

Jacques Derrida: perspectiva y actualidad de la antimetafísica nietzscheana en la educación para la ciudadanía

por Miguel RUMAYOR

Universidad Panamericana de Guadalajara (México)

Introducción

Desde la llegada a Nietzsche al mundo de las ideas y el consiguiente advenimiento de la postmodernidad, la cual vivimos en nuestros días, algunos han tratado de fundamentar la ordenación de la sociedad y de las democracias a partir de los presupuestos del filósofo alemán. Tal vez, uno de los pensadores más reconocidos y que mejor asume los planteamientos antimetafísicos de Nietzsche ha sido el francés Jacques Derrida. Este intelectual, a través de la denominada por él *deconstrucción*, con su crítica al paradigma occidental logo-fonocéntrico, pretende llevar a cabo el anhelo nietzscheano de la emancipación plena del ser humano. En tal planteamiento imperarán: el subjetivismo volitivo radical y el relativismo mediado por la supuesta ausencia de intencionalidad del texto escrito, como valor sumo de articulación de la realidad social. Lo cual llevará, al

mismo tiempo, a la disolución del sujeto como origen y fin de la educación y a la ausencia de límites y objetivos claros en la propuesta pedagógica. La consecuencia más seria de todo este planteamiento, como finalmente se concluirá en este artículo, es el problema de la enseñanza de la autoridad política en la teoría de la educación democrática.

1. Deconstrucción y emancipación: el origen sin origen como principio educativo

Tanto el proyecto de Nietzsche como el de Derrida tienen una necesaria orientación que no es susceptible de interpretación ni tampoco deconstruible: acabar con la metafísica. Ambos pensadores sospechan de lo que filosóficamente les oprime, como es la ontología teleológica de Occidente. Desprecian el racionalismo en todas sus formas, con todos sus miedos y

falsas seguridades, que busca a toda costa domesticar el cambio, el devenir, la pura posibilidad de la libertad.

Los dos autores ven en la metafísica y en su idea correlativa, la “presencia”, un atentado contra el origen, el verdadero principio de las cosas. Para Nietzsche, la metafísica nos aleja de la naturaleza, del mundo instintivo, y tiene como una de sus fuerzas más destructivas la “interesada veracidad” [1], la cual acabó por volverse contra Occidente y desencadenar el nihilismo reinante de nuestros días. También Derrida, siguiendo la tradición nietzscheana, critica la palabra hablada, simiente del desfondamiento espiritual de Occidente, que nos separa del lenguaje escrito, el cual es, para él, articulador del supuesto sentido de las cosas.

Nietzsche y Derrida advierten la violencia del orden metafísico y su búsqueda incesante del centro y raíz de la realidad, entendido éste como esencia, existencia, sustancia, sujeto, etc. Tal orden se empeña en el intento de imposición de algo exterior sobre uno mismo, sobre el pensamiento libre del ser humano, sobre la voluntad, que es para ambos la dimensión más profunda y genuina del “yo”. Así, para Nietzsche la representación es pérdida de vida y para Derrida agotamiento de la propia existencia. Por eso, ambos pretenden dinamitar el error. Cada uno desde su perspectiva tratará de ser lo que el alemán define como “filósofos del peligro” [2]; acerrados enemigos del dogma, partiendo de una posición, también moral, desde la que denuncian lo que consideran desolador.

La crítica a la “presencia” en Derrida y Nietzsche hace referencia al objetivo que tiene ésta de división en dos mundos, lo perfecto y lo imperfecto, lo malo y lo bueno, el cuerpo y el espíritu. Por tanto, aquí se entiende que, para ambos autores, la filosofía tradicional, cimentada fuertemente en el platonismo, desprecie al hombre y la realidad a la que se debe dedicar. Por eso Derrida dice que “ninguno de los conceptos tradicionales de lo “propio del hombre” ni, por consiguiente, de lo que se le *opone*, resiste a un análisis científico y deconstructivo consecuente” [3]. Entre tales conceptos, claro está, se hallan los que fundamentan cualquier pedagogía basada en la estabilidad atemporal de la naturaleza humana.

De este modo Derrida pretende que la filosofía no abandone su condición de lenguaje escrito. A través de lo literario y cambiante ésta puede, al menos aparentemente, dejar atrás sus caducas pretensiones de absoluto, o dicho de otra manera, el “deseo irreprimible de universalidad de la filosofía, de ser autosuficiente, de ser absoluto al modo hegeliano” [4]. De esta forma, el objetivo primero de Derrida consistirá en deslegitimar el valor del *logos*, la palabra hablada, elemento de tanto peso en la educación judeo-cristiana.

Gracias al texto, Jacques Derrida quiere desvincularse del concepto de verdad. Para eso hay que separar el signifi-cante y el significado, tronzar su relación lógica. De esa manera, el código de comunicación es un todo unitario que agota la realidad. Además, tendremos que descon-

textualizar el sentido de las palabras por medio de lo que él denomina como *deconstrucción*.

La *deconstrucción* es el instrumento para acabar con la supremacía de lo oral, que alude a significados e ideas metafísicas más allá de la situación donde se utiliza, para así quedarnos con el lenguaje escrito, el documento, el libro, que hace referencia a una realidad que se puede descomponer y sólo es entendida en sí misma de forma particularizada.

La *deconstrucción* en Derrida, concepto de origen nietzscheano, es una actitud de permanente desmembramiento de la realidad por un escepticismo ante la misma. Será una forma de atomismo en el que cada molécula del texto debe quedar reducida a un átomo de sentido, que es al mismo tiempo su origen y muerte [5]. Por eso, la *deconstrucción* no se puede entender sin devenir, sin cambio permanente, sin desconfianza y resistencia ante la realidad.

Sin embargo, aunque ambos autores niegan el origen metafísico de las cosas, Derrida no adopta totalmente los conceptos de la genealogía de Nietzsche, ya que éste último, de manera indirecta, si bien pretende la absoluta emancipación del ser humano, hace referencia a un origen fisiológico-instintivo y por tanto a un patrón, a un *patern*, a un modelo, como es el del superhombre, del que nace el concepto de la paternidad y por ello el origen de toda autoridad supuestamente democrática. En este sentido, es más fácil ubi-

car un esquema de autoridad educativa en Nietzsche que en Derrida. Aunque el filósofo alemán niegue el valor de la paternidad humana como principio del origen de la autoridad [6] educativa, al menos en su pensamiento el origen de todo, lo instintivo, no será susceptible de crítica.

2. Educación moral y subjetivismo radical

De esta forma, lo que hará para Jacques Derrida que la palabra hablada sea inferior al lenguaje escrito es que descubre en ella una imposibilidad de subjetivismo y de manipulación por parte del receptor de la misma, la cual en el texto escrito no existe, ya que éste último “convierte el lenguaje en una serie de marcas físicas sin relación aparente con el pensamiento que las produce, ya que operan *en ausencia* del hablante y del receptor” [7]. El texto no debe dejarse nunca apropiarse [8]. Este autor busca que sea al mismo tiempo sentido definido y posibilidad, razón e indeterminación, movimiento puro inaccesible y estabilidad abordable. En definitiva, una estancia para elaborar una pedagogía libertaria desde su raíz.

Para Derrida, en el texto, por la posibilidad de división, de interpretación, e incluso de aniquilamiento, el sujeto es dueño del significado. Se puede apropiarse totalmente de éste. Lo puede mutar a su antojo. Esto no deja de ser paradójico ya que, en parte, algo que trata de evitar Derrida, inserto al cabo en la lógica de la emancipación de Nietzsche, es la imposición de cualquiera sobre la voluntad del

sujeto, aunque ésta quede al final inevitablemente reflejada en la relación sujeto-texto.

Siguiendo la lógica de Nietzsche sobre la creación personal de los propios valores éticos, en Derrida el sujeto-lector, al poder deconstruir el texto a su antojo, impone su voluntad moral sobre el sujeto-escritor. Digamos que la anti-metafísica derridana, basada en la idea de que la *decostrucción* no procede de afuera sino de dentro del objeto, y en contra de sus propias ideas, se vuelve metafísica del sujeto intérprete de los textos.

En la metafísica tradicional existía la posibilidad de decir “no” a las ideas impuestas por medio del lenguaje hablado. No obstante, en Derrida, al no existir de forma presencial el interlocutor, autor del texto, aquello se antoja imposible. Será, desde nuestra óptica, más agresiva e impositiva que la metafísica tradicional, ya que frente a ésta, la antimetafísica de Derrida, tal y como está estructurada por la imposibilidad de diálogo, de vuelta hacia atrás, somete sin vías de escape ni encuentro la voluntad del escritor a la del intérprete del texto.

Unido a todo lo anterior, Nietzsche y Derrida niegan la intencionalidad del lenguaje y la gramática, por estar causadas y relacionadas por la articulación del sentido. Para ellos, detrás de la intencionalidad se encuentra agazapada la moralidad de las palabras, el origen y la finalidad ética de éstas, por eso no la consienten. Es por esto por lo que Derrida apela a la plu-

ralidad de los textos. Para él la crítica siempre facilita la creación personal de significados. En este mismo sentido, el materialismo absoluto de ambos autores hace ver en uno la preferencia por la materialidad del instinto y en el otro por el texto. Frente al espiritual e impositivo *logos*, como piensa Derrida, con su poder aplanador universalista y gregario, creador según Nietzsche de la conciencia de Occidente, aquel que realiza la interpretación del texto es enteramente libre de pasar de un lugar a otro según su propio parecer.

Así, por medio de la archi-escritura y de la huella en la escritura, Derrida pretende colocar en el infinito el concepto de analogía metafórica [9]. Por el contrario, ocurre que una analogía sin término analogado, una metáfora sin imagen original, no es digna de ser pensada. Una pedagogía concebida así, nace muerta. La analogía sin fin es absurda. A menos que se piense que tal absurdo se disipará en algún momento, nadie avanzará ni intelectual ni educativamente.

De la única manera que puede operar la idea anterior es haciendo referencia a lo inconsciente. Por ello, estos autores entienden que la lógica de lo marginal, de lo oculto, de lo subliminal, es más sólida y estructurada que lo intencional en el mundo consciente. La doctrina de Derrida y Nietzsche, como la de Freud, reflejan un anhelo de ultrarrealismo, ya que no se conforman con la realidad tal cual es, sino que sospechan de ella y pretenden llegar más allá de la presencia de lo cercano,

rompiendo de esta manera con cualquier modo de engaño. Son doctrinas emancipadoras y esperanzadas en una realidad todavía por venir, que reconocen implícitamente la afirmación de Heidegger de que la metafísica ha sido la historia del olvido del ser.

La *deconstrucción*, aparentemente, hace de esta manera que no haya una conclusión adecuada a la que arribar, que tendría su origen en el reconocimiento de la intención y de la gramática del texto, del fondo y la forma del mismo. En contra del *logos*, el cual permanece siempre como presencia espiritual, para Derrida, la interrelación, permanente entre significantes textuales, provoca que estos se borren entre sí y pierdan su principio, si es que alguna vez éste existió. De éstos sólo quedará lo que denomina como *huella*. El texto es un tejido de huellas, allí cada cosa hace referencia a otra, la cual a su vez alude a otra más, así hasta el infinito. Esto produce una desarticulación del sentido y la exaltación de lo indecible, ya que decir —valerse del *logos*— sería finalizar de súbito con la *deconstrucción* y apelar a la metafísica, y también destruir la apertura a la pura posibilidad, al *quizá* nietzschiano, que articula el concepto derridano de libertad.

Todo lo anterior es profundamente contradictorio, ya que el texto escrito también dice, al igual que el lenguaje hablado, y ese decir es intención, identidad y orden. De lo contrario, sin tener esas cualidades, no sería texto, sería pura irracionalidad, cripticismo sin fisuras, la

cual no podría ser interpretada de ninguna manera. Además, si el sentido del texto no viene de la palabra ¿de dónde procede? De la nada no sale nada. El sentido del texto escrito lo recibe de otro y, por tanto, existe de manera secundaria, o por el contrario, es, como se decía antes, el sujeto quien lo crea totalmente. Si fuera así, si el sujeto fuera el que da pleno contenido al texto, no podríamos diferenciar entre sujeto y texto, serían la misma cosa.

Siguiendo con la idea anterior, el asunto es bien sencillo: la palabra es anterior en el tiempo al texto y es, por tanto, una condición para su existencia. Si no hubieran existido las palabras no podría haber aparecido el lenguaje escrito. Al menos que uno crea, por medio de un acto de fe humano, en textos absolutamente anteriores a cualquier lenguaje hablado. Es además cierto que cuando dos elementos están relacionados profundamente entre sí, como es el lenguaje hablado y el lenguaje escrito, y uno es anterior en el tiempo al otro, el segundo tiene, en cierta manera, su causa en el primero. Tal causalidad también consiste en un mantenimiento del sentido. Por eso, si el sentido de la primera causa desaparece, como propone Derrida con la supresión de lo fonético —representación fundamental del *logos*— necesariamente las causas segundas también se anulan, posteriormente se produciría la supresión de la textualidad.

Así, la pluralidad de estilos y de pensamientos, la exaltación del juego, es en Nietzsche una necesidad antimetafísica al

igual que en Derrida. Pero, a diferencia de Nietzsche, el ataque a la metafísica en Derrida no es violento y directo. La “filosofía del martillo” del alemán, o dicho de otro modo, la contundencia romántica con la que *Zaratustra* usa sus pensamientos como flechas y su propia sangre como tinta [10], se torna en el pensador francés más pasiva, más postmoderna, en sintonía con el “pensamiento débil” de autores como Vattimo, que más que afirmar la destrucción de Occidente prefiere contemplar tranquilamente su desmoronamiento.

Derrida, paradójicamente, cree en la presencia histórica y constante de la *deconstrucción*, por lo que espera que la estructura metafísica latente en todas las cosas caiga por su propio peso. No se trata de enfrentarse a esa estructura, sino de hacerla sucumbir por medio de minar y de acentuar las fisuras, las grietas [11]. Desea demostrar así que la metafísica siempre ha estado “temblando” [12]. La burla, más que el ataque directo, será su único instrumento. Por ello, la *deconstrucción* no es reconstrucción ni tampoco destrucción, ambos concluyen en el reposo de lo acabado, sino el desequilibrio como meta, el permanente desasosiego, la insatisfacción constante y el riesgo [13].

3. La disolución del sujeto en la educación ciudadana

De todo esto podemos hablar, en la pedagogía derivada de ambos autores, de la posibilidad irrestricta del sujeto y de la libertad humana, que nace del origen sin origen concreto, sin otra realidad particular a la que someterme más que la que

procede de la propia voluntad irrestricta, la cual es ensalzada de diferente manera por Derrida y Nietzsche como afirmación del punto de vista, de la perspectiva. Ya que el método de Nietzsche “abre el horizonte a una ciencia activa que asume el perspectivismo y que se basa en la experiencia de que toda verdad nos es más que una interpretación y todo conocimiento una ilusión” [14].

Se trata, cómo observa O’Byrne [15] en Derrida, de elaborar una pedagogía sin proyecto. Pero, aunque la noción de sujeto en Derrida trata de ser inclusiva y quiere desarrollarse como purificación y negación por medio de la *deconstrucción* de los elementos que lo condicionan, como el machismo o el occidentalismo [16], al fin y al cabo no es nada sólida. Acabar con los elementos negativos de la noción de sujeto occidental no significa de suyo que lo valioso florezca en otra nueva perspectiva.

Por otra parte, desde la óptica educativa, habría que preguntarle a Derrida sobre cómo la *deconstrucción* resuelve el principio de “identidad”, que dice que nada puede ser y no ser al mismo tiempo, y el principio de “no contradicción”, que dice que no se pueden afirmar dos sentencias idénticas sobre lo mismo en igual sentido. Sin estos dos principios no podríamos leer ni tratar de entender ninguno de los textos escritos de este autor. Lo queramos o no, Derrida se sirve de tales conceptos para enseñar su doctrina y para que ésta pueda ser seguida y aprendida por sus discípulos. Además, desde el

punto de vista de la filosofía política en democracia, sólo gracias a un lenguaje pedagógico construido a partir de los conceptos mencionados, la obligación y la enseñanza hacia la autoridad legítima puede hacerse evidente y comprendida por los que la enseñan.

En educación, según Derrida, no debemos exaltar el protagonismo del autor del texto. De esta manera, si interpretamos al autor como al docente y al interpretador como al alumno, y le damos a este último la posibilidad absoluta de decodificación de la realidad, no podríamos hablar de ninguna forma de magisterio. No hay docencia como tal cuando existe una interpretación unívoca y personal de la realidad por parte del educando. Necesitamos alguna suerte de realidad metafísica común que transmitir, ya que de lo contrario tampoco podríamos hablar de comunidades académicas organizadas a partir de sujetos personales, y tampoco de ideas más o menos comunes y compartidas en el seno de tales comunidades de aprendizaje.

Dado lo cual, Nietzsche y Derrida tienen un problema con la identidad absoluta entre el concepto pensado y hablado y la realidad a la que éste alude. Critican la metafísica del lenguaje, por eso luchan contra esa especie tiránica que por medio de la gramática y la semiótica quiere imponerse sobre los demás. Pero desde nuestra perspectiva, aunque aparentemente odian la metafísica, en realidad lo que atacan es el racionalismo, el cual es el creador de la moral burguesa de la

modernidad. Las ideas de totalidad, de apropiación total de las cosas y de absoluto dominio sobre éstas no son metafísicas, sino propias del racionalismo. La metafísica, frente a lo que piensan ambos autores, no se apropia la realidad, es la realidad misma.

Nietzsche y Derrida proclaman la unidad del ser a partir de la acción. Por eso, la identidad del sujeto viene dada, en el primer autor por medio del movimiento constante de la voluntad, llevado a cabo en la tarea de emancipación, y en el segundo por la indefinición absoluta del conocer gracias a su exaltación de la *indecibilidad*.

Sin embargo, y en contra de lo que ambos sostienen, la absoluta relatividad de las cosas y de los sujetos como agentes morales, el movimiento constante sin rumbo, es idéntico a la afirmación exclusiva y radical de una de sus partes. Así, será importante en la filosofía de Derrida acabar con los conceptos centro/periferia, dentro/fuera, arriba/abajo. No obstante, si yo puedo sostener, como dice Eugenio Trias, que en un jardín el centro del mismo está en todas partes y no en un lugar concreto, haciendo primar el valor de la dispersión y anulando la identidad y la unidad del ser, y el de la relatividad sobre el absoluto, de la misma manera, siguiendo esta lógica de la indefinición ontológica y de la absoluta relatividad de la realidad y del “yo”, también podré afirmar que todas las partes del jardín son centro. Esto es, son en ese mismo sentido, idénticas entre sí, y al ser idénticas me

enfrento a ellas como un todo indescifrable y absoluto al que no me queda más que plegarme impersonalmente. Entonces, el conocimiento del jardín, por seguir con el ejemplo, es absolutamente superior a mí y se impone sobre mí de modo inaccesible a la razón, como una divinidad brutal, distante y sin fisuras, a la que no me queda más que creer irracionalmente.

En este sentido, se puede apreciar bien como la lógica filosófica del relativismo de Derrida, aplicado a la vida social, puede ser dictatorial, ya que aprecia que la autonomía del sujeto es ilusoria [17], y por eso estaría cimentada en lo que en teología se denomina como panteísmo religioso, creencia que sólo cabe asumir por medio de la fe. No es extraña, dado lo dicho, la afirmación que realiza Derrida: “la deconstrucción no hace sólo acto de resistencia, también depende de un acto de fe” [18]. De lo que se advierte con nitidez que Derrida es un fideísta social, ya que el principio racional que guía toda su filosofía política se debe asumir por medio de la fe y no por la razón dirigida a entender la realidad de las cosas.

La fe irracional en la ausencia, la llamada *huella*, es lo único que puede hacer sostener irracionalmente este juego de muñecas rusas como el que Derrida resume en la idea: “la huella de la huella, la huella del borrarse de la huella” [19]. También aquí se puede derivar, mirando ahora hacia el futuro, una perspectiva religiosa educativa individualista, escéptica y panteísta [20] a un tiempo. Al igual

que el nihilismo budista [21] promovido por Nietzsche, estará orientado a la disolución del sujeto y se basará en la pura apertura al futuro y a un “otro”, la divinidad, que es totalizador, impersonal, inasible e incomprensible a la par.

Además de todo lo anterior, otro problema es que desde el punto de vista de la acción educativa todo esto es muy difícil de llevar a la práctica de las aulas, debido entre otras cosas también a que Derrida y Nietzsche niegan la racionalidad metafísica en su origen, pero no en la práctica, y ambos se ven en la necesidad de partir de algún punto considerado por ellos como real y verdadero. Es por ello que, cuando Derrida utiliza elementos supuestamente metafísicos como son orden, repetición, sentido, tiene que clasificarlos bajo el título de “didácticos”. De ese modo piensa, al igual que Nietzsche, que puede denunciar los males del racionalismo occidental sin ser denunciado por éste, decir sin ser dicho. Se apropia de un lugar de sentido sin reconocer que él mismo se encuentra allí.

Entre otras cosas, dado lo anterior, en el plano pedagógico, aquí se comprende el hecho de que ambos autores usen aporías. Todo el pensamiento educativo de Derrida es aporético, con ello intentará justificar también la condición de pura imposibilidad del otro, en este caso del estudiante, para de esa manera no caer nunca en la violencia trascendental [22].

No obstante, las aporías en Nietzsche y Derrida, por su falta de realidad, y al ser

sólo constructos lógicos o poéticos centradas en la irracionalidad de las conclusiones a las que se llega, no pueden ser usadas educativamente con éxito y producen una “perpetua incomodidad” [23] y estabilidad en la formación de la ciudadanía.

4. La ausencia de límites como problemática educativa en la educación ciudadana

Es cierto lo que denuncian primero Nietzsche y posteriormente Derrida, el lenguaje hablado que usamos para comunicarnos y dar a conocer la verdad que nos rodea ha dejado de ser un instrumento válido para el entendimiento de las cosas. Ya que el lenguaje está plagado de indefiniciones, de dobles sentidos, de inespecificidad. Además, tal vez este asunto es más grave, el racionalismo y todas las teorías analíticas hijas de éste, usan en múltiples casos veladamente la lengua con intenciones impositivas. Muchos, en nuestra sociedad, por medio de la manipulación de los conceptos, conciben la lengua como un instrumento técnico de control y sometimiento, primero sobre la realidad y luego sobre las voluntades ajenas.

Esto último coincide con elementos de la crítica al paradigma *logofonocéntrico* que Derrida realiza, que se apoya, como hemos dicho, en la visión de Nietzsche sobre la gramática, que consiste en una linealidad impositiva en el uso y la adopción de conceptos. Lo que ha primado, según éste último, es la estructura de aparente verdad sobre la libertad irrestricta del individuo, la lógica interna de la composición hablada sobre las posibilida-

des que debería ofrecer todo mensaje a cada persona. Somos hijos de una lengua, como es la postmoderna, que domestica brutalmente la realidad para, a través de ella, tiranizar también las libertades de los hombres.

Derrida, al igual que Nietzsche, sostiene que el lenguaje hablado, si se asimila y acepta como tal, impone una forma externa ajena sobre la propia conciencia. Por eso, lo que pretende Derrida, como el mismo Foucault con sus análisis sobre el lenguaje de poder, es desposeer la lengua de sus contenidos sociales impositivos.

También se puede observar, como señala Girard [24], que Derrida entiende la palabra *différance* —deformación intencional de la *différence*— diferencia en francés, de una doble manera, por una parte como no-identidad en el espacio, la diferenciación de lo mismo y, por otra parte, la no-coincidencia en el tiempo, el diferir de lo simultáneo. Así, tratará de establecer la existencia de la diferencia sin que exista propiamente una real diferencia, es decir, sin término de comparación, para romper de esta manera con la jerarquización de elementos —idea fundamental de todo orden moral— que conlleva una necesaria ausencia de límites dentro de la finalidad educativa.

A su vez y unido a lo anterior, tanto en Nietzsche como en Derrida el lenguaje humano y animal, junto con sus naturalezas propias, constituidas en permanencia sin permanencia, quedarán igualadas, ya que “la sustitución, muy inicial, de los

conceptos de habla, de signo o de significativo por el concepto de huella o de marca estaba de antemano destinada, y deliberadamente, a traspasar la frontera de un antropocentrismo, el límite de un lenguaje confinado en el discurso y las palabras humanas. La marca, el grama, la huella, la *différance* conciernen de forma diferencial a todos los seres vivos, a todas las relaciones de lo vivo con lo no vivo" [25]. Esta idea es matriz para una deshumanización por la extensión sin límites de lo pedagógico al mundo animal.

No podemos hablar, sin más, del uso de la hermenéutica en Derrida, como si se tratara de Gadamer, ya que Derrida no busca interpretar al sentido tradicional originario del texto, la etimología, sino que únicamente se vale de la filosofía de Nietzsche para romper con todo. En Derrida no hay finalidad última ni cercana, sino puro diferir. El sentido último de un texto no existe, por eso, la ausencia de reglas en la *decostrucción*, de método, consagra un violento e impersonal individualismo social que pretende ser opuesto, dada su ausencia absoluta de estructura, a la conciencia personal y social [26].

Tal individualismo hace que cada quien tenga que aprender lo que Derrida denomina como su propia *firma*, y produce que tal método en todo su conjunto, fuera de elementos particulares como la oposición de jerarquías, la reelaboración de conceptos, o la búsqueda de las huellas, no puede ser enseñado positivamente con sentido en los sistemas educativos sirviendo para ensalzar la vida en comunidad.

Para Nietzsche y para Derrida el "yo" es límite de sí mismo. Soy afirmación y negación un tiempo. Por eso de la firma, sumario del "yo" presente en el texto, Derrida dice "es preciso que permanezca desapareciendo: doble existencia simultáneamente, doble postulación contradictoria, doble obligación (...) es precisa la firma que permanezca-desapareciendo. Falta: por eso es precisa; pero es preciso que falte: por eso no es precisa" [27]. Así, cuando afirmo sobre mí niego otra parte de mí mismo que es "yo" también, y lo mismo cuando ocurre al revés.

Nietzsche también acude al "a veces", al "quizá", para conjurar la amenaza del absolutismo, el cual quiere encerrar a la persona y sus ideas en el tiempo presente, ya que éste "quiebra la tiranía personalmente molesta de lo absoluto" [28]. De aquí procede su idea de reencarnación y el mito del progreso indefinido humano, que se fundamenta en la perfecta autoconstrucción de uno mismo y estará posibilitado físicamente por el concepto budista de reencarnación en otra vida futura.

Por otra parte, lo imposible es en Derrida el por-venir, y por tanto la posibilidad cumplida constituye el final del futuro. Por eso habla, siguiendo su propia tradición cultural semita, de un mesianismo pero reconstruido, es decir, sin Mesías real. De un mañana sin ocaso. De una esperanza sin esperanza. Este autor entiende que lo venidero, tal y como lo hemos concebido hasta ahora en Occidente, se encuentra asociado a la tradición. Ahora lo venidero en Derrida será lo

todavía impensado, ya que lo pensado como tal supone ausencia de futuro.

Así, lo que parece realmente imposible, lo verdaderamente irrealizable, es lo que pretenden Derrida y Nietzsche, ya que el voluntarismo creacionista de ambos busca en un primer momento una indeterminación absoluta del ser humano, gracias a la cual existan todas las posibilidades de la misma manera y medida, y en un segundo momento, en la acción, que la persona pueda descubrir que aquel imposible no es tal.

Además, parece que Derrida y Nietzsche confunden la posibilidad con la probabilidad. La primera es absolutamente necesaria para que la realidad exista, la segunda es una determinación de tipo accidental basada en la otra, que nos habla del grado de terminación de lo posible. Es decir, la probabilidad es un accidente que se apoya en la esencia de la posibilidad, la cual en la medida que crece, como ocurre con cualquier accidente, se hace más difícil de distinguir de la esencia a la que hace referencia y por la que subiste. Por eso, la probabilidad absoluta de un acontecimiento es igual a la absoluta posibilidad del mismo.

La distinción anterior entre probabilidad y posibilidad es importante si la llevamos al plano de la libertad del hombre y a la educación ciudadana, ya que podemos decir que la exaltación absoluta de la posibilidad de la libertad educativa del ser humano, tal y como proclaman Nietzsche y Derrida, es lo mismo que la

ausencia de ésta. Como señala Zubiri [29], las posibilidades se constituyen siempre y sólo con vistas a algo. Así, para que exista un verdadero *quizá*, esperanza de un futuro mejor, como de una manera o de otra proclaman ambos autores, éste tendrá que ser realmente mejor, por eso el mismo Derrida afirma: “no basta con saber llevar al otro en el duelo, hay que amar el porvenir” [30]. Habría que preguntarle a este autor: ¿podríamos llegar a amar un porvenir social si éste fuera igual a la tristeza que ahora nos embarga?

5. El “otro” occidental y la democracia por-venir

Para Peters [31], la rebelión frente al racionalismo de la Modernidad y la noción que ésta detenta de sujeto clausurado, es el gran motivo por el cual la filosofía de Derrida tiene sentido y no debe considerarse plenamente antihumanista. Pero como venimos diciendo, la teoría política de Derrida, al acabar con el principio de identidad para cada cosa, indirectamente también lo suprime de la propia subjetividad del individuo. De esa manera, al no existir un “yo” concreto y diferente de las cosas y de los otros, Derrida entiende que la afirmación de la vida social propia nunca se dará, frente a lo que piensan Descartes, Kant y Rousseau, como pura afirmación personal.

Derrida, al igual que Levinás, proclama la afirmación radical del otro como principio de desarrollo de lo jurídico. El otro, la *otredad*, es imposible de alcanzar y más que eso, es enteramente imprevisible. En este sentido, la justicia en Derrida

y también la educación en ésta [32], no funciona sólo como una enseñanza de la apertura hacia al otro sino como una absoluta e irrestricta afirmación en el otro, en la alteridad. Por ello, dado lo inasible del otro, apreciará siempre la “democracia como democracia por venir” [33].

El problema pedagógico aquí es que la identificación de lo ajeno en el ser humano, la “otredad”, como la llama Derrida al igual que Octavio Paz, no sólo se da por el llamado “efecto espejo”, común entre animales y humanos, que se lleva a cabo cuando el niño se encuentra en los primeros pasos del desarrollo de su identidad. Es cierto que tanto en el animal como en el niño se produce el reconocimiento de la imagen de uno mismo como totalidad, como sistema frente al otro, y por tanto con posibilidad de interacción; así se pregunta Derrida “¿Acaso el efecto de espejo no comienza también allí donde un ser vivo, cualquiera que éste sea, identifica como su prójimo o su semejante a otro ser vivo de su especie?” [34]. Pero frente a Derrida, la respuesta a esa pregunta hay que buscarla no tanto en el reconocimiento del otro como sistema, sino en el otro como “yo”: en el cómo del valor del desarrollo de la propia intimidad que actúa gracias a la interacción con el otro.

En el animal el “yo” no existe, por eso no tiene intimidad. Sin embargo, en el niño existe de forma potencial desde el nacimiento y se desarrolla por medio de actos concretos. Tales actos, imposibles de realizar por un animal, consisten en un progresivo reconocimiento de la liber-

tad propia y de la del “otro”, así como de la facultad de interacción y entendimiento sobre el órgano de la libertad de ese “otro” como es la conciencia. Por eso, al animal no le interesa el “otro” como prójimo, o como diría Nietzsche, como lejano, sino como sistema instintivo. Nunca como algo susceptible de justicia, ya que el nivel de relación que el animal puede tener con el “otro”, como sistema instintivo, o incluso consigo mismo como sistema instintivo —que dicho sea de paso, es lo que produce el “efecto espejo”— está siempre ordenado a la satisfacción de la propia instintividad animal en alguno de sus campos. Aquí la sola *différance* de Derrida vuelve a ser un límite para entender que la identidad propia y la de los demás están basadas no en la distinción sino en la similitud de intimidades, que surge del deseo de ser y actuar libremente para formar una comunidad política.

Por otra parte, tanto la *deconstrucción* como la teoría emancipadora de Nietzsche y su crítica de la Modernidad, no se entienden con la ausencia de Occidente. Al mismo tiempo y de modo contradictorio necesitan de esa tradición, por lo que tales autores no poseen sentido fuera de ésta, tal y como se puso de manifiesto en la conversación que tuvo Derrida con los filósofos japoneses Asada y Karatani, sobre el singular impacto en Japón del método reconstructivo en el país de estos filósofos [35], cuya conclusión fue que en el Japón no hay nada que pueda ser sometido a la *deconstrucción*, ésta sólo opera apoyada en la metafísica occidental.

Para Derrida, la democracia liberal es un proyecto que pretende mostrarse como acabado por haber triunfado frente a otros, pero en realidad no lo está por su inutilidad frente al hambre, la exclusión, la guerra, etc. En este sentido, la mundialización que combate este filósofo es básicamente una suerte de homogenización de uno hacia el resto, esto es, del mundo anglosajón con su profeta, Estados Unidos y su apostolado ideológico, mediático, costumbrista, lleno de tópicos y lugares comunes, que se desenvuelve y crece fundamentalmente con el uso de un rodillo, la lengua inglesa.

Desde el punto de vista político, es claro que el ideal de la democracia para Derrida no puede encarnarse con exclusividad en Occidente. Esto equivaldría a hablar de una esencia única, de una identidad invariable y despótica. Para él, Occidente, las grandes potencias occidentales, deberían ser más humildes ante una pretensión que al mismo tiempo las define y exige [36], porque es un ideal que, al igual que el resto, en Derrida está por-venir, es aporético, por eso la democracia también se apoya en “la alteridad de lo otro, de lo no singular, de lo no mismo, de lo diferente, de la disimetría, de la heteronomía” [37]. Esto también conlleva, como afirma Peters [38], el que para este autor la democracia y la pedagogía de la misma deba ser pensada en términos globales, más allá de la idea de estado, ciudadanía y nación.

6. Conclusión: el insalvable escollo de la autoridad política en la educación democrática

Está claro que el deconstructivismo es un instrumento pensado en gran parte por Derrida para ser usado contra el autoritarismo político. Los textos escritos aquí actúan como supresión de un poder político que él denomina “falocéntrico”, que se constituye a sí mismo en autoridad y orden democrático, ya que “la escritura, propiedad de todos, supone una usurpación del poder detentado hasta entonces por el habla viva del soberano” [39]. Esto también lo demuestran las protestas que Derrida realizó contra diversos regímenes injustos y diferentes políticas [40] opresivas de los años ochenta, promotoras del racismo, del machismo, etc.

No obstante, desde nuestro puntos de vista, lo que es más difícil de apreciar es que este sistema, con todas las contradicciones aquí expresadas, pueda ser útil para un modelo de sociedad basado en la autoridad equilibrada, ya que, siendo fiel a la escuela a la que pertenece: “el gusto por la lucha y la oposición serían una prueba de autenticidad, de voluntad de poder, en el sentido nietzscheano del término” [41].

Así se entiende que en Derrida la ley no importa, por lo cual nunca podrá ser seguida ya que es algo estático, impuesto y anterior al sujeto. Por ello, el creacionismo jurídico, al igual que en Nietzsche, es una de las bases de su teoría política [42]. Podemos asegurar que, como afirma Eagleton [43], Derrida es un libertario

que carece de esperanza política y que por tanto considera ingenuo pensar que la libertad personal y social será algún día alcanzada gracias a la ayuda de la pedagogía.

La *deconstrucción*, decíamos, nace junto con la imposibilidad de cerrar, de decidir, concluir, elementos que serían fundamentales para un equilibrado sentido de la autoridad política en el mundo educativo de una democracia. No hay legitimidad educativa sin estos elementos. El centro y el margen, el yo y los otros, son realidades diferenciadas a partir de las que se puede educar a una persona en un equilibrado multiculturalismo [44], el cual sería imposible de fundamentar desde el pensamiento de Derrida.

Del puro diferir, aspecto toral de la *deconstrucción*, sólo puede provenir un concepto de autoridad educativa basado en lo relacional, sin la existencia de absolutos morales. Algo tan difuso e impreciso como lo que Bingham [45], siguiendo el pensamiento de Derrida, define como: educar en la autoridad a partir de la literalidad.

Por eso, en Derrida, al igual que en Nietzsche, es imposible apreciar un concepto de obediencia social sólido aplicable a una pedagogía democrática, ya que ambos difunden la exaltación irrestricta de la rebeldía y abren la interrogación ante la legitimidad de cualquier autoridad política basada en la participación del ciudadano en el bien común. De ahí su cínico escepticismo, por eso afirma

Derrida: “decidir el destino de la comunidad mediante el voto común se parece mucho a elegir una mujer por lotería” [46].

Reconocimientos: Agradezco a Santiago Argüello y Alfredo Rodríguez Sedano por los comentarios y sugerencias sobre la forma y contenido filosófico de este artículo.

Dirección del autor: Miguel Rumayor, Escuela de Pedagogía de la Universidad Panamericana, sede Guadalajara, Calzada Circunvalación Poniente nº 49, Guadalajara 45010, Jalisco, México. E-mail: mrumayor@gmail.com

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 20.VI.2008

Notas

- [1] NIETZSCHE, FRIEDRICH (2006) *Fragmentos póstumos (1885-1889) Vol. IV* (Madrid, Tecnos), p. 165.
- [2] NIETZSCHE, FRIEDRICH (1966) *Beyond Good and Evil* (New York, Vintage Books), p. 2.
- [3] DERRIDA, JACQUES (2001) *L'université sans condition* (Paris, Galilée), p. 68.
- [4] PERETTI, CRISTINA (1989) *Jacques Derrida, texto y deconstrucción* (Madrid, Anthropos), p. 20.
- [5] Cfr. DERRIDA, JACQUES (1972) *La dissémination* (Paris, Seuil), pp. 337-338.
- [6] Cfr. NIETZSCHE, FRIEDRICH (2003) *Ecce Homo* (Madrid, Alianza), p. 5.
- [7] PERETTI, CRISTINA (1989) *Jacques Derrida, texto y deconstrucción* (Madrid, Anthropos), p. 37.
- [8] DERRIDA, JACQUES (1986) en Jacques Derrida: Leer lo ilegible, entrevista de Carmen González-Martín, *Revista de Occidente*, julio-agosto, pp. 160-182.
- [9] Cfr. PERETTI, CRISTINA (1989), o.c. p. 74.
- [10] Cfr. NIETZSCHE, FRIEDRICH (2002) *Así habló Zaratustra* (México DF, Grupo Editorial Tomo), p. 44.
- [11] Cfr. PERETTI, CRISTINA (1989), o.c. p. 117.

- [12] Cfr. MIEDEMA, S. y BIESTA, G. (2004) Jacques Derrida's Religion with/out Religion and the im/possibility of Religious Education, *Religious Education*, 99:1, p. 25.
- [13] PERETTI, CRISTINA (1989), o.c., p. 21.
- [14] SÁNCHEZ MECA, DIEGO (2006) *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo* (Madrid, Tecnos), p. 393.
- [15] Cfr. O'BYRNE, A. (2005) Pedagogy without a Project: Arendt and Derrida on Teaching, Responsibility and Revolution, *Studies in Philosophy and Education*, 24, p. 406.
- [16] Cfr. MISHRA TARC, A. (2005) Education as Humanism of the Other, *Educational Philosophy and Theory*, 37:6, pp. 834-837.
- [17] Vid. FERRY, L. y RENAULT, A. (1990) *French Philosophy of the Sixties: An Essay on antihumanism*, (Amherst, University of Massachusetts Press).
- [18] DERRIDA, JACQUES (1999) ¿Qué quiere decir ser un filósofo francés hoy en día? entrevista con Franz-Olivier Giesbert, publicada el 16 de octubre en *Le Figaro Magazine*, Trad. De Cristina de Peretti y Paco Vidarte del original *Connaissez-vous Derrida?* Ver <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/ilosofar-hoy.htm> (Consultado el 5.I.2007).
- [19] PERETTI, CRISTINA (1989), o.c. (Madrid, Anthropos), p. 75.
- [20] Cfr. MIEDEMA, S. y BIESTA, G. (2004), o.c., pp. 29-37.
- [21] Cfr. NIETZSCHE, FRIEDRICH (2006) *Fragmentos póstumos (1885-1889) Vol. IV*, p. 115.
- [22] Cfr. MIEDEMA, S. y BIESTA, G. (2004), o.c., p. 28.
- [23] Cfr. WANG, H. (2005) Aporías, Responsibility, and the im/possibility of Teaching Multicultural Education, *Educational Theory*, 55:1, p. 51.
- [24] Cfr. GIRARD, M. (2006) *Aquel por el que llega el escándalo* (Madrid, Caparrós), p. 27.
- [25] DERRIDA, JACQUES (2006) *L'animal que donc je suis* (Paris, Galilée), p. 144.
- [26] Cfr. DERRIDA, JACQUES (1997) *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales* (Barcelona, Proyecto A. Ediciones), p. 26.
- [27] DERRIDA, JACQUES (1988) *Signéponge*, (Paris, Seuil), pp. 48-49.
- [28] NIETZSCHE, FRIEDRICH (1996) *Humano, demasiado humano. Vol II* (Madrid, Akal), p. 26.
- [29] Cfr. ZUBIRI, XAVIER (2007) *Sobre el hombre* (Madrid, Alianza), pp. 311-323.
- [30] DERRIDA, JACQUES (1994) *Politiques de l'amitié* (Paris, Galilée), p. 46.
- [31] Cfr. PETERS, M. A. (2003) Derrida, Pedagogy and the Calculation of the Subject, *Educational Philosophy and Theory*, 35:3, p. 337.
- [32] Vid. BIESTA, G. (1988) *The Right to Philosophy of Education: From Critique to Deconstruction* (Philosophy of Education Society).
- [33] DERRIDA, JACQUES (1993) La déconstruction de l'actualité, *Passages* (Paris), 57, septiembre, p. 70.
- [34] DERRIDA, JACQUES (2006) *L'animal que donc je suis* (Paris, Galilée), pp. 87-88.
- [35] Cfr. DERRIDA, JACQUES (2005) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (Madrid, Trotta), pp. 39.
- [36] Cfr. DERRIDA, JACQUES (1996) *Direct du couloir de la mort*, en prefacio a Abu-Jamal, M. (Paris, La Découverte), p. 13.
- [37] DERRIDA, JACQUES (2003) *Voyous* (Paris, Galilée), pp. 62-63.
- [38] Cfr. PETERS, M. A. (2006) The promise of Politics and Pedagogy in Derrida, *The Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 28, p. 135.
- [39] PERETTI, CRISTINA (1989) *Jacques Derrida texto y deconstrucción* (Madrid, Anthropos), p. 43.
- [40] STRATHERN, P. (2002) *Derrida en 90 minutos* (Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores), pp. 84-92.
- [41] GIRARD, M. (2006) *Aquel por el que llega el escándalo* (Madrid, Caparrós), p. 19.
- [42] Cfr. DERRIDA, JACQUES (2005) La sociedad del posconsumo y el papel de los intelectuales, *Pliegos de Yuste*, 3, mayo, p. 108.
- [43] Cfr. EAGLETON, T (2003) *Jacques Derrida*, pp. 31-32, publicado el 14 de julio en *Great Thinkers*.
- [44] Cfr. WANG, H. (2005) o.c., pp. 56-57.

[45] Cfr. BINGHAN, C. (2006) The literary life of Educational Authority, *Journal of Philosophy of Education*, 40:3, p. 366.

[46] NIETZSCHE, FRIEDRICH (1984) *Mi hermana y yo* (Buenos Aires, Edafe), p. 68.

Resumen:

Jacques Derrida: perspectiva y actualidad de la antimetafísica nietzscheana en la educación para la ciudadanía

En el presente artículo se analiza la perspectiva educativa del planteamiento de Jacques Derrida y más concretamente su pertinencia en el tema de la educación para la ciudadanía, a partir de su fundamentación antimetafísica en el pensamiento de Frederic Nietzsche. Para ello se parte del análisis filosófico de los elementos que componen el concepto derridano de *deconstrucción* y la relevancia que tiene éste como instrumento de crítica al paradigma *logo-fonocéntrico*. Derrida proclama su crítica al pensamiento moderno, a partir de la exaltación de un subjetivismo radical en donde el sujeto educativo es origen y fin de su propia emancipación. Por último, se analizan las consecuencias que tienen todas las anteriores ideas, en la imposibilidad de articular una pedagogía adecuada para la autoridad en la educación para la ciudadanía en nuestras democracias modernas.

Descriptores: la pedagogía de Derrida; educación para la ciudadanía; deconstrucción y educación; autoridad política y pedagogía.

Summary:

Jacques Derrida: perspective and currency of the Nietzsche's anti-metaphysic ideas on Education for Citizenship

The present article analyzes the educational perspective of Jacques Derrida's thought, and more concretely its adequacy in the issue of the education for citizenship, departing from his anti-metaphysical foundation in Frederic Nietzsche. Therefore it starts from the philosophical analysis of the elements that compose the Derrida's concept of *deconstruction* and its importance as an instrument of critique to the paradigm *logo-fonocentric*. Derrida proclaims his critique to the modern thought with the exaltation of a radical subjectivism in where the educational subject is the origin and the aim of his own emancipation. Finally, an analysis is done of the consequences that all the previous ideas have on the impossibility of articulating a pedagogy suitable for the teaching of authority in the education for the citizenship in our modern democracies.

Key Words: Derrida's pedagogy, education for citizenship, deconstruction and education, political authority and pedagogy.