ser nuevas configuraciones que alcanzan cierto equilibrio por un tiempo), la suya, un ejercicio de memoria, una apuesta inventiva. No se trata, insistimos, de una labor o de una exigencia *policial* (cuestión recurrente, aunque disimulada, en el desencuentro, particularmente en *Afterword*; y cuestión importante, como no queremos dejar de señalar, para pensar [porque esto no es una cuestión simplemente *diferente*] todo lo relativo al ejercicio y legitimidad de la violencia): Derrida no está, al menos no en esta situación, cuando dice que esa definición de deconstrucción es *falsa*, llamando a la policía. Pero tampoco se está «auto-refutando irónicamente» al hablar en una entrevista «de manera (cosa que no será en cualquier caso posible) más simple». Está aceptando jugar la propuesta a la que se le invita jugar (una entrevista) para, si no explicar, a buen seguro sí recordar, tal y como él la ve en ese momento, la escena que montó diez años atrás. Con ello (Derrida lo señala, entre otros muchos sitios, en *Afterword*) no se apela a «l'identité a soi du 'meaning'», sino a «une relative stabilité de l'interprétation dominante (y compris de l'auto-interprétation) du texte commenté» (*Ibid.*: 265). De hecho, acto seguido escribe que, en última instancia, no cree en la posibilidad del puro y simple comentario duplicante; y no cree en él aunque a veces sea preciso realizarlo, sobre todo para motivar esa necesaria competencia «mínima» (mitigar la incompetencia máxima: exigencia de lucidez y rigor; es decir: atención y precisión) precisa para no decir cualquier cosa («je n'ai jamais accepté de dire ou d'encourager à dire n'importe quoi ou de plaider pour l'indétermination elle-même» (*Ibid.*: 267). Esta cuestión es algo común en sus entrevistas, y es importante, para intentar no confundirlo todo innecesariamente, distinguir, diferenciar, la escritura de las entrevistas, el tono y el objetivo de las mismas, de aquella escritura o de aquel tono de sus artículos, seminarios y conferencias. Y es que lo que parece improbable es que Derrida estuviese siempre jugando el mismo juego (un juego, como cualquier otro, sometido a reglas; un juego, como cualquier otro, en el que unas veces se gana y otras se pierde a pesar de lo que Searle pensara sobre *la deconstrucción* [«cara, gano yo; cruz, pierdes tú»]), o hablando siempre en el mismo tono. En vez de alarmarse por el uso de la palabra *falso*, quizá *Cómo...* habría debido descodificar qué quiere decir ese paréntesis en el que Derrida dice, con vehemencia, «digo bien falso: no verdadero» (porque no hay que olvidar la frase de Searle: «Derrida has a distressing penchant for saying things that are obviously

false» [Searle, 1977: 203]), y, particularmente, por qué se lo acompaña, dos veces, por la palabra *débil*, interpretación o lectura *débil*.

(8) «Desempolvar/reciclar: de Searle a Husserl: obviar los trasfondos» (Navarro, 2010: 204, 292). Una de las cuestiones más interesantes tratadas por *Cómo...* es la manera que tiene Derrida de considerar que Searle estaría descubriendo el Mediterráneo descubierto por Husserl. O mejor: la manera que tendría Searle de descubrir las Indias, cuando en realidad las mismas habían sido descubiertas por Husserl, a quien no conocía, y quien, finalmente (cuestión, igualmente, de *infelicités*), no habría sino descubierto América, a la que probablemente habrían llegado ya los vikingos mucho antes o los extraterrestres en tiempos inmemoriales. Es una de las escenas cómicas del desencuentro que se recogen. Ahora bien: la escena se rarifica cuando *Cómo...* (considerando que probablemente Derrida desconocía en detalle la postura de Searle), dice que en realidad Searle lo que estaba haciendo es decir que no hay ningún estado mental completa y definitivamente consciente. Ésta es la idea searleana de «trasfondo» (a la cual Derrida, como se insiste varias veces a lo largo del libro, no se refiere), idea que, para rematar, debería de acercarse, hasta el punto de que quizá «estarían diciendo lo mismo», a Searle y Derrida. Ahora bien: ¿no es ésta, si asumimos el valor del ejercicio analógico, en gran medida, la tesis central de Husserl desde los años veinte —el problema de la intencionalidad pre-expresiva, de la latencia (*Verborgenheit*), de la «síntesis pasiva» (lo previamente dado, una pasividad originaria [*ursprüngliche Passivität*]) y, en general, de la «fenomenología genética» (los problemas constitutivos de toda constitución: genealogía de la lógica), problemas, desarrollados ejemplarmente en *Analysen zur passiven Synthesis*, que Derrida estudió en su introducción de 1962 a *Vom Ursprung der Geometrie*—? Podríamos decir que si Derrida no conocía *profundamente* a Searle (cosa posible) en cualquier caso, se diría que le veía venir. Como se comprenderá, no se trata de trasplantar simplemente unos argumentos esgrimidos con anterioridad a un contexto diferente, no se trata de *desempolvar* (traer a la memoria algo olvidado, o algo en desuso), se trata de observar en qué medida un texto (el de Searle en este caso) ignora desahogadamente gran parte del estado de la cuestión de los problemas que plantea, problemas que no son unos problemas entre otros, sino problemas que son constitutivos de todo proceso de idealización, es decir, de toda teoría. Así pues, estas cuestiones no son argumentos olvidados en el baúl de los recuerdos, son el santo y seña, al menos uno de los elementos reconocibles, del pensamiento de Derrida. En cualquier caso, Derrida no

ha estado siempre simplemente diferenciándose sin cesar de sí y de los demás: hay en sus escritos un poder irreductible de la *analogía* (no tanto del *cómo*, en el que entraremos a continuación, como del *como* [por ejemplo: «esto es *como* esto»], del *como tal* que la funda, del *como si* que la catapulta) de una analogía soberana, del guiño de ojo, del eidetismo (su afabulación por variación) como repetición de lo mismo: un vértigo por la continuidad (*Familienähnlichkeiten*, parecidos de familia [Cfr., Wittgenstein, 2004: 86]) hecho, no obstante, a base de discontinuidades (operación de los bordes, en los burdeles), que es condición de posibilidad y de imposibilidad de toda comparatística.

3. Segunda *complicación*: *cómo* hacer filosofía

La cara de *Cómo...*, su portada, antes de todos los análisis internos que lo constituyen, es ya el mejor ejemplo tanto de la problemática que avanza su título como de las conclusiones que acaba sacando en torno al ejercicio filosófico por el que apuesta: unas fichas de damas *frente* a unas figuras de ajedrez sobre un tablero que es común (materialmente) a ambos juegos (el tablero será de damas o será de ajedrez según se coloquen fichas de damas o figuras de ajedrez sobre él). Dos batallones pues cara a cara que, jugando a juegos distintos entre sí, combatiendo de diferentes maneras, se *encuentran*, no obstante, sobre el mismo territorio: el tablero. ¿*Qué* hacer?

Si se acepta esta situación (porque uno puede muy bien considerar que todo esto no es más que una ficción generada, precisamente, por un idealización generalizadora; es decir: que no hay ni anglosajones ni continentales propiamente hablando, aunque podamos siempre encontrar *booligans* en uno u otro lado), hay, al menos, tres posibles lecturas de esta escena: quizá las mismas estén acordando una paz, quizá se encuentren en el instante antes de emprender una guerra declarada (porque la escena no parece ciertamente terrorista), o, quizá, siguiendo esa antiquísima sabiduría (Heráclito: amigo de los enigmas y jugador de damas) que dice que los opuestos no sólo se atraen sino que se exigen, vayan de hecho a, *quieran*, no puedan sino, precisamente, *jugar* entre ellas. (1) La paz sería, en principio, fácilmente posible: con llegar a un acuerdo que posibilitase una tranquila retirada bastaría. Pero probablemente esa paz no duraría mucho; la misma, aunque se quiera, no será perpetua, y tarde o temprano volverían a estar en la misma situación para conquistar un territorio que, a fin de cuentas, consideraban suyo, el suyo. (2) Suponiendo, cosa más probable, que estén de hecho en el momento

antes de emprender una guerra declarada (no hay que olvidar que, al fin y al cabo, en ambos juegos se trata de *cómo acabar* con el adversario, de jugar a acabar con el adversario: o bien comiéndose a su pieza clave, hacer el «jaque mate», o bien comiéndose la totalidad de las piezas), ambos frentes podrían romper filas en cualquier momento; las fichas de ajedrez jugarían a lo que y como saben (es decir: a comerse a los otros en función a una serie de movimientos diversos y complejos); las damas, responderán igualmente a su modo (es decir: con una voracidad y una eficacia temibles, comiéndose groseramente y siempre de la misma manera, diagonalmente e intentando encadenar las capturas, todo lo que esté a su alcance y todo lo que puedan). Así, unos y otros irían poco a poco derribando las líneas enemigas. (3) Pero entre declararse la paz y la guerra, decíamos que también sería posible que las mismas decidieran entregarse al *juego* (παιδιά, que no es un simple *divertimento* [Cfr., Derrida, 1972b: 180]), que es algo serio (Nietzsche/Bataille: «mettre en jeu»), *hicieran* el juego mediante una especie de delirio pasional, amoroso, a través de acoplamientos imposibles, de entrelazamientos o enredamientos casi pasivos. La primera pregunta, si nos decidiésemos por esta tercera opción (y si quisiéramos preguntar, si se tratase de ello, porque se comprenderá que una pregunta siempre llega tarde), quizá la más interesante, y, probablemente, la que trabaja a *Cómo...* de fondo, es bien simple, pero cambia precisamente el sentido del juego: «¿jugamos?» En caso afirmativo (después de todo: «The game's out there and it's play or get played»), habría dos posibilidades: 1) «¿a *qué* jugamos?», sería la primera; 2) «¿*cómo* jugamos?», la segunda y decisiva (porque lo que finalmente estaría en juego, si uno se decide a jugar, es precisamente si es o no es posible *jugar*). La pregunta kantiana, que seguiría teniendo cierta vigencia aunque sólo fuese como pregunta que se quema a sí misma, sería la siguiente: en qué condiciones es posible que, *queriendo* jugar, pero siendo vosotras fichas de damas y siendo nosotras figuras de ajedrez, *juguemos* finalmente. Como parece obvio, habría que estar dispuesto no ya a jugar simplemente con las reglas del adversario, sino quizá a inventar nuevas reglas de juego: *reinventar* el juego, transgredir algunas reglas, ciertas leyes, derribar tribunales. Ahora bien: para reinventarlo ¿no habría acaso que renunciar al kantismo, y a las damas, y al ajedrez? ¿Si jugamos, si llegamos a jugar, no es acaso por desistir frente al cálculo de ver si el juego es posible, por renunciar al cálculo de las naturalezas que se ponen en juego? ¿Es posible (saber si es posible) jugar antes de ponerse a jugar? Más bien parece que el juego no es nunca posible hasta que nos ponemos a jugar, siendo así como de hecho se aprende a jugar; dicho de

otro modo: si se filosofa como *se vive* (¿cómo si no?) entonces se filosofa no simplemente siguiendo reglas (al fin y al cabo: «Was heißt es: wissen, was ein Spielt ist?» [Wittgenstein, 2004: 94]), sino mediante imposibilidades; no en función del previo cálculo de las condiciones de posibilidad de la convivencia o de la convergencia, del acoplamiento productivo o de la articulación exitosa, sino, *en el límite*, mediante una constante asunción malabarista de las situaciones en las que nos vemos envueltos. Esto no quiere decir que no tengamos que calcular, que no tengamos que realizar una y otra vez el mejor cálculo posible, que no tengamos que jugar una y otra vez el juego del Dios de Leibniz: quiere decir que el cálculo resulta siempre inútil («nenhum problema tem solução»); es decir: que llega el momento en el que nos quedamos sin reglas [Cfr., *ibid.*: 100], el momento en el que ya *no-sabemos* cómo jugar, el momento en el que más nos vale *abandonar* las reglas dadas e inventarlas sobre la marcha [Cfr., *ibid.*: 104]) cuando se trata de asumir lo que está no ya a la vista sino por venir. Por ello mismo, diríamos más bien: «whatever can't be meant, must be said»; es decir: jugar más allá de las reglas dadas (*jugar* pues), saber que jugar-quiere-decir que el juego no esta enteramente expresado en la *explicación* (Cfr., *ibid.*: 97): que hay que inventarlo. ¿No es éste, precisamente, en el desfallecimiento de toda idealidad, el juego perfecto (*vollkommenes Spiel*), la *oportunidad* del juego? (Cfr., *ibid.*, 119). Todo esto formaría parte de una *tarea* (*Aufgabe*: Benjamin) bien concreta: resistir a esa brutalidad sin fin que no dejan practicar todos los maderos del pensamiento. Pero también querría decir otra cosa: que poco importa la naturaleza de las cosas que se ponen en juego cuando lo que se quiere es jugar, cuando hay ya una *predisposición* para el juego, cuando sabemos finalmente que, o bien nos la jugamos y jugamos nosotros, o bien juegan por o con nosotros por el simple hecho de estar ya (todo originariamente) en (el) juego.

Llegados a este punto, ¿se ajustaría *Cómo...* a este último planteamiento? ¿Podría llegar a ser ésta la apuesta que dibuja cuando lucha contra el levantamiento de muros y la jurisdicción de las fronteras? ¿Se prestaría él mismo a la escena que monta cuando sobrevuela el océano Atlántico y el canal de la Mancha de un lado al otro como un ave migratoria incansable en una especie de metempsicosis (*poder* transformacional de los contextos, metamorfosis de los alientos) indefinida? ¿Juega o jugaría este juego en el tráfico de conceptos que realiza y en las traducciones transmigratorias que propone? ¿Lo juega más allá de la paz o de la guerra, más allá del estado de cosas que relata, más allá de los problemas de aduana frente a los que se encuentra y de

las conversiones y ajustes que propone? ¿Qué *hace*, en fin, *Cómo...*? En efecto: parece que *Cómo...* trata de dialogar (evitar que el diálogo se vuelva impracticable [Cfr., Navarro, 2010: 301]), de ponerse en el lugar del otro, de comprender las posturas o los juegos, de contribuir a que la discusión se articule (*Ídem*). Y lo hace, esto parece muy relevante, partiendo de una consideración unitaria de la filosofía (porque se trata con ello de «algo más que una mera transferencia por homofonía» [*Ibid.*: 302]), de una reflexión general sobre sus *condiciones* («la controversia acerca de la validez y justificación de las distintas agendas intelectuales es una actividad *tan filosófica* como lo es la discusión reglada dentro de una de ellas» [*Ibid.*: 298]) y de una evaluación de su *método* («poner en cuestión dichas reglas [las de la filosofía] constituye la tarea más ineludible de la filosofía misma» [*Ídem*]). Ahora bien, y precisamente porque esto es lo que pareciera *hacer Cómo...*: (a) ¿resulta el diálogo, y en particular el que gira en torno a las condiciones o al método, interesante, llega a ser alguna vez la disposición adecuada, la *Stimmung* pertinente, para *hacer* filosofía, para realizar el juego de «la filosofía»? ¿Se hace filosofía *dialogando*, se hace filosofía hablando con otros sobre cómo hacer filosofía? Por otro lado: (b) ¿para que haya un diálogo es preciso partir de la unidad (en la medida en que la misma estaría prefigurada como horizonte) de la filosofía? ¿Cuál es esa unidad que *Cómo...* defiende cuando escribe que la tarea más ineludible de la filosofía consiste en poner en cuestión las reglas del filosofar? ¿Tiene algo que ver con esa «verdad pura» que «ha de tener, sin duda, lugar» (*Ibid.*: 326)? Pero, si esa verdad tuviese lugar ¿no acabaría con todo escepticismo, con esa verdad que es finalmente *perseguida* por todo escepticismo (Cfr., Navarro, 2007: 292)? ¿O es que tal vez esta unidad que se pide no es sino una «unidad de la acción», es decir, una *fábula* (Aristóteles)? ¿Podría *Cómo...* estar diciendo que la filosofía pertenece al régimen de lo fabuloso o fabulístico, de lo trágico o lo poético? Porque finalmente, (c) que la filosofía fuese o debiese ser unitaria ¿significaría acaso que el diálogo sería preciso, pertinente, necesario, o en todo caso, posible? Que la filosofía fuese o se quisiese unitaria ¿querría decir acaso que una meta-filosofía (Cfr., *ídem.*) puesta en marca en un meta-lenguaje (sobre la propia posibilidad y la práctica de la filosofía) sería conveniente, prudente, necesaria, insistimos, *posible*?

Estas cuestiones no parecen estar del todo claras, ni parecen pues tener una respuesta simple. Principalmente, por un lado, porque (1) no parece obvio que un filósofo abra brechas sobre los problemas o genere un pensamiento creativo *dialogando* con los demás filósofos o emitiendo

opiniones, y menos cuando dialogan sobre la posibilidad de dialogar: ni las ciencias, ni las artes son disciplinas democráticas (no operan según el consenso de la mayoría, no se someten a la opinión *de* la mayoría, no son generadas *por* la mayoría) en lo que a sus procesos creativos se refiere; tampoco lo es, en este sentido, la filosofía. Que el supuesto *origen* de la misma *coincida* históricamente con el de la democracia (Cfr., *ibíd.*: 300) no quiere decir que la misma *sea* democrática, que sus procedimientos o resultados sean *como* los de la democracia: quiere decir que no puede haber filosofía sin democracia (fuera de la posibilidad de decir públicamente lo que se piensa o retractarse de lo que se ha dicho; de poner algo o de ponerse a sí mismo en cuestión); quiere decir que la filosofía *exige*, desde su singularidad, la democracia ahí y cuando no la hay. Más bien, y precisamente para poder defender la democracia cuando lo que haya de hacerse es política, para poder ser demócratas cuando lo que esté en juego sea la política o lo político (es decir: para apostar infatigablemente por la soberanía popular cuando se trata del gobierno de la ciudad), en filosofía se trata de otra cosa (y por eso mismo, a su vez, toda filosofía será política, generará política): de cruzarse o de entrecruzarse, de combatir (πόλεμος, sí, violencia irreducible, pero no «gusto por la guerra»), de fundir y reelaborar conceptos o sistemas que ya no sirven para aplicarlos a problemas que son siempre, no solamente pero sí finalmente, los de uno (Cfr., Bergson, 1972: 1558; Deleuze, 1966: 5-7). Filosofar no es el verbo que conjuga al arte de generar consensos o pactos: ni con uno mismo ni con el resto. Probablemente sólo filosofen los *amigos* (φίλος), o los que pueden llegar a serlo cuando se tiene la capacidad de tenerlos (por tanto: se habría de ir más allá del «O mes amis, il n'y a nul amy» aristo-montaignista, y de, no obstante, esa amistad *soberana* fundada sobre almas indivisibles y heterosexuales [la del propio Montaigne con La Boétie]; y a la vez: se debería ir más acá del transpoliticismo que acosa esta amistad, que la exige, que la castra [Cfr., Montaigne, 2004: 183-195; Derrida, 1994b: 203-213; Navarro, 2007: 154-164]); probablemente sólo se haga filosofía *entre* amigos, *entre* cómplices; y cuando la hacen (cuando la misma acontece) no es ni a través de una discusión, ni de una disputa, ni de una controversia; no se filosofa para encontrar soluciones pragmáticas a los conflictos, tampoco para persuadir a nadie de nada, ni para montar el edificio general del saber desde su vórtice arremolinado; más bien parece que se empieza por hacer filosofía con otros desde las convicciones compartidas (el gran amor, «die grosse Liebe», que exigen los problemas, escribirá Nietzsche en su «fröhliche Wissenschaft» [Nietzsche, 1999b: 396]) para intentar provocar

otros problemas que se antojan como más decisivos; es decir: para seguir sacando las cosas de quicio, para mantenerlas fuera de sus *casillas*, para que sigan *ocurriendo* cosas; sin embargo, en política hay que saber gobernar (más nos vale) con el enemigo, y hay que encontrar soluciones eficaces en situaciones igualmente particulares; precisamente hay que hacerlo para evitar la guerra letal, el desastre total, para asegurarse en fin cierta paz. Pero además, por otro lado, estas cuestiones no parecen estar en absoluto claras porque (2) quizá, después de todo, no sean en absoluto pertinentes. En efecto, y esto es muy importante: ¿Y si *Cómo...* estuviese haciendo otra cosa? ¿Y si, independientemente del valor que le diésemos al diálogo, no estuviese realmente dialogando con nadie? ¿Y si *Cómo...*, haciendo como que dialoga con unos y con otros, haciendo como si dialogase, no estuviese sino siguiendo solitariamente, planteando admirablemente, un *problema*? ¿Y si *juega* de hecho? ¿Y si no cesa de hacerlo haciendo la partida del solitario, el más solitario de los actos, aquél que lleva a cabo toda filosofía más allá, mucho más, de cualquier posible privilegio vanidoso de la interioridad (Cfr., Navarro, J., 2007: 217)? ¿Qué juego sería éste que posibilita, a su modo, el montaignista *arte de conversar*, «le plus fructueux et naturel exercice de nostre esprit», por encima de todos los pedantismos imaginables (Montaigne, 2004: 922)? ¿No sería acaso finalmente el del solitario vencido en su castillo y asediado por fantasmas? ¿Y acaso no sería éste el juego mismo de la democracia en el momento de su loca *exigencia*, es decir, en la prehistoria de todo convenio o de todo resultado? ¿Acaso no es ese juego de dar y tomar la palabra, los gestos, las acciones, las citas, las burlas o las sonrisas, más acá de todo diálogo o de todo *acuerdo* (por esencialmente revisable, precario y transitorio que este sea [Cfr., Navarro, 2010: 300]), en las ciénagas sublunares que delimitan el hábitat donde rondan todos esos monstruos multitonales (ese vocerío de las facultades [Cfr., Navarro, 2005: 79]), el principio del juego? ¿Y si *Cómo...* hubiese ya renunciado al *cómo*, y si hubiese perdido aquello que le da nombre, y si estuviese haciendo cosas sin dialogar absolutamente con nadie? ¿Y si las estuviese haciendo antes de empezar, habitado como está por toda una legión de certeras incertidumbres? ¿Y si, en fin, *Cómo...* hubiese ya conjurado a todos los caníbales («cette humeur avide des choses nouvelles et inconnues» [Ibid.: 948]), todos esos aires de lo *exótico* que nacen del propio barbecho, dentro de sí?

Quizá todo este juego sobre el jugar *propio* de «la filosofía» sea una mera «presuposición» (*assumption*, *présupposition*), una presuposición insobornable. O quizá sea una actitud *corrupta* o *corruptora*, socrática,

sobornada, viciada, *descompuesta*. Nietzsche, más radicalmente demócrata de lo que pudiese a veces pensarse, habitando la democracia desde su corazón, es decir, desde una dislocación sin fin (compleción), lo llamaba en su *Jenseits von Gut und Böse* un signo de nobleza, de distinción o de aristocracia («Zeichen der Vornehmheit» [Nietzsche, 1999c: 227]), algo que se resiste, aunque esté abocado al fracaso, a ser completamente fagocitado por bestias linfáticas, algo en fin que se realiza siempre *au-delà* del hermanamiento con güelfos o con gibelinos, algo que tiene lugar entre *güebelinos* y *gibelfos*, analítales o continentalíticos. Derrida habla precisamente de honestidad en *Afterword*, refiriéndose al «désir d'être honnête» (Derrida, 1977: 205), y ciertamente J. Navarro no parece decir nada esencialmente diferente cuando se despide escribiendo que todo «respondía a sus motivaciones» (Navarro, 2010: 326); no por otra cosa *Cómo...* quiere abrir insobornablemente la posibilidad de la *conversación* amistosa (entre «honnêtes et habiles hommes» [Montaigne, 2004: 824; Navarro, 2007: 299]) en las antecámaras del diálogo, la disputa, la controversia o el debate. ¿Pero era esto *posible* partiendo como parte de una *confrontación*, de un desencuentro, entre fichas de damas y figuras de ajedrez?

4. Conclusión

La filosofía, como trabajo de *resistencia* (frente a la brutalidad, sobre todo; frente a la ineptitud, la mezquindad, la vileza, la infamia o la degradación, que llevan finalmente a ella), probablemente tenga mucho que ver con esa insobornabilidad, con las viejas enseñanzas del ingenioso hidalgo castellano antes de la crueldad, de la extrema vileza cervantina, de su *wake*; y quizá, en consecuencia, con el hecho de que el «cómo» de cualquier «cómo hacer filosofía con palabras» que pueda tener lugar (que lo tenga de hecho y por derecho una y otra vez) *deba*, o bien disolverse, o bien volverse contra sí mismo (¿cómo que cómo?), para dejar el campo abierto a ese *hacer* del juego, a esa delicada y dulce necesidad que rige el *tener que hacer* que pone en marcha el juego *de la filosofía*, a esa delicada y dulce necesidad en el que acaba condensándose toda la fuerza y el radio de acción de un pensamiento. Uno puede sin duda, como dice Derrida en un determinado momento importante de su *Afterword*: «rêver de formes plus sublimes, plus raffinées ou moins vulgaires de police»; uno puede incluso trabajar para la policía, realizar labores detectivescas o bolos de *hacker*; pero también puede uno muy bien llegar a ser un marrano o un topo, todo un *cracker* o un espía secreto, un *agente* corrupto

(pero ante todo no, nunca, el poli malo), un hacedor ciertamente perverso o un demiurgo insurrecto; y entonces estar convencido, decir en voz alta, con un buen nudo (gordiano) en la garganta y mediante la menor vanidad posible, que: «Les vérités commencent par un conflit avec la police et finissent (cuando ‘ou desistimos ou o cortamos’) par s’appuyer sur elle» (E. M. Cioran, *Précis de la décomposition*). ¿Es ésta una manera de decir que la filosofía no tiene nada que ver con el descubrimiento de los sinsentidos, con la pedagogía del chichón («die Beule»; Wittgenstein, 2004: 127), con la «Interpol del pensamiento»? Es decir: ¿es ésta una manera de darse a la *fuga* («science de fuir»), de perseguir citas que no vienen sino de adentro, de seguir esos lomos plateados de delfines que serpenteando la superficie nos adentran en alta mar? A buen seguro. Pero no para evitar el contagio (Cfr., Montaigne, 2004: 807), sino para *afirmarlo*; para podernos *exponer* a él seriamente; para ser dignos de esa superpoblación interior, de esas multitudes larvarias (Cfr., Deleuze, 1968: 156), que estaban ya ahí (Cfr., Navarro, 2007: 70) y que hablan, mugen, pían o maúllan *en* nosotros, que nos toman la palabra sólo cuando estamos *realmente* solos, sólo cuando descubrimos *desde ahí*, por encima de toda alienación, cabalgando sobre «caballos desbocados» (Montaigne, 2004: 33; Navarro, 2005: 72), en qué consiste exactamente la falacia filosófica del solipsismo, esa megalómana vanidad que inspira todo vuelo de albatros; de ellas, ante esas marabuntas, hay-que-*poder* hacerse responsable allí y cuando no es posible hacerse responsable, allí y cuando ya no se *puede*, allí y donde se desfallece. Pero, ¿y si por tanto todo esto se pudiese, se debiese, cuando se trata de *cómo hacer filosofía con palabras*, reducir (más allá de las damas, del ajedrez, del doble infiltrado o del cara o cruz) a las alternancias del juego del poliladron, del juego de la vida, a la lucha sin cuartel, en la intimidad de nuestras fortalezas, entre las aves de rapiña y el perro guardián? Entonces, de nuevo, las cosas estarían más complicadas de lo que parecen; nosotros seguiremos sin conocernos a nosotros mismos para empezar a conocernos nosotros mismos; y eso que una y otra vez llamamos «la filosofía», si fuera un animal, se parecería al gran Dodo que sorprende a Alicia poco después de salir de su charco de lágrimas: ese pájaro lila de gorda solemnidad, animalucho locuelo, no tan extinto como se le supone, que bajo la proclama «the best way to explain it is to do it», nos hace correr a todos en círculo hasta acabar exhaustos al compás de su pico de garfio sólo para, dando el alto cuando a él le viene en gana («The race is over!»), acabar regalándonos a todos hermosos dedales de estaño sacados de nuestros propios bolsillos.

Bibliografía

- AUSTIN, J. L. (1975). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- (1979). *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press.
- BERGSON, H. (1972). *Mélanges (Correspondances, pièces diverses, documents)*, en *Oeuvres complètes*, t. 2. Paris: Presses Universitaires de France.
- DELEUZE, G. (1966). *Le bergsonisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1968). *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DERRIDA, J., (1967a) *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- (1967b). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- (1972a). *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- (1972b). *La dissémination*. Paris: Seuil.
- (1974). *Glas*. Paris: Galilée.
- (1980). *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.
- (1986). *Parages*. Paris: Galilée.
- (1987). *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.
- (1988). *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press.
- (1990). *Limited Inc*. Paris: Galilée.
- (1992). *Points de suspension*. Paris: Galilée.
- (1994). *Force de loi*. Paris: Galilée.
- (1994b). *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- (1999). *Sur Parole. Instantanés philosophiques*. Paris: Éditions l'aube.
- (2001). *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*. Paris: Galilée.
- (2002). *Marx & Sons*. Paris: Presses Universitaires de France / Galilée.
- (2005). «Réponse de Derrida à Catherine Malabou», en *Des Confessions* (J. D. Caputo & M. J. Scalon [éds.]). Paris: Stock, pp. 264-280.
- (2008). *Circonfession*, Paris. Seuil.
- MONTAIGNE, M. (2004). *Essais*. Paris: Presses Universitaires de France.
- NAVARRO REYES, J. (2005). *La extrañeza de sí mismo. Identidad y alteridad en Michel de Montaigne*. Sevilla: Fénix Editora.
- (2007). *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- (2010). *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- NIETZSCHE, F. (1999a). *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, en *Kritische Studienausgabe*, bd. 2, Giorgio Colli & M. Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- (1999b). *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Kritische Studienausgabe*, bd. 3.
- (1999c). *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, en *Kritische Studienausgabe*, bd. 5.
- PESSOA, F. (2007). *Livro do desassossego*. Lisboa: Assírio & Alvim.

- SEARLE, J. (1969). *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1977). «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», *Glyph*, I, pp. 198-208.
- (1983). «The World Turned Upside Down», *The New York Review of Books*, 30:16, 27/10/1983.
- (1993). «Rationality and Realism, What is at Stake?», *Daedalus*, 122:4, pp. 55-83.
- (1994). «Literary Theory and Its Discontents», *New Literary History*, 25:3, pp. 637-667.
- (1998). «Postmodernism and Truth». *2B: a Journal of Ideas*, 13, pp. 85-87.
- WITTGENSTEIN, L. (2004). *Philosophische Untersuchungen / Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

Recibido: 17/03/2011

Aceptado: 12/05/2011