



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Jacques Derrida y el antihumanismo

Federico Nieto Delgado

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá D.C., Colombia
2021

|

Jacques Derrida y el antihumanismo

Federico Nieto Delgado

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Filosofía

Director (a):

Ph.D. Ciro Bernardo Roldán Jaramillo

Codirector (a):

Ph.D. Diana M. Muñoz González

Línea de Investigación:

Estética, Hermenéutica y Filosofía de las Ciencias Sociales

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá D.C., Colombia

2021

A mis padres Alfonso y Ana

Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.



FEDERICO NIETO DELGADO

Agradecimientos

Expreso sinceros agradecimientos a la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia; a mi director de tesis Ciro Bernardo Jaramillo, y especialmente a mi co-directora Diana M. Muñoz por sus valiosos aportes y paciencia durante la realización de esta tesis. Quiero agradecer también a la secretaria de la Facultad de Filosofía por su gestión en estos tiempos difíciles, y en especial a Melba Cristina Triana y a Juan S. H. Ramos.

Finalmente, agradezco a mis padres Ana y Alfonso por su incondicional apoyo y comprensión durante esta época de difícil tránsito, como también a Lina Delgado por su invaluable compañía y cariño.

Resumen

Título: Jacques Derrida y el antihumanismo

La presente tesis intenta sustentar la proposición según la cual la obra temprana del filósofo francés Jacques Derrida puede ser calificada de ‘antihumanista’, lo cual lo sitúa como parte de una tendencia que fue dominante en el pensamiento francés y europeo de posguerra que puso en tela de juicio el humanismo tradicional. Luego de reconstruir el contexto cultural, histórico y filosófico que permitió que se consolidara el antihumanismo característico de la filosofía francesa de ese periodo, el trabajo revisa conceptos clave del pensamiento derridiano tales como: deconstrucción, metafísica a la presencia y humanismo, los cuales son abordados a través de la lectura de diversos ensayos de la obra temprana de Jacques Derrida en los que es posible identificar los elementos que convierten su pensamiento en una manifestación del antihumanismo filosófico más reciente.

Palabras claves: Jacques Derrida, antihumanismo, deconstrucción, humanismo, metafísica.

|

Abstract

Title: Jacques Derrida and antihumanism

The present dissertation intends to justify the proposition according to which french philosopher Jacques Derrida's early work can be qualified as 'anti-humanist', and which would position him in turn as part of a tendency which was dominant on french and european thought of the postwar era that intended to put traditional humanism into question. After reconstructing the cultural, historical and philosophical context that allowed the consolidation of the antihumanism that characterized french philosophy of this period, this work will review key concepts of derridean thought such as: deconstruction, metaphysics of presence and humanism, which are engaged through the reading of various essays belonging to Jacques Derrida's early work and where it will be possible to identify the elements that turn his thought into a manifestation of a more recent philosophical antihumanism.

Keywords: Jacques Derrida, antihumanism, deconstruction, humanism, metaphysics.

Contenido

Introducción	1
Capítulo 1. Antihumanismo: aspectos históricos, culturales y filosóficos	3
1.1 Introducción	3
1.2 Sartre: entre el humanismo y el antihumanismo.	8
1.3 El antihumanismo teórico de Althusser.....	10
1.4 Estructuralismo y antihumanismo	13
1.5 Jacques Derrida y el antihumanismo.....	18
Capítulo 2. Deconstrucción de la metafísica: Deconstrucción del humanismo	21
2.1 Introducción	21
2.2 Contra el estructuralismo: desenmascarar el carácter metafísico de la estructura	22
2.3 La destrucción de la metafísica de la presencia	25
2.4 La metafísica de la presencia es un humanismo.....	27
2.5 El antihumanismo de Derrida.....	29
2.6 Coda: El antihumanismo de Althusser, ¿un antihumanismo metafísico?	37
Capítulo 3. El “fin” del hombre según Derrida	39
3.1 Introducción	39
3.2 Entre humanismo y antihumanismo: Derrida lector de Hegel, Husserl y Heidegger.....	41
3.3 El humanismo de Heidegger	48
3.4 Contra lo propio del ‘hombre’: Derrida como lector de Nietzsche	53
Conclusiones	59
Bibliografía	62

Introducción

La presente tesis tiene como propósito definir, justificar y hacer explícita la postura antihumanista de Jacques Derrida a partir de la revisión de algunos de sus ensayos pertenecientes, principalmente, a su obra temprana. Es preciso señalar que el punto de partida para esta reflexión fue una carta enviada a Louis Althusser en respuesta a la publicación del ensayo *Marxismo y Humanismo* (1964), en donde Derrida afirmaba sentirse cercano a la postura “antihumanista” (Peeters, 2013, p. 148). Sin embargo, en dicha carta Derrida afirma discrepar de la posición antihumanista que Althusser sustenta en el ensayo en cuestión. De ahí que el interés sea delinear la postura anti-humanista particular a Derrida, que este mismo no consigue hacer del todo explícita en el contexto de su intercambio con Althusser. Por lo tanto, este punto de partida permite formular una serie de preguntas que son importantes para el desarrollo esta tesis: ¿qué entiende Derrida por antihumanismo?, ¿qué tipo de postura antihumanista mantiene Derrida en su obra temprana? y, ¿en qué consistiría la cercanía que Derrida menciona sobre el antihumanismo en su intercambio epistolar con Althusser?,

La explicitación de la postura antihumanista en lo que concierne a la obra temprana de Derrida plantea una cierta dificultad, ya que él nunca hizo textualmente explícita su postura filosófica calificándola de “antihumanista” (a excepción de la carta mencionada). La presente tesis tiene, sin embargo, la intención expresa de resaltar que en varios de los ensayos que conforman su primera obra se da de forma continua una crítica al *humanismo* enmarcada en el cuestionamiento general que hace sobre la *metafísica de la presencia* (Derrida, 2017, p. 145-174). Así pues, se hizo importante también responder las siguientes preguntas como parte del desarrollo general del trabajo: ¿con qué propósito se realiza esta crítica? y, todavía más, ¿por qué resulta importante el entendimiento de la crítica y cuestionamiento sobre la *metafísica de la presencia* para definir el antihumanismo de Derrida?

Por lo tanto, para responder a estas inquietudes la presente tesis adelanta en un primer momento de la reflexión una caracterización de lo que se conoce como *antihumanismo*, entendido como actitud o tendencia cultural y filosófica, para así situar a Jacques Derrida dentro de esta postura. Para ello se incluye una muy breve genealogía sobre el surgimiento y aplicación de este mismo. Bajo estas líneas generales, la caracterización del antihumanismo corresponde, pues, al desarrollo del Capítulo I: “Antihumanismo: aspectos históricos, culturales y filosóficos”, en donde se buscará resumir el trasfondo cultural, histórico y filosófico que permitió el surgimiento de la postura antihumanista en la filosofía francesa de la posguerra. Como parte de este capítulo se resume, en particular, la postura antihumanista del filósofo Louis Althusser, como también la del antropólogo Claude-Lévi Strauss, con la intención de que sirvan como contraste a la postura de Jacques Derrida.

Una vez desarrollada la mencionada caracterización, en el Capítulo II: “Deconstrucción de la metafísica: Deconstrucción del humanismo”, se lleva a cabo un análisis sobre el ensayo, *La Estructura, el Signo y el Juego en las Ciencias Humanas* (1966), con la intención de extraer de él conceptos desarrollados por Derrida, tales como *metafísica de la presencia* y *deconstrucción*, de modo que a partir de estos sea posible delinear con más exactitud los contornos de su postura antihumanista, la cual está ligada a su propuesta de hacer una *deconstrucción del humanismo*. Subsecuentemente, los conceptos que se extraen en base a este ensayo se ponen bajo la luz de la influencia de la postura antihumanista que desarrolla Martin Heidegger en la *Carta sobre el Humanismo* y en pasajes de *Ser y Tiempo*. Finalmente, en el Capítulo III: “El ‘fin’ del hombre según Derrida”, se utilizará el ensayo *Los Fines del Hombre* como hilo conductor para advertir en qué se distancia Jacques Derrida del antihumanismo de Martin Heidegger, y así poder resaltar la influencia nietzscheana que se encuentra en el corazón de su idea sobre ‘los fines del hombre’, la cual nos permite contrastar mejor su posición respecto de otros representantes del antihumanismo contemporáneo (particularmente de la de Heidegger), y de paso cumplir el objetivo de identificar con mayor precisión el sentido y el alcance de la postura antihumanista en Derrida.

Capítulo 1

Antihumanismo: aspectos históricos, culturales y filosóficos

1.1 Introducción

En el transcurso del periodo correspondiente a la primera mitad del siglo XX se respira un aire generalizado de pesimismo, producto de los violentos acontecimientos que se desencadenaron durante la Primera y la Segunda Guerras Mundiales (1914-1945). Este desencanto se convierte en un motivo subyacente a varios pensadores europeos que empiezan a utilizarlo para formular una posible *crisis* de valores y conceptos que habían sido perpetuados en el mundo occidental desde la época de la Ilustración (Gordon, 2012, p. 43-45). Estos valores y conceptos que buscaban el cultivo y el refinamiento de lo propiamente humano, por ejemplo, la consideración de que el intelecto y la moral actuaban como los diferenciadores primordiales de lo humano ante lo atterradoramente inhumano o bestial, no parecen responder ahora de manera apropiada al estado de postguerra en el que se encuentra sumido el mundo occidental. A decir verdad, existe la impresión de que estos tiempos oscuros hubiesen conducido a la humanidad a una regresión hacia lo irracional, a una regresión que pareciese ser tan profunda que cualquier creencia en la aplicación de los valores de la Ilustración para remediar esta situación resultase aparentemente inútil: “Los desastres de la Segunda Guerra Mundial, y el reconocimiento específico que durante el periodo 1945-1948 aquellos desastres lograron afectar al mundo Occidental en su totalidad, su historia y su tradición, agregaron credibilidad al argumento de que el ser humano no

podía encontrar sentido alguno en la fe ni en su propio conocimiento y construcción del mundo” (Geroulanos, 2010, p. 23).

Este pesimismo, moral, cultural e intelectual de entreguerras se presenta de una manera particular en el contexto francés, en donde comienza a surgir un escepticismo que se encuentra dirigido específicamente hacia la idea de “humanismo”, que reúne muchos de aquellos valores y conceptos heredados de la Ilustración que ahora son considerados como insuficientes por diversas corrientes políticas, filosóficas, religiosas y culturales de la época en las que se incluyen el marxismo, la fenomenología, el existencialismo, así como algunos sectores del catolicismo francés, ante un panorama que aparece como desolador y prueba del fracaso del humanismo como ideal cultural y moral:

“...en la misma línea de la desestabilización de conceptos clásicos (como por ejemplo, la verdad y la metafísica) y el declive aparente o la delimitación del antropocentrismo newtoniano, cartesiano o comteano, el esfuerzo filosófico-político de sobreponerse a las percibidas limitaciones del pensamiento metafísico occidental (camino que habrían liderado Nietzsche y Heidegger entre otros) ahora asumía una urgencia particular, urgencia que era sentida en contextos educativos, políticos y artísticos” (Geroulanos, Ibid, p. 25).

La reacción de descrédito que se genera frente a las aparentes limitaciones e insuficiencias que conlleva la visión “humanista” ante los problemas que se presentaban en la cotidianidad de la población europea de entreguerras es denominada como *antihumanismo*. Ahora bien, el antihumanismo como reacción no designa una actitud particular que estuviese dirigida a promover lo *inhumano*, o que asumiera un desdén explícito por la condición humana o, incluso, que supusiera un rechazo de los logros generales que hasta el momento se habían obtenido gracias a la Ilustración. Por el contrario, lo que la actitud antihumanista buscaba expresar era una falta de respuesta por parte de la *idea del humanismo* a la problemática del Nazismo, la guerra, las crisis económicas y la violencia general que se estaban presentando en este momento histórico: con gran dificultad se

intenta responder a una situación de división interna de la humanidad, al utilizar un ideal¹ que demostraba ser incompatible con las vivencias de las víctimas de la guerra. Por lo tanto el *antihumanismo* aparece más como una perspectiva crítica ante la aparente falta de coherencia de la prédica humanista en un mundo que se encuentra violentamente disuelto en direcciones políticas antagónicas y en donde la dignidad de los individuos y de los pueblos se vio puesta en un estado de precariedad:

“El grueso de esta re-organización conceptual tuvo lugar durante el periodo de 1925-1950. Para la mitad de los 1960s, había adquirido el nombre de ‘antihumanismo’ y se había convertido en la cara cuasi-oficial del pensamiento francés. Pero para la mitad de los 1930s, ya existía un número muy diverso de filósofos y escritores que habían llegado al reconocimiento de que su siglo era una época irredimible, unida por la catástrofe, falsas utopías seculares, desesperanza política y *el callejón sin salida del humanismo*. Muchos de ellos aseguraban de manera explícita que la insistencia en las ambiciones del humanismo (como eran sugeridas por el comunismo y otros proyectos políticos) no lograría aliviar el sufrimiento. Si el Siglo diecinueve estuvo marcado por la “Muerte de Dios”, el ser-humano después de la era de la catástrofe –la era de la Primera Guerra Mundial, el ascenso del Nazismo y del Estalinismo, la Segunda Guerra Mundial, y el periodo inmediato de la post-guerra- no podía ya pretender llenar aquel vacío dejado por la ausencia de Dios sin traer a colación lo peor de la historia humana, y paradójicamente, sin denigrar de paso la propia dignidad del sujeto humano” (Geroulanos, *Ibid*, p. 2. *Énfasis mío*).

Lo anterior permite decir que el surgimiento de esta perspectiva antihumanista no fue una simple casualidad o curiosidad histórica, todo lo contrario: como actitud, el antihumanismo logró permear de manera considerable muchas de las expresiones culturales e intelectuales en occidente durante gran parte del siglo XX. Su influencia se puede registrar también hasta el día de hoy en movimientos contemporáneos como el post-humanismo² o hasta el mismo intento de la restitución del humanismo durante las décadas de los 1970s y 1980s (Geroulanos, *Ibid*, p. 314-315). Siguiendo a Stefanos Geroulanos en su análisis de esta perspectiva, se podría afirmar que el hecho de tener al antihumanismo como perspectiva al momento de llevar a cabo cualquier tipo de recuento sobre los diversos acontecimientos

¹ “Por el contrario, en las democracias los principios son *humanos* pero la decepción y la violencia gobiernan la vida cotidiana” (Merleau-Ponty, 1969, p. 180. *Énfasis mío*)

² Francesca Ferrando. *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*. Existenz 8/2 (2013) (p. 31)

culturales, políticos y filosóficos de la época de entreguerras, agregaría más certeza y un motivo subyacente (la ineficiencia del humanismo a nivel explicativo en las vivencias catastróficas de la post-guerra) a este conjunto de acontecimientos:

“Diversos tropos harían un paralelo a la crítica explícitamente política del humanismo. El ataque a la ciencia positivista y realista y el idealismo Kantiano; el advenimiento del Hegelianismo y el Heideggerianismo; el amplió atractivo e interés en torno a las obras de Beckett, Ionesco, Camus, hasta el mismo Sartre, y posteriormente Genet y el nouveau roman; el atractivo más especializado de Bataille, Queneau, y Blanchot; las expresiones del sentimiento anticolonialista en ‘Los Conquistadores’ de Malraux y hasta los argumentos de Tran Duc Thao sobre la decolonización, etc.” (Geroulanos, *Ibid*, p. 25).

En efecto, la postura antihumanista se afianza incluso en la Francia de post-guerra, sumergida, como se sabe, en el turbio conflicto de la guerra de Algeria (1954-1962). Se podría decir que aquel conflicto de Algeria profundizó el escepticismo frente a la concepción de una “humanidad” dignificante y universal que guiaría el proyecto colonial, ya que los testimonios de esta guerra conforman una imagen que es todo menos digna. Existen en torno a ella registros de indiscriminados crímenes dirigidos a sectores vulnerables de la población árabe en Algeria por parte del ejército y la policía francesa, torturas, violaciones, xenofobia y un largo periodo de antisemitismo rezago de la ocupación Nazi en Francia. Estos prolongados episodios de violencia eventualmente culminarían en la indignación y movilización masiva del pueblo francés ante un crimen de estado que acontece en Octubre de 1961, en donde una manifestación pacífica en la región de París por parte de los inmigrantes argelinos termina en un baño de sangre propiciado por agentes estatales. Al final del día se registran varias desapariciones, y una gran cantidad de cadáveres flotando a través del río Sena: “cadáveres que los periódicos no mencionaban, y que se suponía que no debíamos conocer” (Ross, 2002, p. 42-48).

Con el recrudecimiento bélico en Argelia como telón de fondo, la perspectiva antihumanista gana espacio dentro del contexto cultural francés como expresión del cuestionamiento activo que comienza a hacerse más audible a propósito de las dinámicas de

poder y violencia inherentes al colonialismo y, con ellas, a una concepción occidental del humanismo que le estaría aparejada³. Esto a gracias a figuras como Frantz Fanon, el cual se inspira directamente en la crudeza de este conflicto para empezar a preguntarse sobre la efectividad de aquellos universales occidentales al aproximarse a la vivencia de subjetividades que han sido excluidas o borradas de la consideración humanista⁴. Como diría posteriormente la filósofa postcolonial Gayatri Spivak sobre este momento histórico: “...la fuerza crítica de poner-en-crisis puede ser localizada en la energía del cuestionamiento del humanismo en el sector Post-Nietzscheano del estructuralismo Europeo-Occidental (...) Se cuestiona el humanismo al denunciar a su héroe –el sujeto soberano como autor, como sujeto de autoridad, legitimidad y poder. Existe una afinidad entre el sujeto imperialista y el sujeto del humanismo.” (Spivak, 2006, p. 277)

Ahora bien, a este antihumanismo histórico y cultural, por llamarlo de alguna manera, le acompañará un antihumanismo de corte más filosófico. Nos interesa entonces hacer una delimitación del tipo de humanismo que es puesto en cuestión en el ámbito del pensamiento filosófico de aquel momento. Tal delimitación es posible hacerla a partir del ejemplo que encarna la posición del filósofo existencialista Jean-Paul Sartre. Habría que recordar que Sartre es considerado como uno de los teóricos que logró impulsar el antihumanismo filosófico en las publicaciones que corresponden a su primera etapa de actividad intelectual (Geroulanos, Ibid, pg. 177-184) y, paradójicamente, su filosofía también está asociada a la idea de humanismo. En efecto, a pesar de haber sido uno de los gestores iniciales del antihumanismo, Sartre despliega una posición humanista en la conferencia titulada *El Existencialismo es un Humanismo* (1946). El humanismo suscrito por Sartre en dicha conferencia desconcertó a muchos que denunciaron o criticaron con severidad lo que consideraron una inconsistencia del filósofo del existencialismo, hasta entonces asociado con una crítica al humanismo esencialista, esto es, con una postura antihumanista. Veamos en detalle de dónde proviene esta tensión.

³ Tema que será ampliado en el transcurso de la tesis al revisar el antihumanismo de Derrida.

⁴ Ver: Lazarus 1999, p. 188-189

1.2 Sartre: entre el humanismo y el antihumanismo.

Al dictar su conferencia “El existencialismo es un humanismo” en 1946, Sartre tuvo que explicarse a ojos de muchos de sus lectores, para quienes esta afirmación parecía contradecir el recorrido previo de su pensamiento, caracterizado por un cuestionamiento radical de la idea de *esencia humana*, usualmente presente en el humanismo, tanto ilustrado como cristiano. Efectivamente, Sartre había rechazado enfáticamente, como recuerda en este texto, cualquier definición esencialista que buscara encerrar al ser humano en una *quidditas*, es decir, en una definición que pretenda establecer a priori qué es ser humano y, por ende, que desconozca el que será el principio existencialista por excelencia, a saber: la libertad radical e insoslayable que tiene el ser humano para definirse a sí mismo en la acción. En otras palabras, empleando la distinción de *El ser y la nada*, Sartre rechaza ver al ser humano como un *en sí*, pues es siempre un *para sí*.

El recurso al humanismo como sello de su filosofía en este texto divulgativo se explicó, sin embargo, por el contexto polémico en el que escribe dicha conferencia. Esta tenía el propósito de responder a las crecientes críticas provenientes de sectores políticos y pensadores de izquierda que consideraban que su filosofía existencialista se encontraba aún demasiada despolitizada y deshistorizada frente a los conflictos que se desarrollaban a partir del final de la segunda guerra mundial (Baring, 2011, p. 21). Diversos sectores de la izquierda francesa en el que se incluían agrupaciones cristianas, el PCF (el partido comunista francés), marxistas ortodoxos y alianzas de corte socialista, se encontraban en ese momento en la mitad de una disputa acalorada sobre si era apropiado utilizar al término de “humanismo” para referirse a su lucha política, si era lo suficientemente apropiado para responder las secuelas que había dejado atrás la barbarie Nazi. Sin embargo, las resonancias burguesas del término levantaban recelo entre los sectores más radicales de la izquierda, entre los cuales se dieron escisiones producto de estas discusiones, llevando incluso a que se distanciaran los marxistas que no estaban de acuerdo con el aparente individualismo burgués que acarrearba el término, y los socialistas que adoptaron inmediatamente su uso (Baring, 2011, p. 23-28). Es, pues, en medio de este conflicto que Sartre escribe su

conferencia, buscando convencer a ciertas corrientes políticas de la izquierda de que su filosofía existencialista era capaz de tender puentes con ellas (Baring, 2011, p. 21). Sin embargo, la recepción inicialmente favorable de su conferencia por parte de varios de los mencionados sectores de izquierda no duraría mucho, ya que a partir del siguiente año, muchos marxistas eventualmente tomaron la decisión de distanciarse de la disputa humanista al considerarla inconsecuente, prefiriendo enfocar su agenda política sobre el conflicto entre “ciencias objetivas contra la ideología burguesa”. Por lo tanto, la utilización del término de humanismo que había alcanzado a ser defendida por diversas corrientes de la izquierda, caería ahora desfavorablemente dentro de la categorización de aquello que hacía parte de aquella “ideología burguesa” (Baring, 2011, p. 41).

Ahora, ¿por qué cambia esta consideración inicialmente favorable?, ¿por qué se consideró al humanismo como algo ideológico? Para responder esta pregunta sería adecuado remitirse a algunos apartados de la mencionada conferencia en donde se evidencian trazos fuertes de individualismo o, como Sartre denomina, “subjetivismo”, y que podrían darnos luz sobre esta lectura ideológica. En lo que respecta a dar una definición de lo que debería ser el humanismo con el cual vincular su filosofía, Sartre ofrece una serie de enunciados que le otorgan al individuo un campo de acción que es de carácter irrestricto: es decir, se le atribuye completa libertad al individuo de tal forma que, en cuanto irrenunciablemente libre, no parece enfrentar límites a su acción: “...el ser humano no es nada más sino lo que este hace de sí mismo. Este es el primer principio del existencialismo” (Sartre, 2007, p. 22). El motivo existencial humano para Sartre se caracteriza por ser un subjetivismo que permite una desmesurada plasticidad al individuo, una plasticidad que aparentemente abarca la totalidad de lo que consistiría el devenir humano: “El subjetivismo significa, por un lado, la libertad del sujeto individual en poder escoger lo que este quiere ser (...) al elegirse a sí mismo, está eligiendo en nombre de todos los seres humanos (...) Yo modelo una imagen particular del ser-humano dependiendo de cómo yo elija que este debería ser. Al elegirme a mí mismo, elijo al ser-humano” (Sartre, 2007, p. 22-25).

No son estos, sin embargo, los apartados más problemáticos del texto de Sartre, en los que parece desconocer el peso de las determinaciones estructurales en las que se inscriben los sujetos y que recortan su capacidad de acción individual y colectiva. He aquí otros más: “Eres libre, así que elige: en otras palabras, inventa. *No existe un código general de ética que te pueda dictar lo que debes hacer*: no existen signos en este mundo” (Sartre, 2007, p. 33. *Énfasis mío*), “Nuestro propósito recae exactamente en *establecer el reino humano como un conjunto de valores apartados del mundo material*” (Sartre, 2007, p. 41. *Énfasis mío*). Estos últimos tres apartados muestran a un Sartre que parece desestimar las condiciones materiales e históricas que son de tanta importancia para el marxismo, así como la clase de vinculaciones intersubjetivas que se suelen formar *en torno al individuo y no a partir de él*. Parece que Sartre no ve más allá de la figura humana individual. De aquí el rechazo que generaba límites y contradicciones del subjetivismo humanista que Sartre implementa en su discurso existencialista. Nace de allí la crítica althusseriana a este tipo de “humanismo subjetivista e ideológico”, la cual resuena con la interpretación que Althusser hace de Marx en clave antihumanista.

1.3 El antihumanismo teórico de Althusser

De acuerdo con el historiador Edward Baring, se observa que el movimiento hacia el antihumanismo teórico se da en dos partes: la primera con la escisión definitiva de gran parte de los marxistas franceses con el humanismo. La segunda se da a partir de la separación de varios fenomenólogos de izquierda con los estudios husserlianos de la época, al tomar la decisión de eliminar cualquier interés por la interpretación existencialista de Husserl, en donde estaría implicada la iniciativa sartreana: “El énfasis existencialista en torno a la libertad y la separación de las ciencias positivas fue figurada como una lectura incorrecta del proyecto Husserliano. Para los fenomenólogos comunistas, *la fenomenología Husserliana proveía un piso teórico hacia el entendimiento de las ciencias, tanto humanas como naturales –entendimiento ejemplificado por el Marxismo-*, no un retorno a la

subjetividad libre, tal y como se manifestaba en una ideología (usualmente ‘fascista’) burguesa” (Baring, 2011, p. 42. *Énfasis mío*).

Uno de los primeros filósofos marxistas que observó con detalle el surgimiento de una búsqueda contemporánea de objetividad en la filosofía, que no tuviese dependencia del humanismo, tanto en las corrientes predominantes de la fenomenología, como en la filosofía política de izquierda, fue Louis Althusser: “Althusser observó este movimiento en 1954, comparando el claro y ‘creciente abandono del existencialismo y el retorno a Husserl’, con sus tesis racionalistas y a su teoría de la ciencia” (Baring, 2011, p. 41). De hecho, Althusser termina convirtiéndose en uno de los primeros pensadores de esta escisión al denominar explícitamente su proyecto de realizar una interpretación objetiva o científica de Marx (aunque no en el sentido positivista de la palabra) como un *antihumanismo teórico* a partir de la publicación del ensayo *Marxismo y Humanismo* en 1964. En un primer acercamiento, este ensayo publicado por Althusser tiene como premisa central la problematización del “socialismo humanista”, término que fue utilizado inicialmente por facciones políticas de la izquierda en la Francia de la posguerra y posteriormente por la U.S.S.R. y los Maoistas de finales de Siglo XX.

Althusser enfatiza en que el uso de este término denota una conjunción incoherente entre humanismo y socialismo que da como resultado una potencial “liberalización” de la lucha política de izquierdas al acercarla a una concepción subjetivista del humanismo, es decir, a una concepción que él considera *ideológica*. Esta concepción subjetivista del humanismo es para él ideológica en el sentido en que se aleja de una descripción objetiva del conjunto de relaciones que son propias a los seres humanos. Es decir que lo ideológico partiría de la aplicación y construcción de una *fundamentación científica* que Althusser atribuye al socialismo, y la cual se encargaría de explicar el porqué y el cómo de estas relaciones, utilizando un análisis crítico sobre las condiciones materiales e históricas que en un primer lugar las han permitido (Althusser, 2005, p. 222-223). Aquella fundamentación científica es inicialmente esbozada por el filósofo alemán Karl Marx en su etapa tardía (etapa es elaborada en los tres tomos de *El Capital*), al llevar a cabo una *crítica del humanismo*

subjetivista que previamente fue el centro de su primera etapa teórica (Althusser, *Ibid* p. 223).

Se ve aquí la observación de que Althusser nunca elabora un ataque directo a los postulados presentados por Sartre, pero, en cambio, sí considera que este humanismo de carácter subjetivista se podría considerar como demasiado abstracto o poco definido en tanto en la postura subjetivista aparece “a)...una esencia universal del ser humano, y b) que esta esencia es un atributo de ‘cada individuo singular...’” (Althusser, *Ibid*, p. 228). Por lo tanto, si se presenta la necesidad imperiosa de reemplazar la falta de rigor y definición que aparece el *humanismo subjetivista* por el conjunto de factores materiales e históricos que aparecen en la obra tardía de Marx, ¿cómo logra Althusser entonces concretar una teoría que sea capaz de evidenciar de manera exitosa aquellos factores histórico-materiales?

Althusser diría que esta concreción teórica se da a través del registro de los varios niveles de praxis humana, niveles que se entretajan entre sí para lograr la conformación de una sociedad, y cuya investigación formal daría lugar al antihumanismo teórico⁵ que Althusser postula a través de Marx. Esto quiere decir que aquellos niveles que se encuentran entretajidos entre sí eventualmente forman la imagen concreta de estructuras sociales, políticas, económicas y etc. que a su vez condicionan y dan forma a los agentes humanos que son a su vez elementos activos dentro de estas estructuras:

“Él (Marx) reemplazó los viejos postulados (empirismo/*idealismo del sujeto*, empirismo/*idealismo de la esencia*) que eran no solo la base del idealismo sino del materialismo pre-Marxista, por un materialismo histórico-dialectico de la praxis: esto es, por una *teoría de los distintos y específicos niveles de la práctica humana* (práctica económica, práctica política, práctica ideológica, práctica científica) dentro

⁵ Esta situación teórica en donde la primacía de los agentes humanos es reemplazada por las relaciones que les dan forma, puede verse sintetizada en la siguiente cita sobre el antihumanismo francés: “Se enfatizaba la parte interpretada por las estructuras inconscientes en la determinación del pensamiento y el comportamiento: el “autor” fue redefinido por Foucault (1998: 205-22) como una “función” del texto, y no su fuente; *Althusser re-definió a los agentes humanos como “portadores” (Träger) de las determinaciones históricas, y no como los actores de estas* (Althusser y Balibar 1970: 180). Braudel (1982) introdujo la idea de múltiples duraciones activas en la historia, de la cual la azarosa (*évènementielle*) historia humana era la más superficial. Así, el antihumanismo francés implicaba, hablando en rasgos generales, una denuncia tanto del fundacionalismo y de una perspectiva progresivista y derivada de la Ilustración sobre la historia, que la consideraba como el resultado de acciones generadas por agentes autónomos” (Han-Pile, 2010, p. 119)

de sus articulaciones particulares, basadas en las articulaciones específicas de la unidad de la sociedad humana (...) Estrictamente y respecto a la teoría, por lo tanto, *uno puede y debe hablar abiertamente del antihumanismo teórico de Marx*, y observar en este antihumanismo teórico la precondition absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano en sí mismo, y de su transformación práctica” (Althusser, Ibid, p. 229. *Énfasis mío*).

El fuerte énfasis que, por lo tanto, se da en el antihumanismo teórico de Althusser a las estructuras que conforman una imagen materialista de lo que puede ser considerado como un conjunto social determinado, y las respectivas dinámicas prácticas que se derivan de aquellos conjuntos sociales, no sería únicamente característico a la facción “antihumanista” del marxismo. Se podría considerar que aquella priorización de los elementos materiales e históricos en el antihumanismo teórico se puede encontrar en la aparición simultánea del movimiento intelectual francés denominado como “estructuralismo”, aunque bajo otro tipo de formulación y metodología. Se expondrá por lo tanto en la siguiente sección cómo aparece también un cuestionamiento al humanismo subjetivista a partir del antihumanismo estructuralista, tomando aquí como caso concreto la confrontación de carácter explícito que existe entre el antropólogo estructuralista Lévi-Strauss y Sartre en torno a este tema.

1.4 Estructuralismo y antihumanismo

El estructuralismo puede considerarse, en retrospectiva, como una consecuencia metodológica a la crisis del proyecto humanista en Francia –es decir, una metodología aplicada a diversos campos de lo que antes se consideraba como el conjunto de las “ciencias humanas”-, intentando así consolidar un espíritu que fuese carácter racional o “científico”. Esta posición racionalista la comenta el filósofo Vincent Descombes de la siguiente manera: “...el estructuralismo se caracterizó en primer lugar como una especie de racionalismo expandido. Las aspiraciones del estructuralismo son reconocidas por Lévi-Strauss ‘como una especie de súper-racionalismo’...” (Descombes, 1980, p. 104). Una posición que últimamente pudiese compartir ciertas características con el antihumanismo althusseriano en tanto también se buscaba darle prioridad a las condiciones materiales e

históricas que dan lugar al agente humano, y no al agente humano visto como la fuerza creadora de aquellas condiciones, aunque con la diferencia metodológica de que para llegar a la investigación sobre estas condiciones se utilizase la matriz de la semiología:

“...la semiología desplaza todo tipo de cuestiones hacia el análisis del discurso, y le da protagonismo al posicionamiento de la relación del emisor hacia el código (...) o del sujeto al significante. El resultado de esto es que el origen del significado ya no pueda ser encontrado en donde anteriormente los fenomenólogos pensaban haberlo situado, sea en el autor del discurso o en el individuo que cree que se está expresando a sí mismo, *sino que este origen yace en el lenguaje mismo*” (Descombes, 1980, p. 104. *Enfasis mío*).

Esta aplicación metodológica en donde se observa que el agente humano es desplazado como fundamento de sentido, para dar prioridad a las estructuras lingüísticas y simbólicas que lo preceden, tiene origen en la propagación e influencia en Francia de la obra del lingüista suizo Ferdinand de Saussure (específicamente con el *Curso de Lingüística General* publicado en 1916), recepción que fue facilitada por el entusiasmo causado por la semiología Saussuriana reflejada en la obra de los lingüistas André Martinet y Roman Jakobson (Dosse, 1997, p. 43-51), obra que igualmente se encontraba ganando notoriedad dentro del contexto intelectual francés. De hecho, es el mismo Jakobson el que es considerado como el primer propulsor del estructuralismo, esto al lograr entablar un diálogo de constante retroalimentación con el antropólogo Claude Lévi-Strauss:

“El encuentro entre ellos dos fue particularmente rico, tanto de manera intelectual como afectiva, y la eventualidad de aquella colaboración desde un principio nunca flaqueó. Jakobson se encontraba en los seminarios de Lévi-Strauss sobre el parentesco y Lévi-Strauss atendía los cursos de Jakobson sobre el sonido y el significado (...) La simbiosis de sus respectivas investigaciones da lugar a la antropología estructural. Además, fue Jakobson mismo quien en 1943, aconsejó a Lévi-Strauss para que llevase a cabo la consolidación de la tesis que se conocería como ‘Las Estructuras Elementales del Parentesco’” (Dosse, *Ibid*, p. 12).

Aquella tesis doctoral, publicada por Lévi-Strauss bajo el título de “Las Estructuras Elementales del Parentesco” en 1949, prueba ser un momento crucial en el contexto intelectual francés, al integrar y aplicar postulados teóricos directamente sacados de la

lingüística de Saussure y Jakobson (Dosse, Ibid, p. 22-24) a los métodos de investigación en el campo de la antropología. Se establece a partir de este trabajo la “antropología estructural”, campo de estudio que en la obra de Lévi-Strauss mantiene que existen estructuras simbólicas que son constantes y evidenciables a partir de una directriz inicial que permiten las figuras del tabú o la prohibición del incesto. A su vez estas figuras son constituidas a partir de las prácticas del parentesco y la alianza, es decir, prácticas que son mediadas por el tipo de matrimonios e interacciones rituales que son permitidas o prohibidas entre tribus, y los tipos de familiares que son permitidos en hacer parte de estos matrimonios/rituales. Las prácticas estructuradas a partir de las vinculaciones posibles entre parentescos y alianzas incentivan la reproducción social de manera casi invariante en organizaciones sociales no-occidentales (Dosse, Ibid, p. 20-21). Por lo tanto, para Lévi-Strauss el parentesco consolida un conjunto de reglas que son robustecidas por la consolidación de comportamientos sociales y culturales, reglas que son consideradas por Lévi-Strauss como análogas a las que pudiésemos encontrar dentro de un lenguaje (Dosse, Ibid p. 23).

En este punto se resalta que el elemento antihumanista en la obra de Lévi-Strauss, como momento inaugural de la aplicación del estructuralismo como método, recae justamente en la priorización de un elemento estructural que permea y organiza la forma en que se llevan a cabo las prácticas sociales y no al contrario, es decir, la práctica social es la que define esta estructura con el tiempo, mientras que el agente humano en este caso sería otro elemento funcional dentro de la estructura y no un elemento dominante. Esto nos lleva a definir el conflicto explícito que existe entre la filosofía subjetivista de Sartre y el antihumanismo estructuralista de Lévi-Strauss, y que fue expuesto de manera sucinta por este último con la publicación del *Pensamiento Salvaje* (1962), en donde se hace una crítica a Sartre y su ensayo *Crítica de la Razón Dialéctica* (1960).

La crítica que se desarrolla en el capítulo de *Historia y Dialéctica* en el mencionado libro de Lévi-Strauss se enfoca en analizar de manera crítica la distinción que Sartre construye entre una “razón dialéctica” y una “razón analítica”. En el ensayo de Sartre se implica que

la razón dialéctica tiene cualidades que son superiores a la razón analítica (razón analítica aquí entendida cómo una razón con fines meramente objetivos o lógicos), ya que se considera que la razón analítica tiene principios metodológicos que conducen a conclusiones “deshumanizadas” y “estéticas” (para Sartre, conclusiones meramente superficiales, distanciadas de lo que debiese ser la realidad de su objeto de estudio) sobre la propia naturaleza del ser-humano. Esta descripción se contrasta con la descripción de la razón dialéctica, la cual se caracteriza por tener como fin el cultivo progresivo del ser-humano: es decir, que para Sartre la razón dialéctica abre la posibilidad de la formalización de las ideas de “verdad” y “libertad”, la cuales adquieren forma a partir del intelecto humano (Lévi-Strauss, 1997, p. 355-357). Utilizando las descripciones dadas, que de por sí son poco definidas, Lévi-Strauss logra oponerse a aquella visión “separatista” entre los dos tipos de razones cuando afirma que la razón analítica se puede encontrar como un elemento integral *dentro* de la razón dialéctica, y que a partir de un primer reconocimiento de la singularidad de lo humano tal y como lo permite la razón dialéctica, el movimiento de la razón analítica nos lleva a encontrar: “...la condición requerida para que se atreva a emprender la resolución de lo humano en no-humano” (Lévi-Strauss, Ibid, p. 357).

La afirmación que Lévi-Strauss propone puede resultar algo oscura en un principio, pero pareciese apuntar a que cuando se aplica el lente de la razón analítica podemos discernir el surgimiento de las estructuras que han dado lugar un orden humano determinado: “...aceptamos el calificativo de estetas, por cuanto creemos que *el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo (...)* más allá de la diversidad empírica de las sociedades humanas, *el análisis etnográfico quiere llegar a invariables*, que, como muestra la presente obra, se sitúan a veces en los puntos más imprevistos ...” (Lévi-Strauss, Ibid, p. 357. *Énfasis mío*). Aquellas invariables, como se han visto anteriormente, corresponden a las *estructuras* de las cuales, se ha encargado Lévi-Strauss de visibilizar como catalizadoras de la reproducción social en sociedades no-occidentales, y que precisamente quedan invisibles al priorizar únicamente el subjetivismo, asunto del cual se ha encargado Sartre:

“Quien empieza por instalarse en las pretendidas evidencias del yo ya no sale de ahí. El conocimiento de los hombres les parece, a veces más fácil a quienes se dejan coger en la trampa de la identidad personal. Pero de esa manera se cierran las puertas del conocimiento del hombre (...) De hecho, Sartre queda cautivo de su *Cogito*: el de Descartes permitía el acceso a lo universal, pero a condición de ser psicológico e individual; al sociologizar el *Cogito*, Sartre cambia solamente de prisión” (Levi-Strauss, Ibid, p. 361)

Por lo tanto, Lévi-Strauss no critica el hecho de que exista y haya existido el concepto de un cogito individual humano, (un “Yo” trascendental”) que tiene una función de constituyente, receptor y transformador de una realidad externa, fundamento de un conocimiento de vocación universal. Al contrario, lo que se critica es la manera en que es utilizada la concepción de este “Yo” trascendental en Sartre, en tanto este quiere totalizar una visión últimamente psicologista que empieza y termina desde el individuo. A partir de esto, se nos remite a la crítica de la subjetividad sartreana en la sección anterior, en tanto que en la implementación de elementos humanistas en Sartre se observa la preponderancia de un subjetivismo cerrado, que no tiene en consideración la importancia de los factores externos que condicionan y terminan moldeando a la subjetividad humana (Lévi-Strauss, Ibid, p. 362).

A partir de la anterior observación que hace sobre Sartre, Lévi-Strauss explica con más detalle el por qué se da el intento de remediar esta situación subjetivista con la implementación del método estructuralista tomado de la lingüística, ya que: “...la lengua no estriba, ni en la razón analítica de los antiguos gramáticos, ni en la dialéctica constituida de la lingüística estructural, ni en la dialéctica constituyente de la *praxis individual enfrentada a lo práctico inerte*, puesto que las tres la suponen. La lingüística nos pone en presencia de un ser dialéctico y totalizante, pero exterior (o inferior) a la conciencia y a la voluntad...” (Levi-Strauss, Ibid, p. 365. *Énfasis mío*).

Lo que parece observar Lévi-Strauss sobre el objeto de la lengua tal y como es analizado a partir de los análisis de la lingüística, es el carácter que se presenta tanto universal como despersonalizado en la lengua, es decir, que la lengua es un campo en el que se desenvuelve

un agente humano (i.e. el agente humano aprende y hace uso de la lengua), pero que a su vez pareciese trascenderlo en tanto sus estructuras y reglas parecen en un principio ser obviadas por este mismo agente humano. Esta analogía de la lengua permite, de manera similar al antihumanismo teórico de Althusser, pensar estructuras en donde el individuo actúa de una forma no-dominante: bajo esta perspectiva el individuo actúa determinado por las estructuras que han permitido su individuación, pero en ningún momento puede el individuo lograr anteponerse a aquellas estructuras a partir de una pretendida libertad subjetivista e idealizada como en Sartre.

1.5 Jacques Derrida y el antihumanismo

En este esbozo general que se ha llevado a cabo en torno al tema del antihumanismo filosófico se han identificado hasta el momento dos variantes que son las del antihumanismo teórico marxista y la del antihumanismo estructuralista. ¿Cómo situar a Derrida en este panorama? ¿Qué clase de antihumanismo es el suyo? Para responder a esta pregunta conviene volver a la figura de Althusser. ¿Por qué? En su biografía sobre Jacques Derrida, Benoit Peeters recuerda la cercana relación que existía entre ambos filósofos, relación que no nos interesa únicamente como mero asunto anecdótico, sino por cierta cercanía que se plantea entre sus proyectos intelectuales. En efecto, en una carta que Derrida dirige a Althusser, citada por Peeters en la mencionada biografía (publicada en el ensayo *Marxismo y Humanismo*), se lee lo siguiente:

“Me siento tan cercano como uno posiblemente pudiese estar de aquel ‘*antihumanismo teórico*’ que has elaborado con tanta fuerza y rigor. Me doy cuenta plenamente de que esta es tu posición (...) Lo que dispones en la pp.116 et seq. demuestra claramente la forma en que Marx se distancia de un *cierto* humanismo, y de una *cierta* conjunción entre empirismo e idealismo, etc” (Peeters, 2013, p. 148).

A pesar de la existencia de una distancia política entre ambos autores, llama la atención la afinidad intelectual que Derrida sugiere tener él mismo con el antihumanismo teórico propuesto por Althusser, si bien manifiesta algunas reservas. Derrida participó del colectivo

filosófico y político conocido como *Cahiers Pour L'Analyse*, que fue un colectivo político y filosófico de la École Normale Supérieure (ENS) al que perteneció el grupo de investigación sobre *El Capital* de Marx dirigido por Louis Althusser en esta misma universidad, y en el que tomaron parte varios de sus estudiantes más cercanos: Étienne Balibar, Jacques Rancière, Jacques Alain Miller y Alain Badiou, entre otros (Hallway, 2013). El objetivo este colectivo era realizar un puente entre el antihumanismo teórico de Althusser con desarrollos recientes de la lógica, la matemática, la epistemología francesa, el estructuralismo y el psicoanálisis de Jacques Lacan. Las investigaciones producto de este proyecto fueron publicadas esporádicamente en una revista bajo el mismo nombre entre los años 1966-1969. Es en esta situación que Derrida aparece como colaborador directo en el cuarto ejemplar de *Cahiers* (publicado en 1966) con un artículo extenso titulado: *Nature, Culture, Ecriture (de Lévi-Strauss à Rousseau)* (Ibid). En el contexto de esta publicación de *Cahiers* Derrida señala divergencias con el antihumanismo estructuralista de Lévi-Strauss, en tanto hace una crítica del aparato crítico de este último y a la aparente objetividad o científicidad que pretende el método estructuralista al ser integrado a la etnografía (Derrida, 2012, p. 133-180). Pero Althusser tampoco quedará exento de una crítica.

En el fragmento citado de la carta a Althusser se produce una objeción principal en torno a la utilización de la ideología como categoría conceptual crítica, categoría que Derrida considera peligrosamente arraigada aún en el campo de la *metafísica*: "...la misma noción de la ideología me perturba, por razones filosóficas que son, como ya conoces, lejos de ser 'reaccionarias'. De hecho, es todo lo contrario. La noción me impacta como una que está aún aprisionada por una metafísica y por un cierto 'idealismo invertido' que tú conoces más que nadie en el mundo" (Peeters, 2013, p. 148).

¿A qué se refiere con esto? ¿A qué se refiere exactamente Derrida con que el término de "ideología" en la que, según decía arriba, se encuentra Althusser, aún "aprisionado por una metafísica" y por una especie de "idealismo invertido"? ¿No se afilia plenamente al antihumanismo teórico elaborado por Althusser debido a ese "aprisionamiento metafísico" implícito? ¿Qué clase de diferencias y alianzas habría entonces con este antihumanismo

teórico? ¿Hacia dónde nos quiere llevar Derrida con su crítica del humanismo subjetivista? ¿Qué tipo de antihumanismo es el que suscribe Derrida? La afirmación de que existe cierta cercanía y a la vez una tensión entre Derrida y Althusser a propósito del antihumanismo que suscriben ambos, nos da el pretexto para acercarnos mejor a la posición crítica de Derrida respecto al humanismo, y ver a partir de esta posición, qué distancia lo separa del antihumanismo teórico marxista y/o con el antihumanismo estructuralista. Por lo que hemos visto anteriormente, podemos llegar a la conclusión inicial de que la afiliación al antihumanismo teórico mencionada no es completa o sin reservas en razón de un tinte metafísico que Derrida sospecha en éste. La carta dirigida a Althusser nos sirve, en efecto, como un punto de partida para nuestra reflexión sobre Derrida, ya que esta misiva podría considerarse como una pista que nos permita abrirnos paso hacia el sentido específico que adquiere el antihumanismo en Derrida.

Capítulo 2

Deconstrucción de la metafísica: Deconstrucción del humanismo

2.1 Introducción

El objetivo del presente capítulo consiste en esclarecer el sentido del antihumanismo que ha sido asociado al pensamiento de Jacques Derrida, a partir de la revisión de algunos puntos claves en su obra temprana que han llevado a caracterizar su pensamiento con este término. Esto permitirá ver mejor la razón de la distancia que, como señalábamos en el capítulo anterior, él sugiere entre su antihumanismo y el que profesaban algunos de sus contemporáneos, en particular Louis Althusser, de quien, como veíamos, Derrida se dijo al mismo tiempo cercano y lejano en su manera de reivindicar una postura antihumanista.

El logro de este objetivo se apoyará principalmente en un análisis en torno al ensayo *La Estructura, el Signo y el Juego en las Ciencias Humanas* (1966), en donde Derrida, al adelantar su importante crítica al estructuralismo – que permitió ver en este texto el momento inaugural del llamado postestructuralismo–, resalta la afinidad que su filosofía tiene con una serie de antecesores filosóficos que han recibido el mismo apelativo de “antihumanistas”. Así pues, en este capítulo se buscará explicar en qué consiste el concepto de la ‘metafísica de la presencia’ al que se refiere en el mencionado ensayo, y por qué la crítica que Derrida formula al respecto resulta crucial para establecer el tipo de antihumanismo que él mismo parece profesar.

Ahora bien, puesto que la tesis sobre la metafísica de la presencia es inicialmente desarrollada por el filósofo Martin Heidegger, y retomada de manera particular por Derrida. Es por esta razón que dentro del desarrollo de este capítulo será necesario traer a colación, y de manera sucinta, la crítica a la metafísica que Heidegger elabora, para así poder explicar la particularidad del proyecto filosófico de Derrida.

2.2 Contra el estructuralismo: desenmascarar el carácter metafísico de la estructura

En líneas generales, el argumento que se encuentra en el ensayo *La Estructura, el Signo y el Juego en las Ciencias Humanas* (1966) consiste en una valoración crítica por parte de Derrida del acontecimiento teórico que en ese momento había significado la irrupción del movimiento estructuralista en el campo de las ciencias humanas (p. 383-384); una crítica que está dirigida hacia las limitaciones teóricas observadas por Derrida en la corriente mencionada. De hecho, la limitación principal que el filósofo francés pone en evidencia se esconde en el propio concepto de *estructura* al que apela el estructuralismo.(Derrida, Ibid).

“...toda la historia del concepto de estructura (...) debe pensarse como una serie de sustituciones de centro a centro, un encadenamiento de determinaciones del centro. El centro recibe, sucesivamente y de una manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de esas metáforas y de esas metonimias” (p. 384-385).

Para Derrida, el concepto de estructura del estructuralismo (el cual, recordemos, proviene de la lingüística estructural de Saussure, quien la definió como *sistema de signos*, que no es, para el lingüista suizo, sino el sistema de las diferencias entre ellos) depende necesariamente de su organización con referencia a un centro que desde fuera de la estructura misma la organiza como un todo cerrado (p. 383-385). ¿A qué se refiere Derrida? Aunque la crítica puede parecer algo opaca o imprecisa, en la anterior cita él señala el punto con cierta claridad: al hablar del “centro” de la estructura, el concepto de estructura se revela siendo parte de la *historia de la metafísica occidental* que para Derrida deberá ser puesta bajo escrutinio..

¿Qué significa entonces para Derrida la metafísica? ¿Por qué es necesario ponerla bajo examen? Y, ¿por qué el estructuralismo hace parte de ella? Siguiendo la línea del argumento expuesto, se dice allí que la metafísica en:

“...su forma matriz sería —y se me perdonará aquí que sea tan poco demostrativo y tan elíptico, pero es para llegar más rápidamente a mi tema principal— *la determinación del ser como presencia en todos los sentidos de esa palabra. Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia* (eidos, arché, telos, energeia, ousía [esencia, existencia, sustancia, sujeto], aletheia, trascendentalidad, consciencia, *Dios, hombre*, etc.).” (p. 385. Énfasis mío).

En la anterior cita se observa que Derrida se refiere a la *metafísica* como una forma de pensamiento matricial de la que han emanado los principales conceptos que han desfilado por la historia de la filosofía occidental. Esta matriz, en efecto, ha producido diversos conceptos fundamentales, todos los cuales pueden ser leídos, según el autor, como siendo variaciones de la misma idea de “centro”. Más exactamente, lo que quiere decir es que son todas formas de decir el *ser como presencia*. Fundamento, origen, esencia, sustancia, hombre, trascendentalidad, etc., son así distintas maneras de decir una y otra vez lo mismo: el ser es presencia.

A partir de lo anterior, Derrida observa que en la propuesta del estructuralismo se mantiene vivo este modo de pensamiento, esto es, el estructuralismo todavía es metafísica. La organización de la estructura de signos a partir de un centro que la gobierna, centro que es el *significado trascendental*, muestra que la estructura es otra metonimia en la larga serie de centros :

“...*la estructuralidad de la estructura ha tenido que empezar a ser pensada, es decir, repetida* (...) desde ese momento ha tenido que pensarse la ley que regía de alguna manera el deseo del centro en la constitución de la estructura, y el proceso de la significación que disponía sus desplazamientos y sus sustituciones bajo esta ley de la presencia central (...)

Lo que hace de una estructura de signos tal estructura, es decir, lo que constituye su *estructuralidad*, descansa en postular que *desde fuera* del sistema de signos y, por lo tanto, más allá de las relaciones diferenciales y dinámicas que estos sostienen inmanentes al sistema, hay un significado trascendente que las organiza y pone término a tales diferencias.

Derrida, sin embargo, pone en duda que haya tal centro, y cuestiona que éste pueda pensarse en la forma de un *ente-presente*. En vez de un lugar fijo, el centro no es para él sino *una función*, una especie de no-lugar en el que se detienen las sustituciones de signos que, de lo contrario, tenderían a multiplicarse hasta el infinito.

Este es entonces el momento en que, *en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso —a condición de entenderse acerca de esta palabra—, es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias*. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación.” (Derrida, p. 385. Énfasis mío).

El fragmento anterior explica que el estructuralismo conserva la forma de pensar por la cual la idea del centro apunta a un fundamento u origen, a un supuesto ser presente e invariante, el cual se presenta como punto de anclaje trascendente de la construcción de un sistema o estructura de signos determinada: las relaciones diferenciales entre los signos (escritos) se conciben como dirigidas hacia la representación de un ente presente, un centro, que es lo significado por ellos. Al negar este centro, como hace Derrida, no es que desaparezca del todo, sino que pasa ahora a cumplir una función abierta de no-lugar que, como tal, permite un juego de sustitución libre entre significados, es decir, las estructuras y procesos que le dan forma al lenguaje no dependen de su remisión y resolución última en un origen o fundamento dado. Contra lo que afirma el estructuralismo, para Derrida no hay nada fuera de las diferencias entre los signos que las resuelva en un significado definitivo y clausurado. En otras palabras “no hay un afuera del texto” (*hors-Texte*).

Desde luego, no es Derrida el primero en hacer una crítica a la metafísica. Lo preceden en ese empeño otros pensadores particularmente influyentes en su trabajo: Nietzsche, Freud y Heidegger

“...sin duda habría que citar la crítica nietzscheana de la metafísica, de los conceptos de ser y de verdad, *que vienen a ser sustituidos por los conceptos de juego, de interpretación y de signo (de signo sin verdad presente)*; la crítica

freudiana de la presencia a sí, es decir, de la consciencia, del sujeto, de la identidad consigo, de la proximidad o de la propiedad de sí; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, *de la determinación del ser como presencia*” (Derrida, p. 386. Enfasis mío).

Ahora bien, es preciso enfatizar que Derrida utiliza la expresión “metafísica de la presencia” trayéndola del trabajo de Martin Heidegger. Así pues, parece necesario realizar un breve rodeo por el pensamiento del filósofo alemán para así poder entender con claridad a que se refiere con esta tesis.

2.3 La destrucción de la metafísica de la presencia

Como es bien sabido, el propósito de Heidegger en *Ser y Tiempo* (1927), su obra capital, es *la destrucción de la metafísica*⁶. Con ello se refiere a poner de nuevo en movimiento y remover la supuesta solidez o transparencia que se cree ganada en la comprensión del Ser. Elabora una vez más la pregunta por su sentido, dirigida hacia la determinación del significado de aquel concepto. Esto supone hacer una indagación acerca de la comprensión de tal concepto en la misma historia de la metafísica occidental. Heidegger lleva a cabo tal indagación para así develar que la noción del Ser, que aparecía de manera inmediata o evidente en nuestro uso cotidiano, en realidad, como menciona en el siguiente fragmento, recibe un uso ‘desvirtuado’. Es decir, se revela como engañoso en tanto la transparencia de este concepto, al ser puesta bajo escrutinio, se disuelve inmediatamente. Muestra entonces que aquel concepto que se creía obvio, aparece ahora opaco e ‘inasible’

“Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción (*), hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas. Esta demostración del origen de los conceptos ontológicos fundamentales, en cuanto investigación y exhibición de su "certificado de nacimiento", no tiene nada que ver

⁶ Ver: Heidegger, ‘Ser y Tiempo’ (1997).

con una mala relativización de puntos de vista ontológicos. Asimismo, la destrucción tampoco tiene el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus límites, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquél.” (Heidegger, 1997, p. 46)

La destrucción de la metafísica es, pues, contrario a lo que el término “destrucción” sugiere, no un ejercicio de demolición de la tradición, sino más bien la reconstrucción de la forma como el Ser ha quedado impensado en la filosofía occidental. Ciertamente, Heidegger deja al descubierto lo que en dicha historia no fue consciente, a saber: que desde la antigüedad, desde el nacimiento mismo de la filosofía occidental, el Ser fue pensado como *ente*, es decir, fue pensado como presencia o *ousia*. Lo pensado, sentencia Heidegger, ha sido desde entonces el ente y no el Ser en cuanto tal. *La presencia* como determinación última del Ser deja paradójicamente por fuera al Ser mismo. La destrucción de la metafísica querrá entonces pensar este olvido de forma que hacerlo implica superar la metafísica.

Así pues, Derrida sigue de cerca a Heidegger en el proyecto de destruir o desmontar la metafísica de la presencia. El estrecho parentesco entre sus proyectos se advierte incluso en el término con el que Derrida bautiza su propia filosofía: *deconstrucción*. En su crítica al estructuralismo, entonces, Derrida hará valer este mismo propósito señalando, como hemos visto, que la noción de estructura propia del estructuralismo solo gana su inteligibilidad a partir de la afirmación de un significado trascendental que cumpliendo la función de centro o, ya sabemos, de presencia, trasciende el juego dinámico de diferencias entre los signos, y niega el incesante movimiento entre ellos poniéndole término desde fuera. Es lo que lleva a Derrida a distinguir dos maneras de interpretar la interpretación del juego de signos: una que renuncia al centro de la estructura y, por ende, a la idea misma de estructura, otra que, en cambio, se aferra a él:

“Hay, pues, dos interpretaciones de la interpretación, de la estructura, del signo y del juego. Una pretende descifrar, sueña con descifrar una verdad o un origen que se sustraiga al juego y al orden del signo, y que vive como un exilio la necesidad de la interpretación. La otra, que no está ya vuelta hacia el origen, afirma el juego e

intenta pasar más allá del hombre y del humanismo, dado que el nombre de hombre es el nombre de este ser que, a través de la historia de la metafísica o de la onto-teología, es decir, el conjunto de su historia, ha soñado con la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el final del juego” (p. 401. *Subrayado mío*)

Lo interesante es que, según anota Derrida en estas líneas, a la primera interpretación de la interpretación, que podemos fácilmente calificar de metafísica por las razones expuestas antes, le corresponde también el calificativo de humanista. Con lo cual, la segunda interpretación, reivindicada por el mismo Derrida como su propia forma de entender la interpretación, al definirse como opuesta admite el calificativo de no humanista, incluso, podríamos pensar, de antihumanista. ¿Cuál es entonces la relación entre metafísica de la presencia y humanismo? ¿Entre deconstrucción y antihumanismo? De nuevo conviene pasar por Heidegger para ahondar en este vínculo.

2.4 La metafísica de la presencia es un humanismo

En la *Carta sobre el Humanismo* (1947), Heidegger da respuesta a una pregunta formulada por el filósofo francés Jean Beaufret sobre la significación del humanismo:

“Usted pregunta: ‘¿comment redonner un sens au mot «Humanisme»?’ Esta pregunta nace de la intención de seguir manteniendo la palabra «humanismo». Pero yo me pregunto si es necesario. ¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos esos títulos?” (Heidegger, p. 15, 2000).

El hecho de que Heidegger postule como problemática la necesidad de conservar la palabra de “humanismo” tiene que ver, como veremos, con que para el filósofo alemán éste es inseparable de la metafísica. Por lo tanto, la destrucción de la metafísica de la que ya hablaba en *Ser y Tiempo* irá de la mano aquí con la destrucción también del humanismo.

“Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte el mismo en el fundamento de tal metafísica. *Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica.* Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y

propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista». *En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no solo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico*” (Heidegger, *Ibid*, p. 24. Énfasis mío).

En el fragmento anterior, Heidegger afirma que todo humanismo parte de afirmar una cierta *esencia* del hombre. Al proceder de esta forma, dice, todo humanismo presupone ya una forma de pensar que es metafísica. ¿Por qué? Como vimos atrás, la metafísica, según Heidegger, concibe al Ser como ente, como presencia o, lo que es lo mismo, como *ousia* (término que es traducido por sustancia o esencia) y, por ende, según el filósofo alemán, la metafísica no piensa la diferencia radical entre Ser en cuanto tal y el ente (la llamada por él “diferencia ontológica”). Así pues, pensar al hombre como un ente que, en cuanto que ente, se supone dotado de una esencia propia que corresponde al humanismo identificar y exaltar, viene a ser para Heidegger la expresión directa de un modo de pensar que ha eludido la pregunta por el Ser en cuanto tal, al haberle dado, sin estar del todo consciente de ello, una respuesta previa que se mantiene tácita, según la cual el Ser es ente. Al proceder de esta forma, lo que Heidegger reprocha a fin de cuentas al humanismo, bajo cualquiera de sus diversas formas históricas, es que no piensa al hombre como existente, esto es, no lo piensa, tal como planteó en *Ser y Tiempo*, como Dasein: un ser cuyo modo de ser es la apertura, estar *en relación* con el Ser. Y el humanismo no lo hace, precisamente, porque ya está comprometido con una interpretación metafísica del Ser como ente. Las siguientes líneas lo expresan claramente:

“La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo. Por tanto, tampoco pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. *Pero no se trata sólo de que la metafísica no haya planteado nunca hasta ahora esa pregunta, sino de que dicha pregunta es inaccesible para la metafísica en cuanto metafísica. El ser todavía está aguardando el momento en que el mismo llegue a ser digno de ser pensado por el hombre*” (Heidegger, *Ibid*, p. 25. Énfasis mío).

Por lo tanto, si para Heidegger el término “humanismo” no debe ser objeto de una urgente restitución, como Beaufret sugiere, es porque viene de la mano con el olvido de la pregunta

por el Ser en cuanto tal y, por la misma vía, supone el olvido del ser humano como *Dasein* o *Eks-istente*; es decir, el humanismo no piensa al ser humano como ser que es él mismo apertura hacia el Ser y, por consiguiente, no simplemente un ente más. Ningún humanismo conocido, afirma Heidegger, ha pensado al ser humano como otra cosa que no sea un ente dotado de una esencia, por lo que no lo ha pensado en su verdadera *dignidad*, la cual proviene precisamente de no ser ente, más aún, de su capacidad para pensar el Ser:

“El primer humanismo, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces hasta la actualidad presuponen y dan por sobreentendida la «esencia» más universal del ser humano. El hombre se entiende como *animal rationale*. Esta determinación no es solo la traducción latina del griego (...) sino una interpretación metafísica. En efecto, esta determinación esencial del ser humano no es falsa, pero sí está condicionada por la metafísica. Pero es su origen esencial y no solo sus límites lo que se ha considerado digno de ser puesto en cuestión en Ser y tiempo. Aquello que es digno de ser cuestionado no es en absoluto arrojado a la voracidad de un escepticismo vacío, sino que es confiado al pensar como eso que es propiamente suyo y tiene que pensar” (Heidegger, *Ibid*, p. 24-25).

En otras palabras, este cuestionamiento profundo al humanismo, que ha valido a Heidegger también el calificativo de antihumanista, necesariamente se enmarca en la crítica radical que hace a *la metafísica*, más exactamente a la metafísica de la presencia. Con esto se podría afirmar que Heidegger permite el develamiento de una forma de pensamiento que subyace al humanismo y que, todavía más, llama a superarlo bajo una forma de antihumanismo.

2.5 El antihumanismo de Derrida

En un ensayo escrito como respuesta a la *Carta sobre el Humanismo* bajo el título *Los Fines del Hombre* (1968), Derrida reitera el antihumanismo que aparece en la filosofía de Heidegger. Esto en contraste con una cierta interpretación humanista (Derrida, 1994, p. 151) que en el contexto de la filosofía francesa de la posguerra se hace evidente en el trabajo de algunos de los seguidores de Heidegger:

“Y sin embargo, a pesar de esta neutralización pretendida de las presuposiciones metafísicas, *es preciso reconocer que la unidad del hombre no es interrogada en sí misma*. No sólo *el existencialismo es un humanismo*, sino que el suelo y el horizonte de lo que Sartre llama su ‘ontología fenomenológica’ (...) siguen siendo la unidad de la realidad humana. En tanto describe las estructuras de la realidad-humana, la ontología fenomenológica es una antropología filosófica (...)” (Derrida, *Ibid*, p. 152. Énfasis mío).

Derrida se refiere aquí, por ejemplo, a la interpretación existencialista que Sartre arma a partir de la filosofía de Heidegger, que por no hacer una aproximación crítica a la fenomenología, pasa completamente por alto, según Derrida, la necesidad de someter a un mayor examen la historia del concepto del humanismo y la significación del concepto de “realidad humana” (traducción inicial al francés del término *Dasein* o *ser-ahí* de Heidegger, la cual fue luego fuertemente criticada por su inexactitud y dejos metafísicos) Lo que resulta grave para Derrida de esta interpretación humanista de la filosofía de Heidegger es que esta se extiende incluso al pensamiento de otros pensadores que, como señalamos en el capítulo anterior, habían sido categorizados, sin embargo, como antihumanistas⁷:

“Aunque el tema de la historia esté muy presente en el discurso de esta época, se practica poco la historia de los conceptos; y, por ejemplo, la historia del concepto del hombre no es interrogada nunca. Todo ocurre como si el signo ‘hombre’ no tuviera ningún origen, ningún límite histórico, cultural, lingüístico. Ni siquiera límite metafísico (...) el humanismo o el antropologismo era en esta época una especie de suelo común de los existencialismos, cristianos, o ateos, de la filosofía, espiritualista o no, de los valores, de los personalismos de derecha o de izquierda, del marxismo de estilo clásico (...) el antropologismo era el lugar común, desapercibido e incontestado, del marxismo (...) Desde luego, lo que aquí destaco, son los rasgos dominantes de un periodo. Este periodo no se agota en estos rasgos dominantes. Y no se puede decir de manera absolutamente rigurosa que haya comenzado después de la guerra; todavía menos que hoy este cumplido” (Derrida, *Ibid*, p. 153).

En la cita anterior observamos que Derrida atribuye esas lecturas humanistas a un cierto aire de la época, que seguramente bajo el trauma de la guerra aspiraba a revitalizar un discurso humanista capaz de hacer frente a la barbarie. El filósofo francés resalta

⁷ Como es el caso de Marx (Derrida, *Ibid*, p. 153) y la interpretación antihumanista que Louis Althusser hace sobre este último.

nuevamente la crítica que Heidegger pone en marcha sobre el concepto del humanismo, y que esta es además una crítica que desafortunadamente se ve ignorada por ciertos filósofos de la posguerra que se han dedicado a desarrollar de manera implícita una interpretación humanista de ciertos autores que definitivamente no pueden ser definidos como tales humanistas sin más.

Derrida se mantiene firme en su objeción a tal interpretación:

“...Heidegger recordaba, en su *Carta sobre el Humanismo*, a quien todavía no había podido saberlo, a quien no había podido ni siquiera tener en cuenta desde los primeros párrafos de *Sein und Zeit*, que la antropología y el humanismo no eran el medio de su pensamiento y el horizonte de sus preguntas. *Contra el humanismo se dirige incluso la ‘destrucción’ de la metafísica o de la ontología clásica*. Después de la ola humanista y antropologista que ha recubierto la filosofía francesa: ¿se habría podido creer entonces que el reflujo antihumanista y anti-antropologista que siguió, y en el que estamos nosotros, iba a redescubrir la herencia de los pensamientos que así habían sido desfigurados o más bien aquellos en los que se había reconocido demasiado deprisa la figura del hombre? ¿No se iba a operar una vuelta a Hegel, a Husserl, a Heidegger? ¿No íbamos a emprender una lectura más rigurosa de sus textos y a arrancar su interpretación a los esquemas humanistas y antropologistas?” (Derrida, *Ibid*, p. 155).

Esta cita resulta clave por varias razones. La primera es que Derrida considera insostenible cualquier lectura de Heidegger que insista en mantener el carácter humanista en su filosofía. La segunda razón es la mención particular que hace de un “reflujo antihumanista” que sucede a la filosofía francesa de la posguerra obsesionada con el humanismo, reflujo en el cual el mismo Derrida parece incluirse. La tercera razón es que sugiere necesario rescatar no solamente a Heidegger, sino también a Hegel y a Husserl, de ese tipo de lecturas humanistas. Para Derrida, la distorsión humanista que se ha llevado a cabo en las lecturas dominantes sobre estos tres autores ha eliminado cualquier posibilidad de hacer una re-evaluación antihumanista que ve urgente:

“La crítica del humanismo y del antropologismo, que es uno de los motivos dominantes y conductores del pensamiento francés actual, lejos de buscar sus fuentes o sus fiadores en la crítica hegeliana, husserliana o heideggeriana del mismo

humanismo o del mismo antropologismo, parece al contrario, por un gesto a veces más implícito que sistemáticamente articulado, amalgamar a Hegel, Husserl y –de forma difusa y ambigua- Heidegger, con la vieja metafísica humanista (...) de hecho, los que denuncian el humanismo al mismo tiempo que la metafísica se han quedado en esta primera lectura de Hegel, Husserl y Heidegger (...) lo cual hace pensar que, en ciertos aspectos y al menos en esta medida, se han quedado en la misma orilla” (Derrida, *Ibid*, p. 155-156).

Efectivamente, Derrida sugiere que también en el pensamiento de Hegel y de Husserl existe una cercanía con el antihumanismo que, sin embargo, ha sido obliterada, pero que él, por su parte, está intentando defender, especialmente en Heidegger, en contra de la lectura de Sartre y de otros filósofos más del mismo periodo posterior a la segunda guerra (Derrida, *Ibid*, p. 156-160). En lo que compete al desarrollo de esta sección mantendremos la atención puesta en la relación que vincula a Derrida específicamente con el antihumanismo de Heidegger.

Al igual que sostiene este último en la *Carta sobre el Humanismo*, para Derrida existe una correlación entre pensar el Ser como presencia y pensar al hombre como un ente preeminente, tal como afirma el humanismo. Así lo habíamos advertido ya en el pasaje citado atrás de *La estructura, el signo y el juego*, donde Derrida afirma que “el nombre de hombre es el nombre de este ser que, a través de la historia de la metafísica o de la onto-teología, es decir, el conjunto de su historia, ha soñado con la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el final del juego” (p. 401). La idea elevada del ente llamado “hombre” de la que el humanismo se ha hecho portavoz, descansa entonces en la afirmación de una especial y única relación que el hombre tendría con el Ser como presencia. Ciertamente, definir al ser como presencia implica definir, de forma concomitante, al hombre como aquel ser que se re-presenta-se esta presencia, es decir, *el ente que piensa el ente*. Ser como presencia y hombre, en efecto, son términos indisociables, de manera que sacudir o desmontar el pensamiento metafísico, tal como pretenden ambos filósofos, esto es, des(cons)truir la metafísica, implica *a fortiori* afirmar el “fin del hombre”.

Hay un claro tono nietzscheano en las líneas citadas, allí donde Derrida pone de relieve la inseguridad, el vértigo, la inestabilidad que se producen al declarar la muerte del centro, de la presencia, del fundamento, de la verdad, en últimas, al declarar la “muerte de Dios”, como sabemos que hace Nietzsche, muerte por la cual el hombre mismo pierde su identidad, su rostro conocido. El punto decisivo para Derrida está en cómo se reacciona ante esta pérdida. ¿Se sucumbe a la nostalgia (Nietzsche lo llamaría un nihilismo pasivo), o se declara que la pretendida pérdida es en realidad una liberación que hay que celebrar (Nietzsche lo llamaría nihilismo activo)? ¿Se mantiene la idea de hombre y con ella la del humanismo, o se declara su fin y se afirma un *más allá* del humanismo, un cierto antihumanismo liberador? Esta segunda vía es la que Derrida emprende. En “Los fines del Hombre” leemos:

“Lo que se sacude quizá hoy, ¿no es esta seguridad de lo próximo, esta co-pertenencia y esta co-propiedad del nombre del hombre y del nombre del ser, tal como habita y se habita en la lengua de Occidente (...) esta sacudida –que no puede venir sino de un cierto afuera- estaba ya exigida en la estructura misma que solicita. Su margen estaba en su propio cuerpo marcada. En el pensamiento y la lengua el ser, el fin del hombre ha estado prescrito desde siempre, y esta prescripción no ha hecho nunca más que modular el equívoco del fin, en el juego del telos y de la muerte. En la lectura de este juego, se puede entender en todos sus sentidos el siguiente desencadenamiento: el fin del hombre es el pensamiento del ser, el hombre es el fin del pensamiento del ser, el fin del hombre es el fin del pensamiento del ser.” (Derrida, Ibid p. 171).

¿Qué sacude el pensamiento del Ser como presencia? ¿Qué obliga a declarar el fin del hombre? Derrida habla aquí del golpe que viene de un ‘cierto afuera’ del Ser. La destrucción de la ontoteología o de la metafísica, que plantea Heidegger, o la deconstrucción de la metafísica de la presencia, como la plantea Derrida, no ocurre contraponiéndole desde fuera un pensamiento otro, distinto, sino más bien dando juego a lo que en la metafísica misma ya está presente aunque haya quedado reprimido, olvidado, impensado. Desde este “cierto afuera” que en realidad está “dentro” de la metafísica, pero negado por ella, es de donde proviene el golpe demoledor. El fin del hombre y del humanismo ocurre entonces cuando se expone la idea metafísica de hombre a lo que en esa misma idea ha quedado silenciado: lo otro del hombre negado en el Hombre.

El trabajo deconstructivo es entonces inmanente a la metafísica, es decir, utiliza los “instrumentos disponibles en casa” dentro de la estructura de pensamiento que ha producido los conceptos de ser como presencia y de hombre para su desmantelamiento. Este afuera se refiere entonces a diferencias, discontinuidades y quiebres que operan al interior de la misma tradición metafísica, y que desestabilizan pero al tiempo mantienen en pie esa misma tradición. Esto quiere decir que una ruptura con la metafísica de la presencia y con el humanismo implica examinar desde dentro lo que dejan por fuera.

En “La Estructura, el Signo y el Juego en las Ciencias Humanas” se menciona aquel trabajo de desmonte inmanente que arrastrará consigo la tradición metafísica, la que no debe ser descartada sin más, sino, al contrario, enfrentada, de forma indirecta:

“Ahora bien, todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: no tiene ningún sentido prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquella querría cuestionar” (Derrida, 1989, p. 386).

Como bien resalta este fragmento, y en relación con lo analizado en la sección anterior, para llevar a cabo un proceso de deconstrucción no es necesario instaurar una discontinuidad radical con los conceptos que pertenecen a la tradición de la metafísica, sino, más bien, revelar una discontinuidad o inestabilidad interna a estos. Así pues, vimos como en su crítica al estructuralismo, Derrida se ataca al concepto de signo:

“Por tomar un ejemplo entre tantos otros: es con el concepto de signo como se hace estremecer la metafísica de la presencia (...)El concepto de signo sólo ha podido vivir de esa oposición [entre sensible e inteligible] y de su sistema. Pero no podemos deshacernos del concepto de signo, no podemos renunciar a esta complicidad metafísica sin renunciar al mismo tiempo al trabajo crítico que dirigimos contra ella, sin correr el riesgo de borrar la diferencia dentro de la identidad consigo mismo de un

significado que reduce en sí su significante o, lo que es lo mismo, expulsando a éste simplemente fuera de sí” (Derrida, Ibid, p. 386-387).

Lo que Derrida pretende demostrar aquí es que el concepto de signo, tal como lo entiende el estructuralismo, a saber: distinguiendo en él, por un lado, una cara sensible y, por otro, una cara inteligible (el significante escrito u oral *versus* el significado), en realidad, el signo es impensable a menos que se abandone esa distinción; por lo tanto el signo no es el signo que pretende ser. Veamos.

Aunque un estructuralista como Lévi-Strauss intente borrar radicalmente la relación existente entre lo sensible y lo inteligible usando el concepto lingüístico de lo que se conoce como signo, no habría que desconocer que aquel concepto necesariamente depende de una oposición fundamental para así lograr su definición. Tal y como Ferdinand de Saussure observa sobre la formulación de este concepto en su ‘Curso de Lingüística General’ (1916):

“Lo que el signo lingüístico no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica (...) *Estos dos elementos están íntimamente unidos y se reclaman recíprocamente* (...) Esta definición plantea una importante cuestión de terminología. Llamamos signo a la combinación del concepto y de la imagen acústica (...) Y proponemos conservar la palabra signo para designar el conjunto, y reemplazar concepto e imagen acústica respectivamente con significado y significante; estos dos últimos términos tienen la ventaja de señalar la oposición que los separa, sea entre ellos dos, sea del total de que forman parte (...) El signo lingüístico así definido posee dos caracteres primordiales. Al enunciarlos vamos a proponer los principios mismos de todo estudio de este orden” (Saussure, 1945, p. 91-93. Énfasis mío).

Sin embargo, ¿es posible trazar esa distinción entre significante y significado de la manera nítida como Saussure y el estructuralismo pretenden? Derrida muestra que, en realidad, el pretendido significado es siempre un momento al interior del juego de diferencias entre significantes que, en cuanto juego, es decir, es cuanto puro movimiento, no puede encontrar un término inmóvil, so pena de negar el juego mismo entre los significantes. La distinción entre *significante* y *significado* se vuelve así insostenible y, con ello, es el concepto de

signo el que explota por los aires. Para ponerlo en términos más directos, la cara inteligible del signo que es su significado, no es sino un momento de su *única* cara: la sensible. Con este ejemplo de cómo se deconstruye la idea de signo, dejando al descubierto lo que lo interrumpe desde dentro, Derrida ilustra la utilización de conceptos y términos ya existentes para poder realizar el antes mencionado ‘cambio de terreno’ que opera la deconstrucción.

En lo que respecta a la metafísica de la presencia, puede decirse que Derrida le opone siempre el juego de las diferencias que se resisten a ser conservadas y superadas en una presencia:

“El juego es el rompimiento de la presencia. La presencia de un elemento es siempre una referencia significativa y sustitutiva inscrita en un sistema de diferencias y el movimiento de una cadena. El juego es siempre juego de ausencia y de presencia, pero si se lo quiere pensar radicalmente, hay que pensarlo antes de la alternativa de la presencia y de la ausencia; hay que pensar el ser como presencia o ausencia a partir de la posibilidad del juego, y no a la inversa” (Derrida, Ibid, p. 400).

De suerte que lo que Derrida hace notar es que el pensamiento estructuralista de alguien como Lévi-Strauss, así como el pensamiento metafísico en general, son alérgicos al juego libre de la escritura, al juego de diferencias que no se dejan apresar en una presencia que solo se puede afirmar negando aquellas. La deconstrucción consiste entonces en poner de nuevo en movimiento estas diferencias constreñidas y poner a tambalear el pensamiento de la presencia, de la identidad.

Por lo tanto, podemos decir que lo que busca la deconstrucción es la desedimentación, fluidificación o puesta en movimiento de lo que se presume como dotado de una identidad acabada, de lo que se piensa como presencia pero que de hecho alberga dentro de sí una diferencia irreductible. Con la introducción de una contingencia positiva que parte de términos y conceptos que inicialmente aparecen como necesarios, produce un juego de indeterminación que, como se ha afirmado anteriormente, no depende de una irrupción de carácter externo sino de una fractura o tensión al interior de los términos ya existentes..

Es con esto en mente que se puede afirmar que la deconstrucción de la metafísica de la presencia necesariamente implica afirmar el lenguaje como un juego abierto que no busca devolver un significado primordial u originario a los términos que se han puesto bajo cuestionamiento, sino al contrario, un juego que permite una serie de transformaciones y desplazamientos de carácter constante. Y como se ha señalado, la deconstrucción de la metafísica de la presencia implica desestabilizar la significación de conceptos como “presencia” y su contracara, “hombre” y “humanismo”. Derrida suscribe la intención antihumanista de ir más allá de aquel fundamento tranquilizador que desea una presencia plena o aparentemente sólida que silencie las diferencias.

2.6 Coda: El antihumanismo de Althusser, ¿un antihumanismo metafísico?

Hasta el momento se ha confirmado la relación directa entre una crítica a la metafísica de la presencia y el antihumanismo que profesa Jacques Derrida. Esto nos permite realizar un breve retorno sobre la pregunta en torno a cuáles son las diferencias existentes entre el antihumanismo de Althusser y el de Derrida. Para ello habría que recordar que Althusser hace una lectura antihumanista de Marx. Este autor francés considera que el humanismo es una especie de ideología, es decir, un término que se ha abstraído fuera de una posibilidad de acceso real a partir de su propio desconocimiento:

“Marx no pensó jamás que una ideología podía ser disipada por su conocimiento: ya que el conocimiento de esta ideología siendo el conocimiento de sus condiciones de posibilidad, de su estructura, de su lógica específica y de su papel práctico, en el seno de una sociedad dada es, al mismo tiempo, el conocimiento de las condiciones de su necesidad. El antihumanismo teórico de Marx no suprime, por lo tanto, de ninguna manera, la existencia histórica del humanismo. Antes, como después de Marx, se hallan en el mundo real algunas filosofías del hombre y, actualmente, algunos de los mismos marxistas se sienten tentados a desarrollar los temas de un nuevo humanismo teórico. Más aún, el antihumanismo teórico de Marx reconoce la necesidad del humanismo como ideología, poniéndola en relación con sus condiciones de existencia, una necesidad del humanismo como ideología, una necesidad bajo condiciones. El reconocimiento de esta necesidad no es puramente especulativo. Sólo basándose en ella puede fundar el marxismo una política concerniente a las formas

ideológicas existentes, cualesquiera que sean: religión, moral, arte, filosofía, derecho y en primerísimo lugar el humanismo.” (Althusser, 1967, p. 191)

El antihumanismo teórico de Marx que Althusser suscribe, se refiere, según se alcanza a observar en estas líneas, a que se hace del estudio de las estructuras materiales y económicas - o infraestructura - el principio metodológico a partir del cual se explica el discurrir de la historia y, en últimas, el sentido de las acciones humanas. Este antihumanismo, sin embargo, por más que desplaza al hombre como centro de sentido de la historia y, en cierto modo, lo vuelve espectador del curso que esta sigue en lugar de agente de la misma, por otro lado parece reconocer en el humanismo como ideología un discurso necesario e ineludible. Nos preguntamos si con ello se admite también la necesidad de afirmar un concepto de hombre asociado a ese humanismo ideológico, un concepto de “hombre” inscrito en la historia de la metafísica occidental. Si así fuera, y en el antihumanismo de Althusser se descubriera una tal concepción de hombre, una definición de lo propiamente humano, entonces es claro por qué razón ha podido Derrida encontrar insuficiente el antihumanismo de Althusser pese a reconocer un gesto afin a su propio pensamiento crítico del humanismo.

Capítulo 3

El “fin” del hombre según Derrida

3.1 Introducción

Para entender a cabalidad la propuesta del antihumanismo de Jacques Derrida será necesario enfocar este último capítulo a desentrañar el argumento que presenta el ensayo *Los Fines del Hombre*. ¿Por qué resulta importante el ensayo en mención? Dicho ensayo resulta clave ya que en él se observa la forma en que Derrida expone de manera contundente la intención de dejar atrás o superar al ‘hombre’ a partir de una exploración sobre la significación plural de los ‘fines’ del hombre que se hará más clara en el transcurso de este capítulo, y que a consideración propia, sería reveladora de la postura antihumanista que propone Jacques Derrida. Derrida inicia este ensayo con la intención de contextualizar y aclarar el significado y alcance que se le ha dado al humanismo en la filosofía francesa de la posguerra. A partir de esta contextualización, Derrida busca poner en tela de juicio la lectura humanista que se ha realizado, según él, de manera equivocada, a propósito de corrientes tales como la fenomenología, el existencialismo o el marxismo. Con esta premisa, Derrida inicia el ensayo haciendo una mención a las corrientes existencialistas y cristianas que él considera como un ejemplo dominante en el panorama de la filosofía francesa de la posguerra (Derrida, 2017, p. 151). Señala así que era usual considerar que estas corrientes se apoyaran de manera indirecta en un discurso humanista:

“...el pensamiento que dominaba en Francia se tenía por esencialmente humanista. Incluso si no se quisiera resumir el pensamiento sartreano bajo el slogan ‘el existencialismo es un humanismo’, debemos reconocer que en *El ser y la nada*, *El esbozo de una teoría de las emociones*, etc.; el concepto capital, el tema de última instancia, el horizonte y el origen irreductibles son lo que se llama la ‘realidad humana’” (Derrida, Ibid).

La asociación del proyecto sartreano y, en general, del existencialismo, tanto ateo como cristiano, con el humanismo, resulta preocupante para Derrida, por la razón de que la fuente de inspiración del existencialismo se apoya en una lectura equivocada de la filosofía de

Heidegger, específicamente en lo que concierne a la idea de una ‘realidad o condición humana’. Aquí Derrida hace mención a la primera traducción al francés del ensayo de Heidegger *¿Qué es la metafísica?*, llevada a cabo por Henry Corbin, en donde el término *Dasein* aparece interpretado como “realidad humana” (réalité humaine)⁸. Esta traducción, propuesta por Corbin, fue adoptada por Sartre, gracias a quien ganó autoridad, pero a juicio de Derrida fue “monstruosa” y determinó la manera desencaminada que se asumió entonces de leer la obra del pensador alemán en Francia. Esta interpretación habría generado malentendidos en Sartre y la corriente existencialista, ya que a partir de esta interpretación se pretendía centrar el proyecto filosófico de Heidegger en la resolución de una investigación sobre la ‘existencia humana’. En otras palabras, el proyecto de una ontología fundamental se convierte entre los franceses de aquella época en una suerte de antropología filosófica debido a esta lectura. Para Derrida, este malentendido implica que ciertos aspectos de la obra de Sartre y de la corriente existencialista, terminan siendo relacionados de forma cercana con el humanismo:

“...es preciso reconocer que la unidad del hombre no es interrogada en sí misma. No sólo el existencialismo es un humanismo, sino que el suelo y el horizonte de lo que Sartre llama su ‘ontología fenomenológica’ (el subtítulo de *Ser y la nada*) siguen siendo la unidad de la realidad humana. En tanto describe las estructuras de la realidad-humana, la ontología fenomenológica es una antropología filosófica. Cualesquiera que sean las rupturas señaladas por esta antropología hegeliano-husserliano-heideggeriana con respecto a las antropologías clásicas, no se ha interrumpido una familiaridad metafísica con lo que, tan naturalmente, pone en contacto el nosotros del filósofo con el ‘nosotros-hombres’, con el nosotros en el horizonte de la humanidad. Aunque el tema de la historia esté muy presente en el discurso de esta época, se practica poco la historia de los conceptos; y, por ejemplo, la historia del concepto de hombre no es interrogado nunca.” (Derrida, *Ibid*, p. 152)

Así pues, Derrida ubica la investigación descriptiva de la ‘existencia humana’ en el campo del humanismo, una investigación que, como él sostiene, tiene su origen en un error de interpretación de la obra de Heidegger que centra su atención en una pregunta de corte antropológico antes que ontológico. Ahora, ¿por qué sería humanista esta investigación

⁸ “Dasein is translated as “existence” without any further clarification; the term l’existant [the existent] is also used to translate Seiende; more problematically, this same word is also translated as l’Être [being], which is definitely an error” (Janicaud, 2015, p. 26)

descriptiva? Para Derrida, esta investigación sería humanista en el sentido de que el concepto de la ‘existencia humana’ o el ‘horizonte humano’ permanece incuestionado en su esencia. El punto de partida del humanismo consistiría entonces en tomar ese horizonte de investigación como una presuposición transparente a sí misma. Sin embargo, esta presuposición es algo con lo que Derrida no estaría de acuerdo, aún más si se considera que esta presuposición se da debido al error de interpretación que se ha hecho sobre la filosofía de Heidegger:

“...el humanismo o el antropologismo era en esta época una especie de suelo común de los existencialismos, cristianos o ateos, de la filosofía, espiritualista o no, de los valores, de los personalismos, de derecha o de izquierda, del marxismo de estilo clásico. Y si se toman sus indicaciones sobre el terreno de las ideologías políticas, el antropologismo era el lugar común, desapercibido e incontestado, del marxismo, del discurso social-demócrata o demócrata cristiano (...) Desde luego lo que aquí destaco son los rasgos dominantes de un periodo” (Derrida, *Ibid*, p. 153).

A continuación, Derrida se dedicará, por un lado, a criticar la transparencia asumida por el humanismo acerca de la “realidad humana”, exaltada en esta época específica de la filosofía francesa, como también, por otro lado, buscará corregir el error de interpretación que permitió que se afianzara la idea del humanismo como una perspectiva prevalente durante esta época.

3.2 Entre humanismo y antihumanismo: Derrida lector de Hegel, Husserl y Heidegger

Para empezar, es preciso detenerse en la expresión los “*fin*es del hombre”² en el ensayo que nos concierne. En efecto, se podría considerar que el término ‘*fin*’ se utiliza de varias formas en el contexto de este ensayo, lo cual genera una tensión en torno suyo que, al ser expuesta, nos permite avanzar en la elucidación del sentido del antihumanismo sostenido por Derrida.

Uno de estos sentidos corresponde a “fin” entendido como terminación o, incluso, superación. De ahí que con la expresión “fin del hombre”, Derrida parezca estar proponiendo, en un tono más bien antihumanista, el desmantelamiento⁹ del concepto de ‘hombre’, gesto que observa como habiendo quedado insuficiente o, más aún, del todo ausente en la lectura humanista realizada por Sartre (Derrida, 2017, p. 152). Ahora, ¿qué se entiende aquí por superación del concepto de ‘hombre’? En contraposición al carácter incuestionado del concepto de ‘hombre’ que Derrida reprocha a la interpretación humanista de Sartre, él emprende, por su parte, el desmantelamiento del mismo, en busca de evidenciar una serie de límites históricos, culturales, lingüísticos o metafísicos a las que dicho concepto se ve sujeto, como resultado de lo cual *el* hombre se ve enfrentado a un cuestionamiento que desplaza el lugar supuestamente transparente que el humanismo en general le ha otorgado (Ibid). Esto quiere decir que al hablar del *fin del hombre*, lo que Derrida propone es, por un lado, una superación del concepto mismo de hombre, a partir de una crítica que haga tambalear cualquier presuposición que asuma un “ser” o “esencia” del hombre, como punto de referencia de cualquier humanismo.

Por otra parte, una segunda connotación del término ‘*fin*’ en este ensayo es, ya no la que declara la finalización, término o superación, como se señaló arriba, del concepto, sino la pensar el fin como “cumplimiento del hombre, la de la apropiación de su esencia” (Ibid, p. 158), es decir, en este caso se vería el *fin* como sinónimo de telos, finalidad o realización última del hombre. En otras palabras, este ‘fin’ se refiere a aquello que es tenido como el sentido que anima el proyecto del ‘hombre’ de devenir propiamente tal; en otras palabras, remite a la finalidad en pos de la cual aspira y se eleva el hombre en su anhelo típicamente humanista de autorrealización.

Estas dos formas de significar el ‘*fin del hombre*’, por lo que se ve, entran en cierta tensión recíproca, y es lo que, de acuerdo con el autor francés, permite hacer una lectura ambivalente de los filósofos Hegel, Husserl y Heidegger, de suerte que tanto hay en ellos un humanismo como un dejo de antihumanismo (Derrida, Ibid, p. 145).

⁹ Ver: Secomb, 2010, p. 311

Las tres H's, como se conoce en Francia a estos tres filósofos alemanes, fueron objeto, según Derrida, de una interpretación humanista, llevada a cabo especialmente por Sartre y por varios de los existencialistas durante la época de la posguerra (Ibid), con lo cual pasaron desapercibida la posibilidad de leer el “fin del hombre” del que ellos hablaban también en una clave menos humanista, incluso antihumanista. Para iniciar su crítica en torno a dicha lectura humanista, Derrida enfoca primero sus esfuerzos en resaltar el aspecto de *desmantelamiento y superación del ‘hombre’* que aparece en la filosofía de Hegel:

“...primeramente, la *Fenomenología del espíritu*, que no se leía sino desde hace poco tiempo en Francia, no se interesa en algo que se pudiera llamar simplemente el hombre. Ciencia de la experiencia de la conciencia, ciencia de las estructuras de la fenomenalidad del espíritu que se relaciona consigo mismo, se distingue rigurosamente de la antropología. En la *Enciclopedia*, la sección titulada Fenomenología del espíritu viene después de la Antropología y excede muy ampliamente sus límites” (Derrida, Ibid, p. 154).

Así pues, Derrida resalta en este fragmento el hecho de que Hegel elabora una serie de preocupaciones filosóficas que van más allá de las restricciones asociadas al concepto del ‘hombre’, o en otras palabras, que su filosofía no obedece a preocupaciones que son exclusivas no reductibles a una antropología filosófica. Derrida observa que Hegel trabaja sobre las condiciones de la *ciencia de la experiencia de la conciencia* y la *ciencia de la estructura de la fenomenalidad del espíritu*¹⁰. Estas condiciones serían propiamente los límites a los que se vería enfrentado el ‘hombre’ y en los que ve insinuado en Hegel el desmantelamiento y superación de una cierta idea de hombre como centro del discurrir histórico.

A partir de esto, Derrida procede a resaltar la importancia que también tendría en la filosofía de Husserl la *superación* del ‘hombre’, la cual aparece, en particular en lo que concierne a la fenomenología trascendental:

¹⁰ Ver: Hegel, 1997, p. 99-299.

“...la crítica del antropologismo es uno de los motivos inaugurales de la fenomenología trascendental de Husserl. Esta crítica es explícita y llama al antropologismo por su nombre (...) Las estructuras trascendentales descritas después de la reducción fenomenológica no son las de este ser intramundano llamado ‘hombre’. No están esencialmente ligadas ni a la sociedad, ni a la cultura, ni al lenguaje, ni incluso al ‘alma’, a la *psyche* del hombre. Y de la misma manera que se puede, según Husserl, imaginar una conciencia sin alma (seelenloses), igualmente – y a fortiori- se puede imaginar una conciencia sin hombre” (Derrida, 2017, p. 154).

En la cita anterior, Derrida interpreta el proyecto de la fenomenología trascendental de Husserl como un proyecto que describe estructuras trascendentales que en esencia no dependen del concepto del ‘hombre’ para ser pensadas. Por lo tanto, en la interpretación que Derrida hace sobre dichas estructuras trascendentales en la fenomenología de Husserl se estaría demostrando una *superación* del ‘hombre’, ya que en el momento en que se ve constituido por estructuras que lo determinan y ponen en cuestión y que además logran trascender lo ‘intramundano’ que se asocia al ‘hombre’. Así pues, el énfasis que se hace sobre la *superación* del ‘hombre’ en Husserl mostraría también un aire antihumanista en su filosofía, que se contrapone a la lectura estrictamente humanista mencionada anteriormente.

Finalmente, Derrida aborda el caso de Heidegger al observar cómo ha logrado predominar en Francia una lectura reduccionista que desea caracterizar de forma errónea su proyecto como humanista (Derrida, *Ibid*, p. 155). Esta caracterización se ha hecho muy a pesar de que el mismo pensador alemán haya expresado de forma explícita una distancia frente a cualquier proyecto que pueda ser considerado un humanismo y pese a que categóricamente el filósofo de Messkirch puso en entredicho el concepto del ‘hombre’ como heredero de la metafísica:

“...Heidegger recordaba, en su *Carta sobre el Humanismo*, a quien todavía no había podido saberlo, a quien no había podido ni siquiera tener en cuenta desde los primeros párrafos de *Sein und Zeit*, que la antropología y el humanismo no eran el medio de su pensamiento y el horizonte de sus preguntas. Contra el humanismo se

dirige incluso la ‘destrucción’ de la metafísica o de la ontología clásica” (Derrida, Ibid).

En base a la interpretación de Derrida, el error cometido por los humanistas franceses lectores de Heidegger estuvo en centrar el proyecto de éste únicamente en la investigación sobre el ‘hombre’, un error más llamativo aún si Heidegger parece advertir en *Ser y Tiempo* que el concepto del ‘hombre’ – más bien el de Dasein – no es realmente el horizonte en el que se sitúan sus preguntas, movidas más bien por una preocupación de orden fundamentalmente ontológico.

Así pues, al resaltar la posibilidad de leer el fin del hombre como *superación* del ‘hombre’ como un elemento presente en la filosofía de Hegel, Husserl y Heidegger, se estaría poniendo en cuestión cualquier tipo de lectura humanista realizada sobre dichos autores en el contexto de la filosofía francesa de la posguerra. En contraposición a dicha lectura, Derrida observa que dentro de la escena de la filosofía francesa contemporánea prolifera una reacción crítica a la corriente humanista que había sido dominante en la época previa (Derrida, Ibid, p. 155). Sin embargo, Derrida resalta que dicha reacción a la corriente humanista reitera de cierta forma la interpretación equivocada que se había hecho sobre los tres filósofos en cuestión:

“...lejos de buscar sus fuentes o sus fiadores en la crítica hegeliana, husserliana o heideggeriana del mismo humanismo o del antropologismo, parece al contrario, por un gesto a veces más implícito que sistemáticamente articulado, amalgamar a Hegel, Husserl y –de forma difusa y ambigua- Heidegger, con la vieja metafísica humanista (...) en aquellos que practican la amalgama, los esquemas de la mala interpretación antropologista de Sartre todavía funcionan y son a veces esos esquemas los que exigen el rechazo de Hegel, de Husserl y de Heidegger en las tinieblas de la metafísica humanista. Muy a menudo, de hecho, los que denuncian el humanismo al mismo tiempo que la metafísica se han quedado en esta primera lectura de Hegel, Husserl y Heidegger (...) Lo cual hace pensar que, en ciertos aspectos y al menos en esta medida, se han quedado en la misma orilla” (Derrida, Ibid, p. 155-156).

En la cita anterior, Derrida resalta la idea de que la lectura que se ha hecho sobre estos tres filósofos ha sido igual de errónea en los humanistas que se apegaron a la lectura hecha por

Sartre durante la posguerra, como también lo fue la lectura por parte de filósofos que son contemporáneos a Derrida y que denuncian dicha postura humanista. Lo que Derrida quiere decir en tal caso es que en la posición humanista como en una posición contemporánea a Derrida que rechaza o denuncia dicha posición humanista no ha podido darse una lectura lo suficientemente cercana o exhaustiva que haga evidente la *superación* del ‘hombre’. Además, Derrida consideraría que dicha *superación* sería crucial para acercar las filosofías de Hegel, Husserl y Heidegger a una posición que sería de corte antihumanista.

Al resaltar los errores de interpretación que se encuentran en las lecturas humanistas y las lecturas que se oponen a dichas lecturas humanistas, Derrida decide en este punto ahondar sobre la lectura humanista que se ha hecho sobre los tres filósofos en cuestión. Esta profundización se hace necesaria en tanto él observa una tensión al reconocer que es posible también una cierta lectura humanista de Hegel, Husserl y Heidegger en base a la idea de que en ellos también se podría observar la idea de que al hablar del *fin del hombre*, se refieren simultáneamente al ‘cumplimiento del hombre, la apropiación de su esencia’ (Derrida, *Ibid*, p. 158). Por lo tanto, Derrida considera que en los filósofos mencionados pueden encontrarse ambos sentidos del *fin* del ‘hombre’. Para justificar la observación que Derrida hace sobre la posibilidad de observar una postura humanista en estos tres filósofos, este decide entonces resaltar el concepto de ‘relevo’ o *Aufhebung* en Hegel:

“*Aufheben*, es relevar, en el sentido en que ‘relevar’ quiere decir a la vez desplazar, elevar, reemplazar en un solo y mismo movimiento. La conciencia es la *Aufheben* del alma o del hombre, la fenomenología es el ‘relevo’ de la antropología. Ya no es, pero sigue siendo, una ciencia del hombre. En este sentido todas las estructuras descritas por la fenomenología del espíritu –como todo lo que las articula sobre la Lógica- son las estructuras, de lo que ha tomado el relevo del hombre. El hombre permanece ahí en su relieve. Su esencia reposa en la fenomenología” (Derrida, *Ibid*, p. 158).

La forma en que Derrida se refiere al ‘relevo’ en Hegel es la de una conservación implícita del concepto del ‘hombre’. “El relevo del hombre involucra un gesto dialéctico por el medio de cual se da simultáneamente una superación y una conservación, de tal forma que el hombre figura aún dentro de la ciencia de la conciencia” (Secomb, 2010, p. 303).

Esto quiere decir que, para Derrida el caso del relevo del hombre en Hegel demuestra que el *fin* del ‘hombre’ no es solamente una *superación* crítica del concepto de ‘hombre’ como tal, sino que también muestra que de cierta forma mantiene una postura humanista en tanto este *fin* también es entendido como el cumplimiento de la esencia de lo que es propio del hombre. En otras palabras, el *fin* del ‘hombre’ no solamente aparece como *superación* del concepto en Hegel, sino también como el cumplimiento de la esencia del hombre que además se muestra como como un telos o finalidad del hombre mismo y su historia:

“El relevo o la relevancia del hombre es su *telos* o su *eskathon* (...) la unidad de su muerte, de su acabamiento, de su cumplimiento está envuelta en el pensamiento griego del *telos*, en el discurso sobre el *telos* (...) *El pensamiento del fin del hombre está entonces ya prescrito siempre en la metafísica, en el pensamiento de la verdad del hombre*” (Derrida, Ibid, p. 158).

Así pues, para Derrida esto significaría que en Hegel el relevo del ‘hombre’ representaría un cumplimiento de la esencia del ‘hombre’ que puede caracterizarse como humanista.. Además de esto, la lectura que Derrida hace sobre la significación de la *superación* del ‘hombre’ en Hegel y que se encuentra cercana a un humanismo.

Una vez hecho este comentario sobre el ‘humanismo’ que se encuentra en Hegel, Derrida resalta también el aspecto humanista que se da en el ‘*fin*’ del hombre como el cumplimiento de su esencia en el proyecto fenomenológico de Husserl:

“A pesar de la crítica del antropologismo, ‘humanidad’ es todavía aquí el nombre del ser al que se anuncia el *telos* trascendental, determinado como Idea (en el sentido kantiano) o incluso como Razón. Es el hombre como animal racional quien, en su determinación metafísica más clásica, designa el lugar de despliegue de la razón teleológica, es decir, la historia” (Derrida, Ibid, p. 159).

La observación sobre Husserl que Derrida hace en la cita anterior apunta a que en la fenomenología trascendental pervive claramente la Idea de la Humanidad, la cual ha sido orientadora de la comprensión humanista de la historia y de la razón misma: “La

fenomenología trascendental es una teleología de la razón en donde últimamente el concepto del ‘hombre’ permanece central” (Secomb, 2010, p. 303). Esto sería de tal forma en tanto dicha razón teológica solo puede consumarse como realización hombre, definido como animal racional. Así pues, en Husserl el sentido de la expresión el “fin del hombre” remite también a cierta consumación o realización de la esencia del hombre tal y como se da en el caso de Hegel, lo que permite desarrollar una lectura humanista de ambos, que convive o contrasta con una lectura más crítica del humanismo :

“...la crítica del antropologismo empírico no es más que la afirmación de un humanismo trascendental. Y, entre estos conceptos metafísicos que constituyen la fuente esencial del discurso de Husserl, el de fin o de *telos* desempeña un papel decisivo. El fin del hombre (como límite antropológico factual) se anuncia en el pensamiento desde el fin del hombre (como apertura determinada o infinidad de un telos). El hombre es lo que tiene relación con su fin...” (Derrida, Ibid, p. 160).

Según lo anterior, Derrida observa que aplicada a Hegel y a Husserl, la afirmación del “fin del hombre” no significaría única ni necesariamente una superación del concepto de ‘hombre’, como se señaló antes, sino también la idea de su propia consumación. La lectura de Derrida abre, pues, un espacio de vacilación u oscilación entre ambas direcciones. Como comenta Secomb, “el *fin* del concepto del ‘hombre’ sería el de poder establecer dichas estructuras, este sería al fin y al cabo el *telos* de este concepto y se volvería por lo tanto un concepto necesario o central. Al convertir a este concepto como necesario o central, se podría afirmar entonces que Hegel y Husserl pueden ser leídos como humanistas”¹¹ (Secomb, 2010, p. 304).

3.3 El humanismo de Heidegger

Hasta el momento, el desarrollo del ensayo ha llevado a que se pueda interpretar el trabajo de Hegel y Husserl bajo una lente humanista en el sentido en que el hombre es pensado como dotado de una finalidad o telos último que conduce y orienta su realización, bien

¹¹ Ver: Zaner, 1972, p. 384-389.

histórica, bien subjetiva, como también parece admitir una lectura de tinte anti-humanista, en la medida en que el concepto de ‘hombre’ queda diluido o desmontado por cuenta de la puesta en evidencia de las estructuras de la conciencia o de la lógica dialéctica. En un primer caso, el fin del hombre se refiere al *cumplimiento de la esencia* del ser humano y, en el segundo caso, a la posibilidad de prescindir o dar por terminado el concepto mismo de hombre.

Faltaría, sin embargo, ver cómo se procede a realizar esta misma lectura en la filosofía de Heidegger, ya que Derrida es plenamente consciente de la dificultad que presenta tal tarea al haber señalado anteriormente la forma en que Heidegger asume una posición que se distancia frente al humanismo. A pesar de que Derrida es consciente de la postura antihumanista que se encuentra en Heidegger, cree que es posible encontrar todavía una visión humanista en ciertos elementos de la obra filosófica de este último:

“Lo que aquí nos va a preocupar concierne más bien a un privilegio más sutil, más escondido, más indesarraigable que, como en el caso de Hegel o de Husserl, nos reconduce a la posición del nosotros en el discurso. Una vez que se ha renunciado a poner el *nosotros* en la dimensión metafísica del ‘nosotros-los-hombres’, una vez que se ha renunciado a cargar el *nosotros-hombres* de las determinaciones metafísicas de lo propio del hombre (*zoon logon ekon*, etc.), resta que el hombre –y yo incluso diría, en un sentido que se aclarará en un instante, lo propio del hombre–, el pensamiento de lo propio del hombre es inseparable de la cuestión o de la verdad del ser. Lo es sobre los senderos heideggerianos por lo que nosotros podremos llamar una suerte de imantación” (Derrida, 2017, p. 161).

En efecto, la cita anterior demuestra la dificultad en la que se halla Derrida en su intento de develar una lectura humanista de la que todavía resulta susceptible la filosofía de Heidegger, quien, por otro lado, se ha declarado crítico acérrimo del humanismo. A pesar de esta dificultad, Derrida procederá a continuación a elaborar la permanencia del humanismo en la filosofía de Heidegger a partir de dos consideraciones. La primera consideración es sobre la afinidad de Heidegger con el humanismo es la de un *nosotros*. ¿A qué se refiere exactamente Derrida con esto? La clave para entenderlo es la tesis acerca de

la *proximidad* del ‘Ser’ (Derrida, 2017, p. 163). Al respecto, un comentarista anota “...en Heidegger se pasa de un *nosotros los hombres* metafísico, al *propre* o *proximité* ontológico del Ser esencial del hombre (el Ser sería la cercanía de, o lo que es propio del Ser)” (Zaner, 1972, p. 385). Ciertamente, todo indica que en la medida en que la filosofía de Heidegger después de *Ser y Tiempo* gira en una dirección en la que el Dasein es pensado de forma más descentrada, esto es, como co-respondencia con el Ser (es conocida la frase “pastor del Ser”), definido entonces por su íntima proximidad con éste, el Ser cobra una centralidad que en cierto modo desdibuja o diluye al Dasein. A partir de lo anterior, se entendería entonces que el elemento que permitiría observar que la superación del concepto de ‘hombre’ (que en este caso correspondería a ‘*nosotros los hombres*’ como una presuposición metafísica), deriva del reconocimiento de que somos, no por *nosotros* mismos, sino ante todo por la *proximidad* del ‘Ser’.

Sin embargo, y como Derrida ha mencionado en el fragmento anterior (Derrida, 2017, p. 161), el descentramiento del Dasein, que habla en favor de un cierto antihumanismo en Heidegger, va de la mano de un acento sobre la *proximidad* del ‘Ser’ que otorga al Dasein una posición ontológica todavía preeminente, como se señalaba desde *Ser y Tiempo*: “La imagen recurrente de la *proximidad* indica (...) a pesar del anti-humanismo de Heidegger. una asociación entre el Dasein y el Ser que subrepticamente restablecería el ‘hombre’ dentro del pensamiento de Heidegger” (Secomb, 2010, p. 304).

Por lo tanto, en la idea de la *proximidad* del Ser resuena la aspiración humanista de que el fin del “hombre” (Dasein) es no perderla, no olvidarla, pues en esa proximidad es su propio ser el que se “salva”. Bajo una crítica que tiene el propósito de cuestionar y hasta poner en jaque el humanismo tradicional, metafísico, Derrida advierte todavía un humanismo latente en Heidegger. La cuestión que Derrida presenta en Heidegger sería nuevamente paradójica, ya que mientras la intención de Heidegger es la de cuestionar al ‘hombre’, lo que realmente se logra a partir de este cuestionamiento es su reafirmación bajo otra luz:

“...por una parte la analítica existencial ya había desbordado el horizonte de una antropología filosófica: el *Dasein* no es simplemente el hombre de la metafísica. Y por otra parte, inversamente, en la *Carta sobre el Humanismo*, y más allá de ella, la imantación de lo ‘propio del hombre’ no dejará de dirigir todos los caminos del pensamiento. Esto es al menos lo que yo quería sugerir, y reagruparé los efectos o los indicios de esta imantación bajo el concepto general de *proximidad*. En el juego de una cierta proximidad, proximidad a sí y proximidad del ser, vamos a ver constituirse contra el humanismo y contra el antropologismo metafísicos, otra insistencia del hombre, que reemplaza, releva, suple lo que destruye según vías en las que estamos nosotros, de las que salimos apenas –quizá- y que siguen estando ahí para ser interrogadas” (Derrida, *Ibid*, p. 161).

La cita anterior permite observar con más detalle dicho movimiento simultáneo de cuestionamiento y reafirmación del humanismo en Heidegger, ya que Derrida primero observa que en la filosofía de éste sí se da un cuestionamiento explícito del concepto tradicional de ‘hombre’, que tiene lugar al hilo de la analítica existencial del *Dasein*¹² en el libro *Ser y Tiempo*. Sin embargo, Derrida nota también que la salida del horizonte humanista no es aún completa, y que en el concepto del *Dasein* la proximidad del ‘Ser’ plantea un problema, ya que a pesar de que este concepto permite abrir un cuestionamiento sobre qué significa exactamente ‘este ser que somos nosotros’, puesto que no somos por nosotros mismos sino porque se nos da el Ser, es decir, por la proximidad o cercanía con el ‘Ser’ (Derrida, 2017, p. 163), de todas maneras permanece una cierta idea de lo propio de nuestro ser “hombre”. Derrida resaltaría dicha incongruencia de la siguiente forma:

“Por otra parte, lo mismo que el *Dasein* –el ser que somos nosotros mismos- sirve de texto ejemplar, de buena ‘lección’ para la explicitación del sentido del ser, igualmente el nombre del hombre sigue siendo la ligadura o el hilo conductor paleonómico que vincula la analítica del *Dasein* a la totalidad del discurso tradicional de la metafísica (...) Vemos, pues, que el *Dasein*, si no es el hombre, no es sin embargo, otra cosa que

¹² “Una de las primeras tareas de la analítica consistirá en hacer ver que si se pretende partir de un yo o sujeto inmediatamente dado, se yerra en forma radical el contenido fenoménico del *Dasein*. Toda idea de ‘sujeto’ -si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental comporta ontológicamente la posición del *subiectum*, por más que uno se defienda ónticamente en la forma más enfática contra la ‘sustancialización del alma’ o la ‘cosificación de la conciencia’. La coseidad misma tiene que ser previamente aclarada en su procedencia ontológica, para que se pueda preguntar qué es lo que debe entenderse positivamente por el ser no cosificado del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona” (Heidegger, 1997, p. 71)

el hombre. Es, como vamos a ver, una repetición de la esencia del hombre que permite remontar conceptos metafísicos de la *humanitas*” (Derrida, 2017, p. 164. *Subrayado mío*).

Así pues, Derrida logra enfatizar sobre la contradicción que se encuentra en Heidegger a propósito del humanismo. El concepto de *Dasein* reitera de nueva forma al ‘hombre’ por medio de la *proximidad* del ‘Ser’, siendo esta *proximidad* la que haría que Heidegger pueda considerarse todavía un pensador humanista. Derrida añadiría que esta contradicción pudo haber influenciado en gran parte la lectura humanista que se hizo sobre Heidegger durante la época de la posguerra (Ibid). Al evidenciar la tensión interna que se encuentra en Heidegger a partir del uso que este le da a la *proximidad*, Derrida advierte ese movimiento también en la *Carta sobre el Humanismo*. Aparentemente esta contradicción sería aún más difícil de detectar en dicho ensayo, ya que el tema central de la *Carta* es en principio el de cuestionar el humanismo y el de apelar a una posición que si bien no es denominada antihumanista en sentido directo, por mera oposición al primero, puede ser calificada así por cuenta de su puesta a distancia del humanismo metafísico (Heidegger, 2000, p. 72). Sin embargo, Derrida pretende demostrar que la posición antihumanista de Heidegger no es tan radical como parece en un inicio, ya que esta reitera una *proximidad* del ‘Ser’, que como se ha visto antes, es todavía humanista:

“Resta decir que el pensamiento del ser, el pensamiento de la verdad del ser en el nombre de la cual Heidegger de-limita el humanismo y la metafísica, sigue siendo un pensamiento del hombre. En la cuestión del ser, tal como está planteada a la metafísica, el hombre y el nombre del nombre no están desplazados. Todavía menos desaparecen. Se trata, por el contrario, de una especie de reevaluación o de revalorización de la esencia y de la dignidad del hombre. Lo que se amenaza en la extensión de la metafísica y de la técnica –se sabe según qué necesidad esencial Heidegger las asocia una a la otra- es la esencia del hombre, que aquí se debería pensar antes y más allá de sus determinaciones metafísicas (...) La restauración de la esencia es también la restauración de una dignidad y de una proximidad: la dignidad correspondiente del ser y del hombre, la proximidad del ser y del hombre (Derrida, Ibid, p. 166-167).

Por lo tanto, aunque Heidegger formula en este texto una crítica al ‘hombre’ y a una concepción metafísica del humanismo, según Derrida, al afirmar que es su *proximidad* al

‘Ser’ lo que constituye *lo propio* del Dasein, es decir, le da su “identidad”, esto implica el restablecimiento de una verdad y una esencia, que serían propias al humanismo. Más aún, su ‘dignidad’ viene dada por tal *proximidad*, a pesar de que exista una intención de lograr una *superación* del concepto de hombre: “Al haber resaltado la importancia del concepto de proximidad en el pensamiento de Heidegger, Derrida también provee una interpretación sobre el significado y los efectos de esta proximidad. En la lectura hecha por Derrida, la proximidad se entiende como identidad y presencia propia” (Secomb, 2010, p. 305).

3.4 Contra lo propio del ‘hombre’: Derrida como lector de Nietzsche

Hasta este momento Derrida ha logrado mostrar las tensiones internas que atraviesan el pensamiento de Hegel, Husserl y Heidegger frente al humanismo, ya que el sentido que cabe dar a la sentencia del ‘*fin*’ del hombre en estos tres filósofos no se deja leer únicamente como consumación y/o preservación de la esencia del ‘hombre’, sino que también alberga el sentido de una *superación* del concepto mismo de ‘hombre’, descentrado fuera de él mismo. Se ha podido observar también que en este ensayo Derrida ha asumido una posición de ruptura frente a Heidegger al resaltar que en el pensador alemán, la aparente postura ‘antihumanista’ esconde aún un espíritu humanista. De hecho, Derrida parece cuestionar su afinidad con Heidegger precisamente a partir del sentido que este último da a la *proximidad*, ya que para Derrida la seguridad que dicha *proximidad* brinda a la conservación, así sea velada, del concepto del ‘hombre’, debe ponerse necesariamente bajo tela de juicio:

“Lo que se sacude quizá hoy, ¿no es esta seguridad de lo próximo, esta co-pertenencia y esta co-propiedad del nombre del hombre y del nombre del ser, tal como habita y se habita en la lengua de Occidente (...) tal como está ahí sumergida, tal como está inscrita y olvidada según la historia de la metafísica, tal como se despierta también por la destrucción de la ontoteología? Pero esta sacudida –que no puede venir sino de un cierto afuera– estaba ya exigida en la estructura misma que solicita” (Derrida, *Ibid*, p. 171).

A partir de esta cita, Derrida parece anunciar la necesidad de interrogar la fragilidad y la contradicción en la que se incurre con la idea de *proximidad* en Heidegger, lo que le lleva a interrogar la afinidad de dicha idea con el humanismo. Avanza en su crítica o interrogación al pensamiento de Heidegger sirviéndose del sistema o estructura de pensamiento del propio autor, algo que Derrida, como se señaló antes en este trabajo, ha reiterado como una de las premisas de la *deconstrucción* (Derrida, 2012, p. 27). De hecho, al referirse al tipo de operación textual e interpretativa que es la deconstrucción, en *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*, Derrida señalaba los peligros que acechan a cualquier pensamiento que pretenda establecer una ruptura radical con la metafísica, es decir, que busque instalarse en una instancia crítica puramente exterior o afuera de ella, pues puede ingenuamente recaer en la trampa de una superación total que no puede tener completamente lugar:

“La salida ‘fuera de la filosofía’ es mucho más difícil de pensar de lo que generalmente imaginan aquellos que creen haberla llevado a cabo desde hace tiempo con una elegante desenvoltura, y que en general están hundidos en la metafísica por todo el cuerpo del discurso que pretenden haber desprendido de ella” (Derrida, 1989, p. 390)

En cierto modo, dicha observación podría aplicarse también a los intentos de ver en Hegel, Husserl y Heidegger una superación del concepto de ‘hombre’, en tanto siempre parece existir el peligro de quedar enfrascado, sin saberlo, en los límites de una tradición filosófica o de pensamiento metafísico – o humanista, en este caso –, que llevaría a que permanezca aquello que se intenta cuestionar o desplazar. Richard M. Zaner resume así la *apuesta estratégica* de Derrida para eludir esa trampa:

“Derrida insiste en que si se debe romper con un ‘sistema’ de ideas (i.e. la metafísica tradicional), esto sólo puede ser logrado ‘desde adentro’ –ya que la fuerza de cada sistema consiste en convertir o transformar cualquier esfuerzo de ruptura en salidas falsas. Consecuentemente, sólo se hallarían dos estrategias (a) la de alterar el edificio de las ideas sin desplazar el piso de sus nociones fundamentales y el marco de sus ideas generativas; (b) la de alterar radicalmente dicho marco” (Zaner, 1972, p. 385).

¿Qué estaría entonces proponiendo Derrida como solución o respuesta al humanismo? Por el momento parece ser que Derrida propone un enfoque estratégico que consiga, a diferencia de Heidegger, por ejemplo, la deconstrucción del concepto y, por ende, del discurso sobre el hombre. Para ello se apoyará en Nietzsche y en la diferencia entre el hombre superior y el superhombre (Derrida, 2017, p. 172-173).

Efectivamente, en el tercer y último punto que Derrida desarrolla en “Los fines del hombre” advierte dos formas de cuestionar y relevar el concepto del ‘hombre’ a partir de la filosofía de Friedrich Nietzsche (Derrida, Ibid, p. 173-174). Así pues, Derrida procederá a interpretar y diferenciar la figura del *hombre superior* y la figura del *súper-hombre* como dos formas particulares del ‘fin’ del concepto del ‘hombre’ teniendo como base la obra *Así habló Zaratustra* de Nietzsche (Derrida, Ibid). ¿Cómo utiliza Derrida la figura del *hombre superior*? Se podría interpretar el uso que Derrida hace de este concepto nietzscheano como una representación del ‘fin’ del hombre que correspondería al cumplimiento de su propia esencia. Esto quiere decir que el *hombre superior* corresponde al concepto del ‘hombre’ que termina siendo su propio fin (Derrida, Ibid). En contraposición al *hombre superior* visto como el ‘hombre’ que llega a su propio fin, Derrida utiliza la figura del *súper-hombre* para representar una forma radical de *superación* del ‘hombre’ que buscaría transgredir la verdad y la *proximidad* del ser que se ha demostrado en el caso de Heidegger. Por lo tanto, la figura del *súper-hombre* podría verse como una postura propiamente antihumanista en tanto parece apelar a la idea de que no existe posibilidad alguna de que pueda restablecerse al ‘hombre’. Así pues, el *súper-hombre* sería un ‘fin’ del hombre que representa una verdadera superación de la *proximidad* y la metafísica o verdad del ser:

“El último –que no es el último hombre- se despierta y parte, sin volverse hacia lo que deja tras de sí. Quema su texto y borra las huellas de sus pasos. Su risa estallará hacia una vuelta que ya no tendrá la forma de la repetición metafísica del humanismo ni sin duda en mayor medida, ‘más allá’ de la metafísica, la del memorial o de la custodia del sentido del ser, la de la casa y de la verdad del ser (...) Sin duda alguna, Nietzsche ha apelado a un olvido activo del ser...” (Derrida, Ibid, p. 174).

Sin embargo, Derrida cierra el ensayo preguntándose si es posible lograr una mediación entre estos dos polos: ¿acaso habría que mantener el *hombre superior* como una instancia que podría llevar al *súper-hombre*?, ¿acaso existe un estado de vigilia que permita ir del *hombre superior* al *súper-hombre*? Si fuese el caso de que este estado de vigilia constante sea posible, ¿en qué punto se encuentra el pensamiento actual, en el polo del *hombre superior* o el del *súper hombre*? (Derrida, 2017, p. 174). Esto quiere decir que no habría que elegir entre un solo ‘fin’ del hombre, sino realizar un tránsito entre ambos fines para no permanecer dentro de un esquema humanista que sigue valorando al ‘hombre’ como un fin en sí mismo, pero tampoco afirmando una *superación* que implícitamente reitera la figura del ‘hombre’. Richard Zaner resume este último punto de la siguiente forma:

“El primero, el *hombre superior* no es en verdad sino el último hombre que aparece dentro de la visión metafísica i.e. de hecho este hombre no es nada más que una serie de distintas articulaciones de la misma cosa: ‘el hombre’, concebido aún dentro del marco de las ideas fundacionales de una metafísica humanista. El segundo ‘fin’ del hombre, no es simplemente un retorno sencillo al humanismo metafísico sino un relevo que presenta un quiebre abrupto con un humanismo metafísico: ya no es el guardián de la morada del ser, ni el pastor de la verdad del ser”; el ‘*súper-hombre*’ (Übermensch) representa el ‘olvido activo del ser’. Nos encontramos hoy frente a una división entre el desasosiego y la risa, la desesperación y la festividad, y los dos ‘fines’ del hombre” (Zaner, 1972, p. 385).

Por lo tanto, la postura anti-humanista de Derrida que se trasluce en este ensayo resulta en que logra exponer de forma cuidadosa y detallada los peligros que se encuentran en la elección definitiva por alguno de estos dos ‘fines’ del hombre, sin que realmente se tome partido alguno por cualquiera de estos dos ‘fines’. Como se ha visto en el primer ‘fin’, que corresponde a la tarea de lograr o llevar a cabo una aparente *superación* del concepto de hombre, y del segundo ‘fin’ que considera que lo propio del ‘hombre’ es ser su *fin*, siempre aparece el peligro de que se restablezca al ‘hombre’ a partir de otros medios. A partir de esto, Derrida decide tomar partido por una postura utilizando a Friedrich Nietzsche, una postura antihumanista que busca *superar* al ‘hombre’ a partir de un “olvido activo del ser”

¿Y qué sería este ‘olvido activo del ser’? Derrida parece aplicar contra Heidegger, y contra Hegel y Husserl un concepto que pertenece a la radicalidad del ‘*súper-hombre*’, que sería la idea del ‘olvido activo del ser’: “...Nietzsche ha apelado a un olvido activo del ser: no habría tenido la forma metafísica que le imputa Heidegger” (Derrida, 2017, p. 174). Este ‘olvido activo del ser’ parece encajar dentro de la mediación estratégica que Derrida intenta llevar a cabo entre los dos ‘fines’, ya que a partir de este se estaría rechazando la idea de *proximidad* del ‘Ser’ sin comprometerse con un olvido que pueda socavar la idea de *superar* o dejar atrás al ‘hombre’. Se estaría por lo tanto dando un movimiento constante que reconoce ambos ‘fines’ del hombre sin caer en las trampas y contradicciones que yacen al elegir sólo uno de estos ‘fines’ y sin afirmar en ningún momento al ‘hombre’ como un valor determinado o determinante.

Y es a partir de esta postura nietzscheana que se puede decir que Jacques Derrida declara su antihumanismo, pues en el transcurso del ensayo de *Los Fines del Hombre* se han logrado resaltar las contradicciones particulares a la tendencia humanista de la filosofía francesa de la posguerra con la cual Derrida no está de acuerdo, como también las contradicciones que se encuentran implícitas en pensadores que aparentemente pueden considerarse en cierto grado como antihumanistas –tal como sería en el caso especialmente de Heidegger –, pero que bajo una mirada más atenta terminan mostrando su arraigada veta humanista. Por lo tanto, y a partir de las contradicciones observadas, Derrida decide tomar una perspectiva de mediación o de consideración general por los dos ‘fines’ que se encuentran en el corazón de dichas contradicciones, entre un fin entendido como consumación o cumplimiento de la esencia del ‘hombre’, y un ‘fin’ visto como *superación* y *desmonte* del concepto de ‘hombre’. Sin embargo, para Derrida dicha mediación entre los dos ‘fines’ hace que sea más fácil dejar atrás o *superar* al ‘hombre’:

“El último –que no es el último hombre- se despierta y parte, sin volverse hacia lo que deja tras de sí. Quema su texto y borra las huellas de sus pasos. Su risa estallará entonces hacia una vuelta que ya no tendrá la forma de la repetición metafísica del humanismo ni sin duda, en mayor medida, ‘más allá’ de la metafísica, la del memorial o de la custodia del sentido del ser, la de la casa y de la verdad del ser.

Danzará, fuera de la casa, esta *aktiv Vergeszlichkeit*, este ‘olvido activo’ y esta fiesta cruel (*grausam*) de la que habla la *Genealogía de la moral*” (Derrida, 2017, p. 173-174)

Por lo tanto, dicha apuesta nietzscheana por el ‘olvido del ser’ sería al fin y al cabo la clave para situar la propuesta antihumanista de Derrida: de tener en cuenta las trampas que se encuentran en el camino de una posible superación o desmantelamiento del ‘hombre’ que pretenden situarse ‘más allá’ de la metafísica pero que llevan a reafirmarlo bajo la forma de una custodia o del pastoreo del Ser, o hacia una búsqueda por la verdad y sentido del ser (en clara referencia al humanismo implícito que se encuentra en Heidegger), como también de la conservación de una esencia o de lo que sería propio del ‘hombre’ para así finalmente no mirar más hacia atrás sino adelante en una *superación del hombre* que puede ser considerada como genuinamente antihumanista.

Conclusiones

En el transcurso de esta tesis se intentó sustentar la idea de poder considerar la obra temprana de Jacques Derrida como antihumanista. Para ello, en el primer capítulo de la presente tesis se desarrolló un resumen general del contexto cultural, histórico y filosófico que permitió que se fomentara una postura antihumanista dentro del pensamiento francés y europeo de la posguerra. Dicho resumen general se vio como necesario para poder esquematizar dicha postura antihumanista como una reacción directa al humanismo tradicional prevalente a principios de siglo XX, y el cual empezaba a cuestionarse dentro del contexto mencionado, como también para lograr situar a Derrida dentro de dicho contexto. Dentro del capítulo mencionado se resaltó en particular la postura antihumanista desarrollada por el filósofo francés Louis Althusser en su ensayo *Marxismo y Humanismo*, en contraposición a la postura humanista prevalente dentro de la corriente existencialista propuesta por Jean-Paul Sartre. Se observó además que el mencionado ensayo suscitó un intercambio epistolar entre Derrida y Althusser, el cual se tomó como una evidencia fundamental para el desarrollo general de la presente tesis, ya que en este intercambio se observa una afinidad como también una distancia por parte de Derrida a la postura de Althusser.

En el segundo capítulo, y utilizando como punto de partida el intercambio epistolar anteriormente mencionado, se buscó precisar el distanciamiento de la postura antihumanista de Derrida de la de contemporáneos como Althusser y Claude Lévi-Strauss a partir de la revisión del ensayo *La Estructura, el Signo y el Juego en las Ciencias Humanas*. En este ensayo se hizo énfasis sobre la crítica que Derrida dirige al estructuralismo antihumanista al cuál pertenecían los teóricos mencionados, como también se intentó hacer evidente la definición que Derrida le da a los conceptos de la *deconstrucción* y la *metafísica de la presencia* en el transcurso de dicha crítica, conceptos los cuales se consideraron como herramientas utilizadas en pos de una crítica al humanismo. Además de esto, en el capítulo mencionado se buscó analizar apartados pertenecientes a *De la Gramatología* con el propósito de observar la influencia que el filósofo alemán Martin Heidegger ejerció sobre Derrida en la utilización de los conceptos de la *desconstrucción* y la crítica a la *metafísica*

de la presencia. A su vez, se intentó resaltar la forma en que estos conceptos lograban posicionar a Derrida firmemente dentro del campo del antihumanismo. Sin embargo, el hecho de que se hiciera evidente dicha influencia no buscaba socavar la importancia de los conceptos desarrollados por Derrida al considerarlos derivativos de la obra de Heidegger, sino que al contrario, buscaba evidenciar las diferencias presentadas entre la postura antihumanista de Heidegger y Derrida, y que se desarrollarían a profundidad en el transcurso del tercer capítulo.

Finalmente, en el tercer capítulo se buscó analizar el ensayo *Los Fines del Hombre* como prueba fehaciente de que la postura antihumanista de Derrida se distancia no solamente de Althusser y Levi-Strauss como se demostró en el segundo capítulo de la tesis, sino de forma aún más importante, de cómo Derrida logra distanciarse del mismo Heidegger y de la influencia de filósofos como Hegel y Husserl al considerar que estos tres se encuentran de cierta forma más cercanos al humanismo que del antihumanismo. Se tomó en consideración que este ensayo en particular puede apreciarse la manera en que la postura antihumanista propia a Derrida busca superar estratégicamente al hombre y su metafísica. Además de esto, se observó que dicha superación estratégica que caracteriza el antihumanismo de Jacques Derrida puede considerarse como influenciada en gran medida por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche, y su idea del *súper-hombre* puesta en conflicto con la idea del *hombre superior*.

En este contexto, la idea del súper-hombre estaría estratégicamente buscando una *superación* del hombre, mientras que la idea del hombre superior, bajo la lectura que Derrida hace de Nietzsche, parecería estar aún bajo el influjo de una preservación y cumplimiento de los '*fin*' del hombre, sea el '*fin*' del hombre visto como una crítica del hombre que no logra aún ir más allá del *hombre*, o del '*fin*' del hombre visto como la preservación y el cumplimiento de la esencia propia del hombre. Es importante resaltar en este punto que la superación del hombre propuesta a partir de la estrategia de un 'olvido activo del ser', resulta clave para Derrida en tanto se muestra como una estrategia que logra

desenmascarar los dos '*finés*' comunes al hombre superior Nietzscheano, y que este vería reflejado en la crítica del hombre que aparece en Hegel, Husserl y Heidegger.

Por lo tanto, la resolución antihumanista de Jacques Derrida que como se mencionó anteriormente se ve influenciada en gran medida por la filosofía de Nietzsche, busca hacer latente o visible la insuficiencia que se encuentra en la postura humanista tradicional, que como se vio en el primer capítulo era prevalente durante principios del siglo XX y la cual se consideró durante el periodo de la posguerra como inadecuada para responder a los nuevos problemas pertenecientes a dicho contexto, como también hacer visible la insuficiencia de las críticas dirigidas al humanismo tradicional que habrían formulado Althusser, Lévi-Strauss, Hegel, Husserl y Heidegger entre otros, y que sin embargo estarían de cierta forma reconduciéndose hacia un sesgo de corte humanista. El 'olvido activo del ser' propuesto por Jacques Derrida estaría llevando a cabo un constante descentramiento del resguardo implicado en la *proximidad* del ser (como en el caso de Heidegger), poniendo así en cuestión al hombre para eventualmente llegar a una *superación* efectiva de este mismo.

Bibliografía

- Althusser, Louis (1967). *La Revolución Teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2005). *For Marx*. Reino Unido: Verso.
- Althusser, Louis (2014). *Sobre la Reproducción*. España: Akal.
- Baring, Edward (2011). *The Young Derrida and French Philosophy 1945-1968*. Reino Unido: Cambridge.
- Derrida, Jacques (1989). *La Escritura y la Diferencia*. España: Anthropos.
- Derrida, Jacques (2012). *De La Gramatología*. México: Siglo XXI.
- Derrida, Jacques (2017). *Márgenes de la Filosofía*. España: Cátedra.
- Descombes, Vincent (1980). *Modern French Philosophy*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- De Saussure, Ferdinand (1945). *Curso de Lingüística General*. Argentina: Editorial Losada.
- Dosse, François (1997). *History of Structuralism Volume I*. Estados Unidos: Minnesota University Press.
- Ferry, Luc & Renaut, Alain (1990). *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*. Estados Unidos: University of Massachusetts Press.
- Ferrando, Francesca (2013). *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*. Existenz 8:2, p. 26-32.
- Geroulanos, Stefanos (2010). *An Atheism that is not humanist emerges in French Thought*. Estados Unidos: Stanford University Press.
- Han-Pile, Béatrice (2010). *The "Death of Man": Foucault and Anti-Humanism*, en O'Leary, Timothy. (Ed.) *Foucault and Philosophy* (p. 118-142). Reino Unido: Blackwell Publishing Ltd.
- Hallward, Peter (2013). *Concept and Form*. Reino Unido: Verso Books.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. España: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (1997). *Ser y Tiempo*. Chile: Editorial Universitaria S.A.
- Heidegger, Martin (2000). *Carta sobre el Humanismo*. España: Alianza Editorial.

- Heidegger, Martin (2007). *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica*. España: Alianza Editorial.
- Janicaud, Dominique (2015). *Heidegger in France*. Estados Unidos: Indiana University Press.
- Lazarus, Neil (1999). *Disavowing Decolonization. Fanon, Nationalism, and the Question of Representation in Postcolonial Theory*, en Anthony C. Alessandrini (Ed.), *Frantz Fanon. Critical Perspectives* (p. 161-194). Londres: Routledge.
- Lévi-Strauss, Claude (1997). *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Merleau-Ponty, Maurice (1969). *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*. Estados Unidos: Beacon Press.
- Nietzsche, Friedrich (1997). *Así habló Zaratustra*. España: Alianza Editorial
- Peeters, Benoit (2013). *Derrida: A Biography*. Reino Unido: Polity Press.
- Ross, Kristin (2002). *May 68' and its afterlives*. Estados Unidos: The University of Chicago Press.
- Sartre, Jean-Paul (2007). *Existentialism is a Humanism*. Estados Unidos: Yale University Press.
- Schurmann, Reiner (1987). *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Estados Unidos: Indiana University Press.
- Secomb, Linell (2010). *Derrida's Other Ends of Man*. *International Journal for the Semiotics of Law - Revue internationale de Sémiotique juridique*, 23, p. 299-313.
- Spivak, Gayatri (2006). *In Other Worlds*. Reino Unido: Routledge.
- Thomson, Iain (2000). *Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics*. *International Journal of Philosophical Studies*, 8:3, p. 297-327.
- Zaner, Richard M. (1972). *Discussion of Jacques Derrida, "The Ends of Man"*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 32:3, p. 384-389.