

La repetición en la enseñanza filosófica: lo antinómico como práctica política de la deconstrucción

Carolina Ávalos Valdivia *

Resumen

Este trabajo intenta aportar al debate acerca de las implicancias políticas de la deconstrucción desde el problema de la enseñanza y la institución filosófica. Para alcanzar este cometido, la revisión del concepto de repetición será fundamental en cuanto representa y posibilita la articulación antinomia, filosofía e institución.

Palabras clave

Política, repetición, institución, enseñanza de la filosofía, antinomia.

Abstract

This paper tries to contribute to the debate about the political implications of deconstruction from the problem of teaching and philosophical institution. To achieve this purpose the review of repetition concept will be critical as it represents and makes possible the articulation of antinomy, philosophy and institution.

Keywords

Politics, repetition, institution, teaching philosophy, antinomy.

* Doctora en Filosofía Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis. Profesora de Filosofía Lycée Jean d'Alembert, Alianza Francesa de Valparaíso.

1. La actualidad y lo político de la deconstrucción.

En el año que recién pasó, mientras conmemorábamos los diez años de la muerte de Jacques Derrida, el gran testimonio material de su trabajo político e institucional, el *Collège International de Philosophie, Ciph*, cumpliendo treinta años de existencia, estaba *ad portas* de su desaparición. Innumerables fueron las voces de apoyo, las columnas, entrevistas y peticiones de distintas partes del planeta que mostraron y justificaron la necesidad de existencia y perennidad del colegio. Todos coincidían en que salvar al *Ciph* era salvar la democratización y el derecho a la filosofía.

El riesgo de muerte del *Colegio Internacional de Filosofía* junto a la misma muerte de Derrida, abrió la necesidad de repensar la actualidad de todo lo que ha implicado y de lo que implica la obra del filósofo: ya sea, su propio pensamiento, su nombre, la misma deconstrucción como también su trabajo ligado a las instituciones. El llamado surge desde las condiciones actuales de todo lo que ha '(des) institucionalizado' el nombre de Jacques Derrida. Es en nombre de esta vigencia que partimos esta reflexión interpelados por el debate respecto a la relación que habría en el pensamiento de Derrida entre las denominadas *contra-instituciones*,¹ la política y lo político.

A pesar de las frecuentes afirmaciones en las cuales se consigna el pensamiento de Derrida como apolítico o, como incapaz de tomar una posición política determinada, y, descartando un giro ético y político que la deconstrucción habría adquirido a mediados de los años ochenta, aventuramos la idea que tanto la deconstrucción como el mismo pensamiento de Derrida se configuran desde sus inicios como movimientos teórico-práctico-político. En efecto, Cristina de Peretti ha afirmado que "... [Los textos de Derrida] son una llamada permanente a luchar contra todo tipo de represión, de exclusión o de marginación, es decir, contra la violencia del poder, contra las jerarquías autoritarias en general, contra los oscurantismos, los dogmatismos

¹ Al respecto considérese la siguiente aproximación de Derrida: "El espacio de la literatura no es sólo el de una *ficción* instituida, sino también una *institución ficticia* que en principio permite decir todo. Sin duda, decir todo es reunir todas las figuras, por traducción, en otra distinta, totalizar formalizando, pero decir todo es también atravesar [*franchir*] prohibiciones. *Liberarse* [*s'affranchir*] —en todo campo donde la ley puede dictar [*lay down* también significa 'derribar' (CCG)] la ley. La ley de la literatura tiende en principio, a desafiar o suprimir [*lifter*] la ley. Por consiguiente, permite pensar la esencia de la ley en la experiencia de ese 'decir todo'. Es una institución que tiende a desbordar la institución". Crf. C. Contreras, *Jacques Derrida. Márgenes ético-políticos de la deconstrucción*, Santiago, Universitaria, 2010, p. 150. También confróntese en: J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 117.

y los fanatismos, contra la dominación, los colonialismos y los totalitarismos”.² Así como Carlos Contreras ha demostrado en su trabajo doctoral que: “[...] si hay implicancias y complicaciones ético-político-jurídicas en los escritos derrideanos, éstas no se configurarían como un *ethical and political turn*, sino que se trataría más bien de una continuidad, de la prosecución de un pensamiento comprometido en las aporías de lo ético-político. Preocupación que debería ser demostrable o, más bien mostrable, a lo largo de la obra publicada del filósofo francés desde sus primeros textos, desde *Violencia y metafísica* de 1964 hasta *Voyous*, libro publicado el 2003”.³ Ambos autores, instalan, desde sus inicios, a la deconstrucción como una práctica teórica y política que se desarrolla desde la crítica, transformando(se) a la vez, a (desde) la tradición metafísica. Es decir, que en el pensamiento de Derrida no habría una estricta distinción entre política y filosofía y entre teoría y práctica puesto que “[...] no existe algo así como un orden filosófico puro inmunizado de la política, pues cualquier filosofía es la institución de una definición de sí misma y porque cierto marco institucional constituye aquello que entendemos por filosofía”.⁴

La pregunta general de este trabajo tiene relación con la(s) forma(s) y/o estrategia(s) que muestran a la deconstrucción difuminando los límites de la práctica y de la teoría, de la filosofía y la política y de esta última con lo político. Esto en contraposición a la ya habitual y conocida idea que la deconstrucción asumiría un rol político desde la inauguración del *Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique*, Greph.

Esta última idea implicaría afirmar, por una parte, que la deconstrucción habría sido en sus inicios una crítica teórica de la tradición metafísica y que por lo tanto, su dimensión práctica y política sólo se vería desarrollada, con posterioridad, dentro del trabajo en torno a lo tradicionalmente entendido como formas institucionales de la filosofía o institución filosófica. Sin embargo, si asumiésemos esta idea, es decir, que haya una etapa teórica y luego una práctica política o, que haya un giro ético y político, estaríamos reduciendo nuestro juicio a los criterios teóricos de la estructura base de la metafísica tradicional. Esto quiere decir que estaríamos repitiendo y limitándonos a una lógica de pensamiento basado en naturalizaciones tales como un orden de pensamiento

² C. De Peretti, *¿Hacia dónde va el mundo? Derrida y la pregunta*, en: A.-P. Penchaszadeh y E. Biset (comps.), *Derrida Político*, Buenos Aires, Colihue, 2013, p. 101.

³ C. Contreras, *op. cit.* p. 15.

⁴ A.-P. Penchaszadeh y E. Biset (comps.), *Derrida Político*, *ed. cit.*, p. 10.

que implique un antes y un después, o, una causa y un efecto en la deconstrucción. ¿Admite el pensamiento de Derrida, en cuanto deconstrucción del falogocentrismo, la comprensión de su desarrollo desde el punto de vista secuencial, cronológico o causal? ¿Es posible referir el montaje político de la deconstrucción prescindiendo de repeticiones como cronologías, títulos, naturalizaciones, órdenes, lógicas, categorizaciones, etc.?

2. La repetición: desesperanza y afirmación de la filosofía.

Como parte del proceso y estrategia de la deconstrucción, Derrida se comprometió en distintos “movimientos que pretendían cambiar la institución”.⁵ El primero fue el *Graphé*⁶ que tenía como móvil de funcionamiento pensar la enseñanza filosófica. Es este periodo, con el texto *Où commence et comment finit un corps enseignant*, que se ha identificado con el comienzo del pensamiento político de Derrida. Esta idea se ve confirmada por la publicación de diversos artículos en la prensa, ante-proyectos institucionales, estatutos, programas, seminarios de la institución filosófica francesa, etc., reafirmando, por un lado, que una de las preocupaciones que centran el pensamiento Derrida es el vínculo entre la filosofía y la institución, y, por otro lado, que desde 1975 la deconstrucción adquiere un giro político.⁷

Ahora bien, este momento ‘político’ de la deconstrucción comprendido como una de las formas del conjunto teórico-práctico de lo filosófico, podría ser entendida a partir de lo que Derrida propuso en *Les antinomies de la discipline philosophique*, como repetición. Si bien es cierto, el francés refiere en este texto dos tipos de repetición, la superficial y la profunda, consideraremos la segunda en puesto que encierra e implica la superficial. De este modo, habría en aquel juicio una repetición profunda en la medida en que es:

⁵ G. Bennington, *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 264.

⁶ Esta contra-institución fue constituida en 1975. Luego, en 1979 Los Estados Generales de la Filosofía (*Les États Généraux de la Philosophie*) fue un movimiento preparatorio para que en 1982 se lleve a cabo la fundación del Colegio Internacional de Filosofía (*Collège International de Philosophie*). Un resumen completo de estos movimientos contra-institucionales propone Patrice Vermeren en *La aporía de la democracia y la reafirmación de la filosofía*, en: M. Cragolini (comp.), *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La Cebra, 2008, pp. 177-180.

⁷ Para profundizar en lo que se ha llamado giro ético político o *ethical and political turn* de la deconstrucción ver: C. Contreras, *op. cit.* Ver también, A.-P. Penchaszadeh y E. Biset (comps.), *Derrida Político*, *op. cit.*, pp. 5-11.

“Aquella que encierra los discursos, las lógicas, las retóricas de todos aquellos que, hablando ‘por la filosofía’ –como *nosotros* lo hacemos– reproducen los *tipos* cuya matriz es conocida y la combinatoria casi agotada”.⁸

La repetición también estaría inmersa en el espíritu del coloquio *Rencontres École et Philosophie*,⁹ donde se ha interrogado “la capacidad de la filosofía de pensarse como enseñanza y las relaciones que ella mantiene con esta ‘mixtura’ todavía extraña: la pedagogía”.¹⁰ En efecto, la repetición también forma parte de estas iniciativas filosófico-políticas donde se pretende llevar al límite las interrogaciones en virtud de extender los límites de la institución filosófica. Aún en estos casos, la repetición se presentaría a través de la tendencia habitual, tradicional, e incluso conservadora, de partir el debate desde ciertas naturalizaciones como palabras, conceptos e instituciones: en este caso, escuela y filosofía hacen que el fondo de la problemática – intervenida por variadas concepciones de la enseñanza y de la institución filosófica¹¹ – se sostenga en una misma estructura.

Luego de diez años de la fundación del *Greph* y cinco de *Les États Généraux de Philosophie*, y de todas las luchas dadas, las condiciones de la institución filosófica siguen siendo las mismas: aquellas definidas y re-definidas desde una disciplina que pretende la universalidad pero que impone sus límites repitiendo una política y una práctica discriminatoria:

“[...] las constricciones que fuerzan a reproducir el *tipo* y a reducir el *campo* de la disciplina filosófica permanecerían iguales. Continuaremos creyendo que la formación de competencias técnicas, una cierta rentabilización del saber, la ‘finalización’ de la

⁸ J. Derrida, *Les antinomies de la discipline philosophique*, en: *Du droit à la philosophie*, ed. cit., pp. 514-515. « Celle qui enferme les discours, les logiques, les rhétoriques de tous ceux qui, parlant ‘por la philosophie’ – comme *nous* le faisons – reproduisent des types dont la matrice est connue et la combinatoire à peu près épuisée ». La traducción es nuestra.

⁹ Coloquio llamado “Encuentros Escuela y filosofía” que se llevó a cabo en la Universidad de París-X, Nanterre, el 20 y 21 de octubre de 1984.

¹⁰ Comité École et Philosophie, *Postface*, en: *La grève des philosophes. École et philosophie*, Paris, Osiris, 1986, p. 176. « [...] la capacité de la philosophie à se penser comme enseignement et les relations qu’elle entretient avec ce ‘mixte’ toujours aussi étrange : la pédagogie ». La traducción es nuestra.

¹¹ Formaban parte del debate de este encuentro diferentes instituciones de enseñanza de la filosofía como: el Greph, el Grupo de Trabajo de los Profesores de Filosofía en la Escuela Normal, el Colegio Internacional de Filosofía y los autores del Llamado “No hay universidad sin filosofía” (“Pas d’université sans philosophie”). Esto quiere decir que en la concurrencia al debate había profesores de filosofía de la Escuela Normal, de universidades y de liceos, sin olvidar los profesores de liceos y de colegios de otras disciplinas y también los *instituteurs* (maestros/as institutrices).

investigación, la competitividad económica, la carrera hacia la producción, un cierto concepto de relaciones entre la tecno-ciencia industrial o militar y la filosofía, entre las ciencias sociales y la filosofía, todo esto ordena a mantener en sus límites (naturales, se piensa) una disciplina tanto intocable como inútil. Esta debe quedar (esto es la mejor hipótesis!) confinada en una clase de liceos o en pequeñas células de la Universidad donde la vida llega a ser cada vez más difícil”.¹²

De aquí la desesperanza de Derrida. A pesar de todas las luchas, debates y combates acerca de la institución filosófica, hay aún una estructura que no se ha alcanzado a ver o, que quizá, la efervescencia de las condiciones actuales de la filosofía ha hecho que los movimientos críticos se enfoquen más en su proyecto que en la repetición que implica transitar por la filosofía. Sin embargo, junto con la desesperanza, o más bien, porque el presente filosófico es desesperanzador, Derrida continúa afirmando a la filosofía: “tendría que haber mucha ingenuidad filosófica para leer, en esta relación de la afirmación de la desesperanza, sólo una incoherencia”.¹³

La afirmación que en la obra de Derrida hay una etapa que marca una inserción de la deconstrucción en temas políticos, cae en la lógica de la desesperanza que el filósofo manifiesta desde el comienzo de la carta-prefacio y en la cual propone una especie de ordenanza para acceder a la filosofía: *Los siete mandamientos contradictorios*. Éstos establecen un sistema de cuestionamiento que nos permitirá acceder a la estructura antinómica de la filosofía y mostrar los bordes políticos de la deconstrucción.

En definitiva, nuevamente se estaría “reproduciendo el tipo y reduciendo el campo de la disciplina filosófica”, es decir, considerando a la deconstrucción como “una” filosofía de cierre desde la que se parcelan preguntas y temas específicos de la disciplina. Como si correspondiera sólo a la lógica de una *repetición superficial*, a “aquella de los discursos y de las acciones políticas, la insistencia compulsiva en lo que concierne

¹² J. Derrida, *Les antinomies de la discipline philosophique*, ed. cit., p. 514. « [...] les contraintes qui poussent à reproduire le type et à réduire le champ de la discipline philosophique demeureraient les mêmes. On continuerait à croire que la formation de compétences techniques, une certaine rentabilisation du savoir, la « finalisation » de la recherche, la compétitivité économique, la course à la production, un certain concept des rapports entre techno-science industrielle ou militaire et la philosophie, entre les sciences sociales et la philosophie, tout cela commande de maintenir dans ses limites (naturelles, pense-t-on) une discipline aussi intouchable qu’inutile. Celle-ci doit rester (c’est la meilleure hypothèse !) confinée dans une classe des lycées ou dans petites cellules de l’Université où la vie devient de plus en plus difficile ». La traducción es nuestra.

¹³ *Ibid.*, p. 512. « Il faudrait beaucoup d’ingénuité philosophique pour ne lire, dans ce rapport de l’affirmation au désespoir, qu’une incohérence ».

a la disciplina filosófica”.¹⁴ Tratar de actividad secundaria o marginal, incluso de una nueva etapa del “discurso derridiano”, a la fundación del *Grepb*, como a la serie de textos dedicados a la enseñanza filosófica, correspondería a cierta lógica legitimada de la repetición, la cual fuerza el movimiento de la institución a la clausura de sus límites y, en este caso, sobre todo, de sus determinaciones.

Por otra parte, aunque Derrida es reticente respecto a la diferenciación entre repetición superficial y profunda, sí apuesta por la repetición que está *entorno* (en el contorno) a la filosofía. Junto con aceptar la repetición superficial, como por ejemplo, aquello que observa algunos años después de las acciones políticas llevadas a cabo, por el *Grepb* y los *Estados Generales de la Filosofía*,¹⁵ Derrida cree que, para enfrentar el desánimo que esta constatación instala, deberíamos, en tanto filósofos “[...] interrogarnos sobre otro régimen, otro lugar, otra dimensión de la repetición”,¹⁶ más allá de la lógica de cierre y de reproducción.

La relación que hace Derrida entre repetición, filosofía y antinomia nos hará confirmar la hipótesis que “Desde sus inicios, la deconstrucción tenía en vista esta dimensión ético-política de su estrategia”. Aunque los más críticos afirmen que en el trabajo derridiano hubo un giro político, apoyamos la tesis que “era necesario, antes de dirigir la atención a este ámbito, preparar los elementos para un discurso y, tal vez para una práctica acorde con los parámetros y las exigencias de la deconstrucción”.¹⁷

3. El *agrége répétiteur*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 513. « [...] celle des discours et des actions politiques, le ressassement compulsif en ce qui concerne la discipline philosophique ». La traducción es nuestra.

¹⁵ El 16 y 17 de junio de 1979 más de 1200 personas respondieron al Llamado de “Los Estados Generales de la Filosofía” llevados a cabo en la Sorbona. El Llamado no se limitaba solamente a una respuesta en defensa de la filosofía de las políticas del gobierno presente: “[...] no se tratará solamente de poner en tabla los datos o las perspectivas siniestras de la política oficial [...]. No se tratará solamente de un proceso, de una réplica o de un impulso por asegurar las condiciones inmediatas de una sobrevivencia de la filosofía [...]. Por la filosofía, en la enseñanza y fuera de la enseñanza, queremos comprometer más, mejor y otra cosa”. « [...] il ne s’agira pas seulement de mettre en en tableau les données ou les perspectives sinistres de la politique officielle [...]. Il ne s’agira pas seulement d’un procès, d’une riposte ou d’un sursaut pour assurer les conditions immédiates d’une survie de la philosophie [...]. Pour la philosophie, dans l’enseignement et hors de l’enseignement, nous voulons engager plus, mieux et autre chose ». *Appel pour les États Généraux de la Philosophie*, en: *Du droit à la philosophie*, ed. cit., p. 272. La traducción es nuestra.

¹⁶ J. Derrida, *Les antinomies de la discipline philosophique*, ed. cit., p. 514.

¹⁷ C. Contreras, *op. cit.*, p. 48.

Como parte del seminario *El concepto de ideología en los ideólogos franceses*, y, a partir del trabajo de Canivez¹⁸ a cerca de Jules Lagneau, Derrida rescata del problema de la práctica pedagógica, no tan solo a la repetición como una invariante estructural, sino que también como evidencia de un retraso.

Parte de la cita dice: “La práctica pedagógica siempre está atrasada con respecto a las costumbres, sin duda porque la enseñanza es más retrospectiva que prospectiva”.¹⁹ Esta referencia es de suma importancia en el desarrollo del pensamiento de Derrida, puesto que entrar en la estructura general de la repetición –la que llama posterior y momentáneamente, en 1984, repetición profunda– es comenzar a elaborar una conjunción, quizá una articulación, donde converja el trabajo que ha venido haciendo hace “quince años de práctica docente y veintitrés de burocracia”, junto con el que empieza a hacer, a partir de 1975, con el *Greph*. Es con el concepto de repetición que Derrida comienza a mostrar *prácticamente*, y a “interrogar, exhibir, criticar sistemáticamente –con miras a una transformación– los bordes de aquello en lo que [ha] pronunciado más de un discurso”.²⁰ Es desde esta perspectiva que observamos que el análisis de la repetición desarrollado por Derrida, une las dimensiones teórica y práctica de la filosofía desde la relación que él mismo va urdiendo entre repetición, enseñanza y logocentrismo.

Derrida interroga el retraso de la práctica pedagógica advirtiendo sus distintos niveles:

“El repetidor o la repetición en el sentido estrecho tan sólo vienen a representar y determinar una repetición general que abarca todo el sistema. El curso, el ‘ejercicio fundamental’, ya es una repetición, el dictado de un texto dado o recibido, etcétera”.²¹

Por un lado, identifica el retraso mismo de la enseñanza, es decir, que la práctica pedagógica estaría formada por una invariante estructural; el hecho que *prácticamente* hayan elementos que se repitan. A esta repetición la ha llamado profunda, es decir, es

¹⁸ A. Canivez, *Jules Lagneau, profesor y filósofo. Ensayo sobre la condición del profesor de filosofía hasta finales del siglo XIX*. Tesis principal para el doctorado de Estado, Asociación de publicaciones de la Facultad de Letras de Estrasburgo, 1965. Citado en: *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, en: D. Grisoni (comp.), *Políticas de la filosofía*, México D.F., FCE, 1982 p. 70 y ss. También en: *Où commence et comment fini un corps enseignant*, ed. cit., p. 129 y ss. La referencia editorial sólo ha sido consignada en la edición en francés.

¹⁹ J. Derrida, *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., p. 80.

²⁰ J. Derrida, *Les antinomies de la discipline philosophique*, ed. cit., p. 62. La traducción es nuestra.

²¹ J. Derrida, *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., p. 90.

una repetición general. Y, por otro lado, la práctica pedagógica estaría siempre en retraso con respecto a otra cosa. Aquí la repetición tiene un sentido estrecho, como el mismo Derrida lo consigna, su manifestación es de *y* en la superficie. Es decir, la repetición sería aquí aquello que vemos de la enseñanza repetirse superficialmente, pero que al mismo tiempo, es parte y está posibilitado por un fenómeno profundo.

La idea que la enseñanza siempre esté retrasada, es decir, que ella misma está llegando después, tarde, en relación a las costumbres, pero también, tarde con respecto a sí misma, abre en el pensamiento derridiano un espacio, que, sin querer descartar totalmente otro tipo de interpretaciones, permite entenderla como una constante en la práctica pedagógica. Efectivamente, la estructura de la enseñanza está *prácticamente* determinada por la repetición, que, a la vez, revela el retraso. Se repite algo que llega después en función de enseñar desde el pasado, desde lo que *ya* hay, o, lo que *ya* se sabe. El retraso, como estructura de la enseñanza, guarda relación con la práctica, lo que quiere decir que sólo a partir de ella, junto a ella y en ella, se puede acceder a la dimensión misma del retraso. Esta repetición es profunda porque proviene de la estructura semiótica de la enseñanza, se trata de la práctica de la institución de la institución, de *la* filosofía, por lo tanto, tiene que ver con un principio diferido que en cuanto tal busca, a través de la repetición, finalizarse. Desde esta perspectiva, la repetición será aquella que repite el retraso: “la enseñanza entrega signos, el cuerpo docente produce (muestra y emite) señales, para ser más preciso significantes que suponen el conocimiento de un significado previo. Referido así, el significante es estructuralmente secundario”.²²

Derrida muestra que la enseñanza en cuanto acto de lenguaje y transmisión de saberes contiene en sí mismo el poder de la verdad y del sentido. Sin embargo, esto no sólo estaría contenido en el discurso del que enseña, sino que para comprender ‘lo que el profesor *dice*’ se hace necesario tener con anterioridad una base contenida de experiencia del sentido y de comprensión de significados. Esto no se reduciría sólo a lo que implica el rol de profesor sino, como lo muestra Derrida a lo largo de la sesión, se trataría también de todo lo que implica el cuerpo docente, ya que, no solo repite contenidos, formas, normas, metodologías, etc. sino que el profesor se presenta como el *órganon* mismo de la repetición. Así, Derrida continúa: “El saber y el poder permanecen en el principio. El cuerpo docente, como *órganon* de la repetición, tiene la

²² J. Derrida, *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., p. 81.

edad de la historia y del signo, vive de la creencia [...] en el significado trascendental [...]”.²³ No se trata de invertir las cosas y colocar el significante en posición trascendental, como sería el caso del significante de los significantes, el falo trascendental, sino que se trata de ver en la misma estructura de la repetición la posibilidad que su mismo movimiento de regreso la fisure y la transforme en una repetición “parcial”, es decir, en una repetición novedosa.

Pero, nuevamente, ¿qué es lo que se repite? Se repite lo mismo y también algo nuevo. Y no puede ser de otra forma en la medida en que lo que se está pensando es en enseñar, aprender y comprender filosofía.

Aparentemente estaríamos enfrentados a dos dimensiones diferentes, a la filosofía y, separadamente, a su práctica. Sin embargo, la estructura antinómica de la filosofía, a la que Derrida nos mantiene enfrentados, nos permitirá ir confirmando que no hay separación tal, porque se trata, a la vez, de un núcleo de unión y de diferenciación.

Entonces, tendríamos de un lado, es decir, desde una especie de “adentro” de la filosofía, – como parte del cuerpo docente – ciertos elementos como la historia de la filosofía,²⁴ los conceptos desarrollados por determinados filósofos, subsumidos en un programa (en un manual, incluso, en una planificación, etc.), las metodologías, las evaluaciones, incluso, el rol del profesor y del alumno, su relación, etc. Todo esto funcionaría como elementos de ‘base’ de la repetición lo cual responde a lo que Nishiyama entendió como educación heterónoma. Es decir, se logra el aprendizaje gracias a lo que otros u otro han enseñado. Se trata de concebir la enseñanza de la filosofía desde la ley de lo otro que llevaría al aprendizaje a desarrollarse como imitación y repetición de la repetición. “Podemos entonces aprender cualquier cosa a través de un acceso heterónimo, por la repetición”.²⁵ Esto, sin duda, podría ser pensado como el punto de partida de la enseñanza filosófica, puesto que la aproximación heterónoma no refiere a una comprensión de lo enseñado, sino que formaría parte, más bien, de lo que se aprende.

²³ *Ídem.*

²⁴ Remitimos aquí al texto de F. Châtelet, *El problema de la historia de la filosofía hoy día*, en: *Políticas de la filosofía*, ed. cit., pp. 28-56.

²⁵ Y. Nishiyama, *L'hétérodidactique de la marionnette. La déconstruction et la pédagogie chez Jacques Derrida*, en: *Philosophie et éducation. Enseigner, apprendre –sur la pédagogie de la philosophie et de la psychanalyse*, Tokio, UTCP Booklet 1, UTCP, 2008, p. 9. « On peut donc apprendre quelque chose par une approche hétéronome, par la répétition ». La traducción es nuestra.

Y, por otro lado, la repetición nos enfrentaría a una cierta autonomía. Enseñar filosofía también traería en sí una ley que permitiese, al que aprende, tomar distancia del profesor, maestro o enseñante, para comenzar por finalizar aquello que ha sido recibido y que deberá ser finalizado sólo por sí mismo. “Como en la pedagogía socrática tradicional, se trata aquí no solamente de aprender algo con la ayuda de otro, sino también y sobre todo de desarrollar en sí una verdadera capacidad de saber”.²⁶

Ya lo hemos advertido en la carta-prefacio, la repetición más allá de ser una práctica de la pedagogía, es un motivo derridiano en la medida en que se encuentra ramificada en la totalidad del marco institucional que continuamente sintomatiza a través del cuerpo docente. De aquí que, la preocupación por la repetición sea una afirmación filosófica “que no tiene nada de una posición o de una seguridad filosófica, todo lo contrario”, sino, más bien, es un compromiso, una forma de militancia por la enseñanza filosófica, “[...] que compromete, sí, desde el origen y para el porvenir”.²⁷

4. La repetición en la enseñanza de la filosofía: autonomía y heteronomía

Desde la figura del *agrégé répétiteur*²⁸ Derrida piensa lo que en el año 1984 llama a enfrentar y cuestionar, y, que en el año académico 1974-1975 le hace declarar a propósito de la repetición lo siguiente: “[...] la deconstrucción [debe] exhibir esa lógica extraña, mediante la cual, al menos en filosofía, los poderes múltiples de la máquina más vieja pueden siempre volver a ser cercados y explotados en una situación inédita”.²⁹

Por esta razón, el “Repetidor, el *agrégé* repetidor no debería producir nada, al menos si producir quisiera decir innovar, transformar, hacer advenir lo nuevo. Está destinado a repetir y hacer repetir, reproducir y hacer reproducir: formas, normas y contenido”.³⁰ Esta función de la institución filosófica contiene y resguarda cierta mecánica política que se transmite a través de una selección de contenidos filosóficos,

²⁶ *Ibid.*, p. 10. « Comme dans la traditionnelle pédagogie socratique, il s’agit ici non seulement d’apprendre quelque chose à l’aide d’autrui, mais aussi et surtout de développer en soi une véritable capacité de savoir ». La traducción es nuestra.

²⁷ J. Derrida, *Les antinomies de la discipline philosophique*, ed. cit., pp. 512-513. « [...] qui n’a rien d’une position ou d’une assurance philosophique, tout au contraire ». « [...] qui engage, oui, depuis la provenance et pour l’avenir [...] ». La traducción es nuestra.

²⁸ Derrida dedica un extenso análisis, en uno de sus primeros textos acerca de la enseñanza filosófica, a la figura del catedrático repetidor o *agrégé*. En una nota del traductor se explica que el *agrégé* es: la “persona autorizada después de un concurso, a enseñar en un liceo o en una facultad en Francia”. En: J. Derrida, *Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., p. 70.

²⁹ J. Derrida, *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., p. 76.

³⁰ *Ídem*.

es decir, de preguntas, conceptos, nombres propios, etc., que, al mismo tiempo, hacen al repetidor representante de toda la estructura filosófica institucional, inclusive la ministerial y la gubernamental. El profesor repite no tan solo los contenidos, los programas y las metodologías, sino que repite, en cuanto re-presentante, toda la estructura de poder que domina el sistema al que, para llevar a cabo su profesión, debió someterse con anterioridad. Representa entonces, una exigencia que él mismo domina y que le impone a su vez, otras exigencias. Sin embargo, la particularidad en la que estaría envuelto el profesor, estaría también implicada y determinada por un fondo cultural de la institución, por una herencia general, un legado de la tradición. Se trata, entonces, del poder de la institución, de lo instituyente, de las normas, o de lo normativo, es decir, también, de la cultura que hace posible a esta figura. El profesor repetidor repite el *programa* que “Comprende cadenas de tradición o de repetición cuyos funcionamientos no son propios de tal o cual configuración histórica o ideológica particular, y que se perpetúan desde los inicios de la sofística y de la filosofía”.³¹

Es de este modo que Derrida, ya en 1975, comienza a trabajar de manera incipiente la estructura antinómica de la filosofía, a partir de la figura del *agrégé répétiteur*. No se refiere directamente a ella, pero sí muestra a través del profesor agregado, una doble ley contradictoria, que condiciona la estructura general e institucional de la filosofía desde dimensiones tanto externas como internas. Esta doble ley no tan sólo explica la filosofía como institución sino que a través de ella, es decir, pensando y enseñando, Derrida reúne el conjunto teórico y práctico de la filosofía. Es decir, al mismo tiempo en que Derrida está teorizando a propósito de la problemática de la repetición, está siendo un ejemplo fiel de aquello que la deconstrucción quiere poner en evidencia: la práctica pedagógica de la filosofía puede constituirse en la escena paradigmática de la deconstrucción.

La función que debe cumplir por mandato institucional el repetidor, goza de un doble movimiento: el de heteronomía y el de autonomía.³² Y para recoger de la historia de la institución filosófica francesa la implicancia de esta doble ley contradictoria, Derrida recurre a dos pensadores de la enseñanza de la filosofía en Francia: Canivez y

³¹ *Ídem*.

³² Este doble movimiento de enseñanza de la filosofía contenido en el *agrégé répétiteur* ha sido tratado con profundidad en: C. Ávalos, *La enseñanza filosófica como (im)posibilidad de la deconstrucción*. Tesis de Doctorado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y Université Paris 8 – Vincennes – Saint-Denis, 2014, pp. 150-167.

Condillac. La repetición de Canivez es la del repetidor más tradicional,³³ aquel que dictaba repitiendo los cursos del profesor. El repetidor era el alumno aventajado que explicaba a los otros oyentes el curso y que por tanto, facilitaba los lazos entre el profesor y el estudiante. Era una especie de ayudante que estaba a disposición de la preparación de los exámenes que los estudiantes debían rendir. En este sentido, la repetición en cuanto fuerza heterónoma permite que la enseñanza provenga de una cierta exterioridad de la institución:

“Sus figuras pueden ser tan diversas como aquellas del Elevado y del Otro inaccesible, de Sócrates, del Preceptor, del Profesor funcionario, prof. de Universidad o prof. de último año de secundaria (¡el primero y el último de todos!), de todo esto un poco a la vez: en todos los casos es necesario un maestro y la alteridad magistral”.³⁴

Del exterior entonces, lo heterónimo. La *necesidad* del maestro como lo heterónimo, – alguien, un otro dice cómo debe ser un profesor de filosofía – como la exterioridad institucional de la filosofía. Como si hubiese filosofía sin institución, como si la determinación de la figura magistral proviniese de una filosofía exterior a ella misma, que fija los límites y determina lo que debe ser un maestro. Y como si la profesión de profesor, la puesta en marcha singular de la magistralidad, alcanzase a estar definida de antemano. Entonces, sería necesaria la alteridad magistral, en la medida en que hace maestro al maestro, tanto desde determinaciones heredadas y puestas a disposición de antemano a través del concepto de la figura, como de lo que viene de sí mismo, de su trabajo y de su práctica que no se conoce y que no se puede anticipar.

Sin embargo, continúa Derrida, “Detrás de la ‘repetición’ en el sentido estrecho, aquella que considera por ejemplo Canivez, siempre hay una escena de repetición

³³ Derrida vuelve a describir la función del repetidor, ahora para destacar el rol originario y para recordar el principio de su propia labor pedagógica en la Escuela Normal Superior de París: “El *agrégé* repetidor fue en primer lugar, sigue siendo ahora en ciertos aspectos, un alumno que se quedó en la Escuela después del examen de oposición para ayudar a los demás alumnos, haciéndoles repetir, a preparar los exámenes y concursos, por ejercicios, consejos, una especie de asistencia; asiste a la vez a los profesores y a los alumnos”. J. Derrida, *ibid.* pp. 91-92.

³⁴ J. Derrida, *Cinquième commandement, Les antinomies de la discipline philosophique, ed. cit.*, p. 519. « Les concepts de cette maîtrise ou de cette magistralité peuvent varier. Ses figures peuvent être aussi diverses que celles du Très Haut ou du Tout Autre inaccessible, de Socrate, du Précepteur, du Professeur fonctionnaire, prof. d'Université ou prof. de Terminale (le premier et le dernier de tous !), de tout cela un peu à la fois : dans tous le cas il faut un maître, et de l'altérité magistrale ». La traducción es nuestra.

análoga a la que quise indicar de esa referencia a Condillac”.³⁵ Es decir, la repetición que representa a la otra fuerza contradictoria, la autónoma. El sentido de citar a Condillac apunta precisamente a levantar un ejemplo desde la tradición (por muy revolucionaria que haya sido la idea de pedagogía de Condillac forma parte de una herencia de la cual Derrida se está haciendo cargo), ejemplo que podríamos remontar a la clásica *paideia* socrática en la cual el maestro ve su práctica con un límite, dejando de ser la figura del profesor absolutamente necesaria, y da al discípulo la tarea de continuar con sus aprendizajes, pero ahora a través de una autoeducación.

La autonomía concedida por el maestro al discípulo viene a ser la consecuencia de la figura de maestro, criticada por Canivez, como “obrero de su propia filosofía”.³⁶ Esta idea de la tradición autonomista y autodidáctica de la filosofía es reafirmada, confirmada y fijada, casi diez años después, en el séptimo mandamiento de *Les antinomies de la discipline philosophique*:

“[...] no queremos por ningún precio renunciar a la tradición autonomista y *autodidáctica* de la filosofía. El maestro no es más que un mediador y debe borrarse. El intercesor debe neutralizarse ante la libertad del filosofar. Ésta *se forma a sí misma*, por muy reconocida que sea su relación con la necesidad del maestro, con la necesidad del acto magistral de *tener lugar*”.³⁷

Hay en esta cita una comunión interesante: Derrida en 1984 no habla de *agrégé-répétiteur* ni de repetidor, sino que se refiere al maestro como un mediador, lo que coincide con aquello consignado en 1975, a partir del trabajo que hace de la obra de Condillac *Cours d'étude pour l'instruction du prince de Parme*: “El cuerpo del maestro (profesor, intercesor, preceptor, partero, repetidor) sólo está allí durante el tiempo de su propia desaparición, siempre retirándose, cuerpo de un *mediador* simulando su desaparición en la relación consigo mismo del príncipe [...]”.³⁸ El maestro, desde su autonomía y en función de una autodidáctica, cumpliría el papel de intermediario, de

³⁵ J. Derrida, *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., p. 89.

³⁶ A. Canivez, *Jules Lagneau, profesor y filósofo. Ensayo sobre la condición del profesor de filosofía hasta finales del siglo XIX*, ed. cit., p. 84.

³⁷ J. Derrida, *Septième commandement*, en: *Les antinomies de la discipline philosophique*, ed. cit., p. 521. « [...] nous ne voulons à aucun prix renoncer à la tradition autonomiste et *autodidactique* de la philosophie. Le maître n'est qu'un médiateur qui doit s'effacer. L'intercesseur doit se neutraliser devant la liberté du philosophe. Celle-ci *se forme elle-même*, si reconnaissant que soit son rapport à la nécessité du maître, à la nécessité pour l'acte magistral d'avoir lieu ». La traducción es nuestra.

³⁸ J. Derrida, *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., p. 89. La cursiva es nuestra.

intercesor entre el saber y el discípulo. De esta manera, ser mediador no sería una figura o una forma de ser profesor, sino que implicaría el *ser* profesor. De aquí que el mediador sea repetidor, en el sentido general del término, condición irrenunciable en cuanto parte, a la vez, de la heteronomía de la práctica pedagógica. Entonces, ser mediador es la función de profesor por antonomasia y debido a lo cual, no correspondería a una de las figuras del maestro, es decir, con el sentido estrecho de repetición sino, más bien, tendría relación con el repetidor a través del cual se cuele aquella matriz estructural que es la repetición en general. Así, Derrida lo confirma en su alusión al *agrégé* repetidor más tradicional: “[...] enteramente absorto en su función de mediador dentro de la repetición general, también es el que instruye por excelencia”.³⁹

El profesor siempre es mediador y, en este caso, es un mediador que desarrolla la repetición por medio de la instrucción. Lo que identifica y diferencia a esta figura es la instrucción y no, necesariamente, la repetición en particular, es decir, no el dictado ni la lectura ni los textos dados. Afirmar que todo curso implica una repetición es afirmar cada vez el regreso, el retorno, la venida de la lengua de la filosofía. La filosofía es siempre una disciplina que (se) repite. De este modo, poco a poco, Derrida va delimitando, abriendo, desgarrando, tomando distancia del rol que le toca asumir en la Escuela Normal, sin separarse del todo y reuniendo, en un solo movimiento, la teoría con la práctica en la práctica misma de enseñanza.

La autonomía es la fuerza que desvía el blanco de la repetición. En este movimiento de tensión y como una fuerza contraria, – que está y ha sido pensado sólo como el regreso y la venida a/de lo otro – la repetición se vuelve estructural. La práctica pedagógica de la filosofía considera desde su raíz la heteronomía y la autonomía, sin embargo, sólo luego de una operación de legitimación,⁴⁰ podemos

³⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁰ El tema de la legitimación es mencionado por Derrida en *L'horizon et la fondation, deux projections philosophiques (l'exemple du Collège International de Philosophie)* que es parte del prefacio a la gran compilación *Du droit à la philosophie*. La cuestión de la legitimación es un problema de principios deconstructivos puesto que reenvía a la pregunta por la filosofía y por los límites de lo filosófico. ¿Qué temas o qué problemáticas, qué método o metodologías son filosóficas? Una de las tareas del *Colegio Internacional de Filosofía* es hacerse cargo de los problemas no legitimados por la institución tradicional y de este modo entrar en espacios no considerados por la filosofía. Esta sería la función más propia de la deconstrucción: conquistar nuevos espacios para/en la filosofía, no como una legitimación operacional desde la cual sólo se sumen más lugares, temas y problemáticas, sino la legitimación tendría que ver con los intersticios que hay en la relación interdisciplinar: “Una de las reglas declaradas por el *Ciph* resulta a la vez estricta, singular y aparentemente exorbitante: en todos los ‘dominios’ con los cuales ‘la’ filosofía puede entrar en relación, debería acordarse la prioridad a las aperturas de investigación, a los temas, a los objetos que *actualmente* no estarían aún *legitimados* (esta es la palabra que aparece seguido, y a veces acompañada de precauciones, en el Informe que preparó la fundación del Colegio y que llegó a ser el estatuto regulador)

acceder, es decir, pensar la repetición como estructura antinómica de la filosofía. Derrida, a través de Condillac, que forma parte de su propia práctica de la repetición en cuanto *agrégé*, legitima, le da espacio, habilita, la autonomía desde otro pensamiento transitando por el intervalo teórico entre la pedagogía y la filosofía. Y, al mismo tiempo, hace suya la autonomía, se hace autónomo en cuanto repetidor. Al legitimar la autonomía, puede acceder, es decir, reparar en la repetición profunda, en la general.

5. Lo antinómico como (im)posibilidad de la aporía.

Habría, entonces, que volver(se) a aquello que limita y determina a “la” filosofía, no “a lo” que se repite, sino “a la” estructura de la repetición. Es decir, a la estructura madre, que hace del discurso filosófico, una filosofía. Esta estructura se impone por necesidad, ya está dada, por tanto, hace que la diferenciación de la repetición (entre superficial y profunda) se difumine abarcando tanto el “adentro” como el “afuera” de la filosofía, extendiéndose a través de su interioridad y de su exterioridad. Sin embargo, el fijarse, el poner atención en la repetición, incluso, el partir, el “inicio”, al ser parte constitutiva de la repetición, no debiese establecerse ni asentarse sino que más bien debiese constituirse en el punto de fuga de la estructura repetitiva:

“[...] lo más grave, es, primero la estructura de esta matriz: ella nos mantiene en una contradicción aparentemente insuperable, se podría decir no dialectizable; se puede ver allí también una ley dividida, una doble ley o un *double bind*, una *antinomia*”.⁴¹

Esta repetición de cierre y clausura, de determinación y limitación de la filosofía no solo reproduce una matriz desde la cual se habla en nombre de la filosofía y se la defiende, sino que “lo más grave” es su propia estructura, una estructura contradictoria, que, además de posicionarnos ante un camino ciego, de confrontarnos con el núcleo tensional que hace posible la contradicción, nos muestra nuestra propia incapacidad “estructural” de pensar la antinomia en sí misma, de “[...] analizarla, interrogarla,

en las instituciones francesas o extranjeras”. *En: Privilège. Titre justificatif et remarques introductives, en : Du droit à la philosophie, ed. cit.*, pp. 24-25. La traducción es nuestra.

⁴¹ J. Derrida, *Les antinomies de la discipline philosophique, ed. cit.*, p. 515. « [...] le plus grave, c’est, premièrement la structure de cette matrice : elle nous tient dans une contradiction apparemment insurmontable, on pourrait dire non dialectisable ; on peut y voir aussi une loi divisée, une double loi ou un *double bind*, une *antinomie* ». La traducción es nuestra.

situarla, etc. en la estructura de su autoridad, en las aporías que ella reproduce sin cesar, en su procedencia o su porvenir”.⁴² Dicho de otro modo, aunque estemos en contacto constantemente y desde siempre con la estructura antinómica, su propia matriz, en cuanto matriz del pensamiento, nos impide tener conciencia de ella y mantener la reflexión en la contradicción. No se la tiene presente, no por voluntad, sino porque no se la podría comprender como una presencia presente e inmediata a la conciencia. Es decir, no se la puede comprender desde los caminos habituales de la filosofía. Entonces, habrá que enfrentar y confrontar, la antinomia desde la aporía que produce y reproduce. Hacer camino de lo inviable, intentar encontrar una salida en la estructura de la repetición, en la antinomia. La repetición de la filosofía nos mantiene en una contradicción a partir de la cual comenzamos a transitar en un doble terreno, aporético, de dos leyes o por un *doublebind*.

Encontramos en la interesante investigación acerca de “La experiencia de la aporía”⁴³ de Carlos Contreras, una referencia a la antinomia que muestra la importancia y la influencia que ésta tendría en la fundamentación de la deconstrucción como pensamiento político. En primer lugar, nos topamos con una afirmación que nos va a permitir pensar la antinomia desde un abanico semántico amplio: “Derrida utiliza indistintamente la paradoja, doble negación, *double bind*, doble imperativo, indecibilidad, contradicción performativa, antinomia y aporía”.⁴⁴ Estas nociones nos permiten considerar ciertos núcleos de tensión que nos localizan en una dimensión irreconciliable con el sentido del mismo pensamiento, ya que, nos enfrentan con condiciones que confirman una lógica plural desde la cual podemos enfrentarnos tanto a la imposibilidad de seguir por el camino por el cual se transitaba, como a la idea de apertura y rotura de los límites, determinaciones o fronteras, hasta considerar la posibilidad de una lógica de lo imposible. Desde estas posibilidades de significación, podríamos seguir la pista de la antinomia a través de lo que se expone en este libro como experiencia de la aporía.

Es necesario subrayar que Contreras afirma que el estudio directo y dedicado de Derrida sobre la aporía, “[...] exceptuando la mención que se hace de [ella] en *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* y de *Ousia y gramme*”, está en “textos que

⁴² *Ídem*. « [...] l’analyser, l’interroger, la situer, etc., dans sa structure de son autorité, dans les apories qu’elle reproduit sans cesse, dans sa provenance ou son avenir ». La traducción es nuestra.

⁴³ Cfr. C. Contreras, *Márgenes de la deconstrucción. Cuestiones, aporías y promesas*, en: *op. cit.*, pp. 70-90.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 72.

fueron leídos y publicados por primera vez desde 1989 a 1992”.⁴⁵ Sin embargo, conjeturamos la idea que ya en 1975, a propósito del primer texto deconstructivo dedicado directamente a la enseñanza filosófica, Derrida desarrolla de forma inicial y embrionaria la idea de la aporía, percibiéndola de manera incipiente en el movimiento de la estructura institucional, a partir del análisis que hace del académico repetidor. Permítasenos citar extensamente un extracto donde Derrida transita acusando la *práctica* paradójica de la filosofía. Creemos que esto constituye el inicio de una reflexión y futura constatación de la dimensión antinómica en la cual se desarrollaría la filosofía, cuando la pensamos como institución:

“Al ser este campo, ciertamente, una multiplicidad de antagonismos siempre sobredeterminados, la correa de transmisión trabaja y atraviesa toda clase de resistencias, de contra-fuerzas, de movimientos de deriva o de contra-bando. El efecto más aparente de ello es entonces una serie de disociaciones en la práctica de los repetidores y de los aspirantes: se aplican reglas en las cuales ya no se cree en absoluto o ya no del todo, que se critica incluso por otra parte y a menudo violentamente [...]. En el mejor de los casos, el repetidor y el aspirante intercambian guiños cómplices al mismo tiempo que recetas: qué hay que decir, qué no hay que decir, cómo hay que o no hay que decir, etcétera, dando por entendido que estamos de acuerdo para ya no suscribir a lo que se nos pide, a la filosofía o, digamos por comodidad, a la ideología implicada en el pedido [...].”⁴⁶

Lo que se transmite es la filosofía, la correa, el lenguaje, y, el contra-bando, todo lo que no estaría contenido en la correa de transmisión, también abarcaría las fuerzas que lo contraponen, pero que igualmente se transmiten. Las dimensiones de la correa están definidas por la filosofía misma, y, al mismo tiempo, enfrentadas a las condiciones que la estructura institucional impone. Están enfrentadas asimismo, a la matriz que se repite como la correa que circula sin cesar y que va enfrentándose a fuerzas opuestas que juegan a debilitar la institución. También por otro lado, hacen que ésta se fortalezca.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁶ J. Derrida, *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., pp. 71-72.

La circulación de fuerzas y contra fuerzas, las complicidades de los actores de la enseñanza filosófica y la confirmación y negación de la filosofía que esto implica, ¿no evidenciaría una identificación del núcleo aporético de la filosofía con su misma estructura de enseñanza? ¿No hay acaso aquí una “topologización” de un fenómeno de pensamiento en una estructura práctica y política que revela su propia existencia y presencia desde y en la misma matriz institucional de la repetición? Dicho de otro modo, ¿el contra-bando, las fuerzas antagónicas no son acaso la posibilidad de lo nuevo, lo otro, lo impensado, lo infranqueable que representa la aporía?