

Destilar el estilo: hacia una escritura cuasi-trascendental de la materialidad

Gustavo Bustos Gajardo¹

Recibido: 24 de julio de 2020 / Aceptado: 16 de junio de 2021

Resumen. Avanzar hacia un pensamiento de la materialidad que no tenga por finalidad definir un *modo de ser* de la materia, no es tarea fácil. Sin embargo, en el contexto de una lectura estereográfica de Jacques Derrida y Werner Hamacher se pretende *experimentar* la materialidad como la venida de un elemento imposible, indecible y anárquico que, al objetar la pregunta por la esencia, se inscribe en el sistema especulativo para trastornarlo y desencadenar *en*, y *desde* él, un «razonamiento bastardo». A partir de este razonamiento se busca atravesar las envolturas con que la *metafísica* había separado en lo inteligible mismo lo empírico de lo trascendental.

Palabras clave: materialidad; cuasi-trascendental; logos; episteme.

[en] Distilling the style: towards a quasi-transcendental writing of materiality

Abstract. Moving towards a thought of materiality that is not intended to define a *mode of being* of matter is not an easy task. However, in the context of a stereographic reading of Jacques Derrida and Werner Hamacher's work, this essay aims to *experience* materiality as the coming of an impossible, undecidable, and anarchic element which, by objecting the question regarding the essential, inscribes itself in the speculative system to disrupt and unleash it in and from it, a «bastard reasoning». From this reasoning it seeks to cross the envelopes with which *metaphysics* had separated the empirical from the transcendental in the intelligible itself.

Keywords: materiality; quasi-transcendental; logos; episteme.

Sumario: 1. Lo otro de sí: materia y subversión de la esencia; 2. La impotencia del sistema especulativo; 3. Contrafuerzas de lo irrepresentable; 4. Naturaleza de lo inexplorado y materialidad del pensamiento; 5. Epílogo; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Bustos Gajardo, G. (2023): “Destilar el estilo: hacia una escritura cuasi-trascendental de la materialidad”, en *Revista de Filosofía* 48 (1), 133-150.

¹ Universidad Academia de Humanismo Cristiano / Universidad de Chile
gustavo.bustos@uacademia.cl

“Las nociones abstractas esconden siempre una figura sensible”
(Derrida, J., 1972a, 250; [Trad., 1994, 250]).

1. Lo otro de sí: materia y subversión de la esencia

Antes de ensayar, a partir de Jacques Derrida y Werner Hamacher, una escritura *cuasi-trascendental* de la materialidad es preciso indicar, cuando no justificar, la exigencia que ocasiona e impulsa una tal decisión. En ambos pensadores, anticipando incluso el porvenir de una implosión subrepticia de la metafísica, pueden rastrearse las huellas de una deconstrucción del materialismo. Aunque ninguno de ellos ha formalizado en cuanto tal dicha deconstrucción, sus respectivos pensamientos no dejan de movilizar una lectoescritura de la materialidad especialmente ajena al *ti esti* [τί ἐστι] y, por consiguiente, a la estructura predicativa del tipo «S es P». En el horizonte intelectual de la deconstrucción ya no habría, en consecuencia, lugar para ningún tipo de esencialización, pues en los movimientos de su contingencia el pensar deconstructivo se expresaría *sin* establecer ni determinar, para una cosa o un concepto cualquiera, un *modo permanente de ser*. Seguir los desplazamientos de esta exigencia nos permitirá no sólo avanzar hacia un *pensamiento otro de la materialidad*, sino también hacia una producción heterotópica de la materia como *lo otro de sí*, esto es, en tanto diferimiento y «reverso invisible del concepto» (Iofrida 1997, p. 151).

Escribir de otro modo y, por lo tanto, hacerlo en contraste con los discursos y el consumado *estilo esencialista* de la metafísica, constituye entonces la exigencia inicial e interna de este ensayo. Como se irá precisando, la idea es experimentar la materialidad como la venida de un elemento imposible, monstruoso, excepcional, oblicuo e inesencial, que, al objetar en su marcha la pregunta rectora de la filosofía (Derrida 1967, p. 31 y ss.), no puede sino inscribirse en el sistema especulativo para trastornarlo y desencadenar *en*, y desde *él*, su propia potencia subversiva. En el fondo, de lo que se trata es de «dislocar el oído filosófico» para «hacer trabajar el *loxós* [λοξός] en el *logos* [λόγος]» (Derrida 1972a, p. VII) permitiendo, con ello, el acontecimiento de «lo torcido ante todo lo recto» (Hamacher 2019, p. 238). Sin desconocer, en este contexto, que el carácter subversivo de esta potencia sigue siendo una parte fundamental y reprimida del sistema, nos interesa *rastrear* aquello que, sin descanso, trabaja para *indisponer* e interrumpir, mediante «algún recurso indecible que le da su juego» (Derrida 1972b, 11), las determinaciones onto-metafísicas de la verdad (Derrida 1992, pp. 43-45).

Asumir, en consecuencia, una estrategia que abra de golpe la lógica del sistema especulativo, permitiendo con ello el devenir de sus *posibilidades imposibles* y la emanación de sus residuos trascendentales, implica dislocar el uso de mediaciones dialécticas y cálculos proyectables hermenéuticamente (Forget 1984 [1981], p. 135; Peñalver 1998; De Man 1979, p. 239; Hamacher 2011, p. 9 [Trad. 2018, p. 32]). Al torcer estas operaciones, la necesidad de proceder con otros instrumentos se torna cada vez más urgente. Sin embargo, es preciso tener especial cuidado con caer en las trampas de una interpretación que, organizada en «una filosofía del lenguaje», idealiza las sensaciones y «asegura el pasaje, la unidad, el poder sintético entre los dos términos de esta oposición» (Derrida 1973, p. 32). Tampoco se trata, inversamente, de privilegiar una interpretación sensualista de las ideas, o

una interpretación empirista de lo trascendental, ya que estas formulaciones, propias de «una metafísica del signo» (Derrida 1973, p. 30), terminan por reproducir sin ningún tipo de alteración las oposiciones tradicionales. En el límite entre ambas posibilidades, surge una *tercera* posición. Sin perder ella la pretensión de identificar y controlar las figuras del pensamiento, esta posición implica instrumentalizar el enlace entre lo sensible y lo inteligible, lo empírico y lo racional o entre la idea y la materia, pero lo haría a condición de no «mezclar sus contribuciones». El caso de Kant, en tal sentido, es particularmente sugerente. Pues, a pesar de que el objetivo del *idealismo trascendental* sea determinar la condición *sine qua non* de un conocimiento no empírico de la experiencia, Kant advierte que tanto la razón, el entendimiento como la experiencia son en sí mismas insuficientes para alcanzar un conocimiento objetivamente válido. Aun así, el *encuadre* epistemológico, mucho antes de constituirse en una teoría del juicio estético (como sucede en la tercera crítica), integra la insuficiencia de la razón y la experiencia y la convierte en un particular *estilo* que, formal y sintéticamente, restringe todo material sensible a un mero objeto abstracto del conocimiento. Al dar forma a lo informe, Kant pretende, por una parte, interpretar según los designios del ser la materialidad de la cosas y, por otra, busca garantizar, a través de su *puesta en obra* de la verdad, la pérdida de su existencia material. Kant, en suma, habría reconocido que ahí donde lo empírico domina existen siempre *elementos no empíricos*, esto es, *residuos trascendentales*, que le otorgan la calidad de conocimientos objetivos a los conocimientos sensibles. Tal integración de lo *no empírico* sería fundamental, en el marco del esquema trascendental, para la constitución de una experiencia cuya finalidad es sintetizar lo múltiple y diverso de las intuiciones sensible. Sin embargo, las condiciones *a priori* de la sensibilidad no pueden constituir por sí mismas condiciones de posibilidad de las cosas (Kant 2009, A27/B43, p. 77), sino sólo permiten la emanación de fenómenos *sobre y a través* de ellas. En tal sentido, el carácter ideal del espacio y el tiempo se habría impuesto, en la doctrina crítica de la razón, por sobre su carácter material. Este último, sin embargo, se mantendría en silencio al interior del sistema. Ahora bien, a pesar de exceder lo empírico y restringir al mismo tiempo lo trascendental, la integración o síntesis de lo *a priori* en lo *a posteriori* no le permite a Kant establecer la clase de cosa que sería la materia (Kant 2009, A366, p. 367). De ella sólo puede decir que es un fenómeno y que su fundamento «es un mero *algo* de lo cual ni siquiera entenderíamos lo que es, aunque alguien pudiera decírnoslo» (Kant 2009, A277/B333, p. 305). Pero, ese *algo* adquiere, no obstante, distintas expresiones tal y como queda indirectamente señalado en la *Crítica de la razón pura*. Por una parte, la materia parece remitir a la *experiencia*, en tanto, esta es «la materia bruta de las impresiones sensibles» (Kant 2009, A1, p. 38), pero también remite al conjunto de impresiones elaborado por el entendimiento puro como unidad sintética de los fenómenos. Siguiendo este hilo podría afirmarse, cosa que no hace Kant, que la materia sería lo disyunto, lo inaccesible para un *espíritu crítico*, que acontece al interior de la unidad sintética de los fenómenos.

De un modo bastante similar, pero inverso, Condillac, para quien «la teoría del entendimiento es una teoría de la sensación» (Derrida 1973, p. 30), entreverá que al interior de la oposición tradicional entre el *germen sensible y material* y su *puesta en obra* opera siempre un instrumento excluido, *mudo*, cuya función, entrevista por Derrida, sería la que permite desorganizar el imperio del *ti esti*. En ambos casos, hay *algo* cuya *anarquía* impide el devenir formal de la materia y, al mismo

tiempo, *ese algo* conserva las exigencias epistémicas a partir de las cuales se busca, metafísicamente, asimilar lo sensible en lo inteligible, lo empírico en lo trascendental, lo experimentado en lo pensado. Este elemento (imposible, monstruoso, excepcional, oblicuo, inesencial y ahora también anárquico), que ha sido conservado por las distintas expresiones tanto del materialismo como del idealismo, es presentado por Derrida como aquello que «resiste quizás, de manera no dialéctica, a la oposición del cálculo y de la génesis» (Derrida 1973, p. 32). En otras palabras, el problema que aquí se intenta contornear no es otro sino el de la *coimplicación material* entre génesis empírica y génesis trascendental o, si se prefiere, entre el carácter material de «la historia de la filosofía y la filosofía de la historia» (Derrida 2010, p. 1). Aunque advertidos de esta deriva fenomenológica del problema, se la dejará, sin embargo, aquí en suspenso, pues como otras derivas esta sigue considerando, en su historicidad particular, que el *interés de la razón* [*Interesse der Vernunft*] es «ante todo arquitectónico» (Derrida 2003, p. 169 [Trad. 2005, p. 147]). Ahora bien, dentro o fuera de la fenomenología, desde una perspectiva idealista o materialista en su sentido clásico, o, en los límites que unen y separan al empirismo del racionalismo, el *interés de la razón*, tal y como lo entendió Kant, implica desconsiderar aquellos elementos que amenazan el privilegio y la unidad trascendental de la razón. Aun así, el impulso hacia un saber reconciliado consigo mismo no logra impedir la emergencia de «racionalidades plurales» que, desde antaño, «resisten, en nombre de su propia racionalidad, a un ordenamiento arquitectónico» (Derrida 2003, p. 171 [Trad. 2005, p. 148; traducción levemente modificada]). De un modo o de otro, esta resistencia de lo incalculable *ante* lo calculable, del devenir *frente* a la génesis, del abismo [*Abgrund*] en el fundamento [*Grund*] permite *marcar, retrazar y desplegar otro estilo* –*otras figuras, otras verdades, otra episteme*– entre las columnas [*stylos*] del edificio metafísico. La búsqueda de otra verdad problematiza, en efecto y desde el comienzo, la idea misma de su génesis y, con ello, se puede cuestionar no sólo los cimientos del estilo sino aquello que puede hacer de su simiente un «fetiche esencializante» (Derrida 1978, p. 41). Este sería, *grosso modo*, el problema con el que un pensamiento otro de la materialidad ha de medir sus fuerzas.

2. La impotencia del sistema especulativo

Anticiparse y esencializarlo todo, por más que así lo desee la lógica estricta y clausurada de los grandes sistemas filosóficos, no es posible. La insuficiencia, impotencia e imposibilidad de todo sistema para darse a sí mismo su propia cohesión se debe, en el fondo, a la existencia de elementos indecibles, incalculables y anárquicos que internamente se resisten a las posibilidades ilimitadas de calcularlo todo. Estos elementos, aunque permanecen mínimamente legibles, se restan, sin embargo, a la voluntad de la hermenéutica (Cf. Derrida 1978, p. 107). «Leer, relacionarse a una escritura, es entonces perforar este horizonte o este velo hermenéutico» para de este modo leer aquello «que se da al ocultarse» (Derrida 1978, p. 108). En consecuencia, antes todavía de poder ensayar una escritura cuasi-trascendental de la materialidad, es preciso «minar las bases de [un]a tradición» inaugurada por la figura del *logos*, pues en ella se oculta el secreto de una posición y de un estilo no tradicional de la filosofía. Para ello, habría que volver, como lo hiciera Nietzsche en su juventud, sobre «toda una sección de la antigüedad» (Nietzsche 1990, p. 51 y ss.) que ha quedado

subsumida, incluso o especialmente en Hegel, bajo las estelas del platonismo. En términos generales, esta sección aparentemente inactiva, incluida en el «*carácter mixto*» y el *corpus* de ideas defendidas por Platón, está compuesta por la amplia gama de «los filósofos preplatónicos» (Nietzsche 2003), pero de la cual desaparece brutal y sin ningún tipo de explicación la figura de Demócrito (Cf. Laercio 2007, p. 475). Esta desaparición, en cualquier caso, no representa una simple e ingenua anécdota histórica, por el contrario, ella inicia y moviliza una tendencia en la que Platón encarnaría -y, posteriormente, lo hará Hegel- todas las formas posibles del pensamiento filosófico, *salvo una*. En parte, Demócrito deviene, junto a los elementos anárquicos y monstruosos, -ahora también atómicos-, un *germen sensible y material* no integrado por el sistema especulativo. De ahí que Nietzsche, apoyándose siempre sobre un método filológico y escabroso, sea escéptico respecto del cuadro histórico que Platón ha modelado para construir sobre sí mismo todo el edificio metafísico venidero. Al apropiarse sintéticamente de las diferentes doctrinas filosóficas que le anteceden, Platón se convirtió en un filósofo híbrido cuya esencia está dada por «la carencia de forma y de estilo, engendrada mediante la mezcla de todas las formas y estilos existentes» (Nietzsche 2011, p. 457). Esta condición híbrida, paradójicamente, no le impide a Platón reconducir hacia la idea todas sus proposiciones y, a partir de su formalización, otorgarle una apariencia adecuada a la verdad. En consecuencia, la ausencia de un *estilo* propio sumada a la mezcla y jerarquización de todos los estilos facilita, según Nietzsche, no sólo la caída del *gran estilo* de los *tipos puros*, sino también permite, en términos constitucionales, «la victoria de lo bello sobre lo monstruoso [*das Ungeheure*]» (Nietzsche 2007, p. 151: aforismo 96, traducción levemente modificada).

En cuanto el platonismo persigue la verdad, no le queda sino ocultar el caos y recubrir, ya sea por costumbre o convicción metafísica, la identidad del ser bajo un extenso y dogmático manto de idealidad. La función del *logos*, en tal contexto, es convertir los conceptos en predicados trascendentales del ser y, por extensión, convertir los *finés del hombre*, en tanto «el pensamiento de lo propio del hombre es inseparable de la cuestión o de la verdad del ser» (Derrida 1972a, p. 148 [Trad. 1994, p. 161]), en *voluntad de dominio*. Son los pliegues del sentido los que recubren e intentan neutralizar, en las determinaciones del ser, la *fuerza* que permite la división de lo uno en lo múltiple. Nietzsche, sin embargo, reconoce contra el principio de inteligibilidad que todo sistema está habitado por su propia inestabilidad dinámica y, por lo tanto, no puede estar de acuerdo con aquellos esfuerzos que buscan conservar el sentido en una realidad objetiva e inmaterial. En sus determinaciones atómicas, el platonismo queda invertido en una estrategia que sin pretender jerarquización alguna es capaz de dislocar desde los confines del sistema la posibilidad misma de acceder a la verdad. A partir de algunos filosofemas, reunidos y editados bajo el título de *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, en los que se niega la posibilidad de acceder a la constitución absoluta de las cosas, se puede arriesgar, con Nietzsche, que «la esencia más íntima del ser es la voluntad de poder» (Nietzsche 2006, p. 534) y, en cuanto ella se constituye en «el ser más interno del ser» [*das innerste Wesen des Seins*], deviene tanto su *fuerza* como su *materia prima* [*Urstoff*]. Desde esta perspectiva, en suma, ya no es posible producir un aparato epistemológico cuyo horizonte intelectual sea reificar la esencia de las cosas en un fundamento. El *logos* ya no puede hablar ahí la lengua del ser, ni puede la racionalización imponerle un orden al caos.

El hecho de que el *logos* no pueda contener aquello que lo desborda, en ningún

caso significa que cesen de reproducirse los efectos ideales del sistema. Que estos efectos se mantengan incólumes a pesar de que las *estructuras ideales* tengan una *génesis sensible* da cuenta que la escisión, ejecutada con posterioridad entre el orden trascendente y el bajo fondo del que nunca logra desligarse, redefine a su vez retroactiva y *parergonalmente* la relación entre ellos. El límite entre la génesis sensible y su devenir trascendental, impone un cierto orden cuya función es borrar la interfase entre el interior y el exterior, entre el adentro y el afuera del sistema, posibilitando así la emergencia de lo sublime contra lo abyecto. Sin embargo, en este contexto donde el *logos* le impone una génesis trascendental a lo sensible, configurando entre otros efectos una argumentación sublime de la verdad, lo abyecto siempre logra inscribirse en la esfera del ser y contaminar la idealidad del pensamiento. Como suele suceder de facto con todas las oposiciones, aquí los extremos terminan por aglutinarse *el uno en el otro* en la medida en que cada uno de ellos se divide en dos (Cf. Derrida 1974, *Prière d'insérer* [Trad. 2015, *Se ruega insertar*]). Que los elementos de una oposición no se encuentren, entonces, «el uno contra el otro o el uno sin el otro», sino que puedan articularse por medio de *otra lógica*, la de lo uno *en* lo otro, le permite a Derrida desbordar incluso la estrategia nietzscheana (y heideggeriana) de la *inversión del platonismo* (Cf. Deleuze 1968, p. 341; Deleuze 1969, p. 295; Descombes 1971, p. 26 y ss). El problema con la inversión, para decirlo sin rodeos, es que la producción de una nueva interpretación de lo sensible y de lo inteligible implicaría una nueva jerarquización de estos elementos: en esta inversión, se considerarían las cosas sensibles como aquello que permite darle a lo inteligible su forma y, al no poder especificar cómo lo sensible terminaría determinando la producción de lo inteligible, se asumiría que la comprensión de los valores y relaciones inteligibles serían un mero efecto co-extensivo de la materia. De la *esencia de las cosas* se pasaría, por transposición, a la *materialidad de las ideas*. A pesar de estos cambios, las columnas [*stylos*] del edificio metafísico se mantendrían a una misma y asegurada distancia, razón por la cual no existiría ningún tipo de comunicación entre ellas. Derrida reconocerá, frente a cualquier tipo de inversión jerárquica, que siempre hay «ante todo: dos columnas» (Derrida 1974, *Prière d'insérer* [Trad. 2015, *Se ruega insertar*]).

De lo inteligible hacia lo sensible y de lo sensible hacia lo inteligible, se oscila en cada época y en cada registro epistemológico sobre las *huellas* de pasos previos respecto de los cuales hay que mantenerse a una cierta distancia si se desea experimentarlos de otro modo. Para escribir sin dirección y sin destinatario, es preciso identificar aquellas *formas de inscripción* que producen las condiciones de posibilidad de la idealización y *retrazar* críticamente el rastro *informe* de las ideas (Derrida ⁴2009, p. 58 [Trad. 1985, p. 102]; Derrida ⁶2010, p. 86). Si no se puede salir del platonismo, entonces la única alternativa es *permanecer* en el límite donde lo sensible se entrelaza con lo inteligible. Derrida lo sabía, pues en 1962, cuando escribe la *Introducción a 'El origen de la geometría'*, junto con observar cómo Husserl repite el platonismo de una forma *no convencional* moviliza, al mismo tiempo, la *inscripción* como condición de posibilidad material de los objetos ideales. A pesar de su condición de productos *superiores* de la razón, los objetos ideales para Derrida dejan de pertenecer al *tópos ouranós* [τόπος ουρανός] y, de ahí en más, «es la posibilidad gráfica la que permite la última liberación de la idealidad» (Derrida 1962, pp. 87-88). En otras palabras, esta posibilidad gráfica equivale, aquí-ahora, a la desontologización de la idea.

En tal dirección, para Derrida siempre *hay*, más allá de todos los esfuerzos del *logos*, elementos del sistema que pueden no ser aprehendidos *por* ni *en* una *intelección racional* [*noésis meta lógou*], pero que tampoco pueden ser objeto de una *opinión* ligada a una *sensación no racional* [*dóxe met aisthéseos alógon doxastón*] (Cf. Platón 2010, pp. 196-197). Frente a esta imposibilidad, -tanto del *logos* como de la *doxa*-, frente a esta incapacidad de determinar y definir el ser de las cosas sensibles e, inversamente, el carácter sensible de la esencia, queda abierta la necesidad de ensamblar una matriz que permita pensar una mutua contaminación tanto de lo sensible y lo inteligible como de lo empírico y lo trascendental. Obviamente, si se tiene en cuenta que todo ha de pasar por un *elemento inesencial*, entonces, la matriz requerida para pensar la materialidad en su cuasi-trascendentalidad no puede responder ni a una lógica de la *copula ontológica* ni a una economía de la reconciliación dialéctica (Derrida 2019). Eso no quiere decir, sin embargo, que la materialidad se piense sin su intrínseca relación a la idealidad. En el fondo, para pensar el paso sensible de lo inteligible en lo empírico hace falta pensar, *a contratiempo*, el paso trascendental de lo sensible en lo inteligible. Fuera de este entrelazamiento, ningún paso puede afirmarse realmente como el primero, a menos, claro, que se trate de un paso en falso. Es más, para entrelazar ambos movimientos en su reversible «contra-determinación» (Derrida 1992, p. 42) es preciso romper con aquello que ha sido consignado como el origen del *logos*, de lo contrario ninguna desontologización de la idea, como de la materia, será posible. En otras palabras, contra la figura del padre y del filósofo dogmático se organiza no sólo una escritura revolucionaria -parricida dirá Derrida- sino también un pensamiento que puede, por carecer de estatuto ontológico, ejercitarse sin tener que refugiarse en las ideas. «Ir sin la posibilidad del *logos*» (Derrida 1972c, p. 91 [Trad. 32007, p. 119] no quiere decir aquí que haya que padecer su abandono. Por el contrario, se trata de razonar abrazando la estructura de la orfandad (Derrida 1974, pp. 186-187a [Trad. 2015, pp. 186-187a]). La imposibilidad de fijar, por una parte, un punto de partida claro y evidente (Derrida 1967a, p. 233 [Trad. 82005, p. 207]) y, por otra, un destino que vuelva constantemente sobre sus propios pasos, permite «usar las palabras de la tradición» (Derrida 1967b, p. 166 [Trad. 1989, p. 151]) en su errancia y reinscribirlas, siguiendo la *lógica de la paleonimia*, según las exigencias de un *logos* y una *ciencia bastarda*.

En su extrapolación filosófica, si cabe aquí una dislocación política de la cuestión, la exigencia bastarda del *logos* asume, sin romper del todo su relación con antiguos nombres y conceptos metafísicos, la fuerza de un *poder obrero* [*puissance ouvrière*] (Derrida 1972c, p. 85 [Trad. 32007, p. 111]). En su diseminación, este poder que recorre toda la escena filosófica tiene la capacidad de agrietar e interrumpir la marcha trascendental de la verdad. Dar cuenta de eso completamente otro, de *eso* que había sido histórica y filosóficamente disimulado por el *logos* (Cf. Derrida 1986, p. 73 y p. 82), y luego por el *saber absoluto*, es un modo de liberar lo reprimido en tanto *remanente* transcategorial del sistema. Cabe destacar, por el momento, que *eso* que se libera del imperio de la forma atraviesa sin más la estructura dual y jerarquizada a partir de la cual, una y otra vez, se ha garantizado la reproducción *logofalocéntrica* del pensamiento. Siguiendo los meandros de un *ataque violento* realizado con *palabras hirientes* [*coup de boutoir*] (Martín 2015, p. 6) aquel remanente que retorna con furia sobre el sistema no sólo lo *indispone* sino, ubicándose por «fuera-de-la-ley» (Derrida 1972c, p. 171 [Trad., p. 225]), engulle la esencialidad que intenta controlar sus movimientos. Se trata de un gesto doble: por una parte provoca arcadas que

contraen el sistema y, por otra, arroja otro *resto* que tampoco había sido digerido por el recto razonamiento de la filosofía. Dicho esto, no ha de resultar extraño que en su interior perviva, contra toda voluntad de dominio, una *contrafuerza* no trascendental de lo trascendental. Que eso otro de sí esté alojado en la estructura primordial de la metafísica indica, en tanto no deja de auto objetarse, que siempre *hay* en el pensamiento *algo* que carece de representación y, por lo tanto, que permanece [*reste*] en el sistema siendo su elemento extraño, anárquico y anexacto.

3. Contrafuerzas de lo irrepresentable

Sí lo que todavía resta por pensar permanece [*reste*] al interior, pero también desborda y contamina de afuera hacia adentro los límites tradicionales del sistema filosófico, entonces, lo que sigue es precipitar, tras su implosión, la explosión de la metafísica. Como ya se ha dejado entrever en los párrafos 1 y 2 de este ensayo, Derrida ha orquestado de diferentes maneras esta implosión y, habría que añadir, lo ha hecho movilizándolo elementos de por sí anárquicos y anexactos –esto es, sin origen y de contornos vagos– que permiten subvertir el conocimiento institucionalizado. Mientras este proceso permite resquebrajar constantemente el carácter idealizante (fálico y heteronormativo) que encubre, cruel y superficialmente, la materialidad del pensamiento, una segunda instancia, hace estallar la condición enciclopédica y libresca del saber que busca «anudar (...) en la misma posibilidad la *episteme* y el *logos*» (Derrida 1967a, p. 52 [Trad. p. 46]). Una vez más, sin que ello suponga ningún tipo de mediación dialéctica, sería preciso considerar que estas *fuerzas* y *contrafuerzas*, que acontecen al despedazar la armadura metafísica, son también aquellas que permiten *plegar* y *desplegar*, a la vez, el adentro en el afuera y el afuera en el adentro. En su relación con *lo otro de sí*, la materialidad, que en este caso funciona como el objeto puro de una reflexión trascendental, es también una reflexión empírica respecto del estatuto de la idea. El que la materialidad opere en ambos registros de la reflexión facilita, en consecuencia, avanzar hacia el descentramiento del *ser* en tanto «autoridad trascendental» y «categoría maestra de la *episteme*» (Derrida 1967a, pp. 139-140 [Trad., p. 124]). Asimismo, este descentramiento no sólo permite desplegar, al seguir las variaciones de estilo que se suscitan al interior del sistema, el carácter irrepresentable e infigurable de una figura, cualquiera sea esta, sino que, en cada caso, hace de la ejemplaridad de lo infigurable una manifestación viva del pensamiento contra la modelización trascendental de los conceptos. La cuestión de lo irrepresentable e infigurable constituye, al no agotarse el pensamiento en los límites de ninguna *figura*, un modo *transcategorial* de aproximarse a lo internamente excluido del pensamiento.

Es bajo estas circunstancias, donde lo excluido es paradójicamente el elemento clave de la constitución del sistema especulativo, que se abre la condición simultánea de posibilidad e imposibilidad de un *pensamiento otro de la materialidad*. En otras palabras, este elemento excluido, que nunca es igual a sí mismo, es quien de una u otra manera ha facilitado históricamente la contaminación entre lo empírico y lo trascendental, el adentro y el afuera o lo incondicional y lo condicionado. En cada organización conceptual que la metafísica ha podido darse e, incluso, en todas sus desarticulaciones, este elemento excluido trabaja sin un programa ni la necesidad de alcanzar para sí un *significado trascendental*. Esto, sin embargo, no quiere

decir que el elemento excluido pueda operar sólo, aislado de otros elementos que forman parte del sistema. La exclusión del elemento excluido fracasa. Es decir, ese elemento permanece al interior del sistema que lo ha excluido y, al quedarse ahí, no sólo lo continúa estructurando sino que lo abre a su impropia diferencia. El carácter monstruoso, indecible y anárquico de este elemento marca y remarca «la trascendencia de la abertura (...), la condición de posibilidad y una cierta imposibilidad de toda estructura y de todo estructuralismo sistemático» (Derrida 1967b, p. 243 [Trad. 1989, p. 224]). Lo *hylético* aparece aquí, junto a la *anarquía del noema*, para desestabilizar desde las entrañas del sistema especulativo las leyes de la idea. Sólo a partir de una estructura ambivalente, como la que se acaba de describir, puede interrumpirse, ya sea simultánea o diferidamente todas las modalidades de la *Setzung* (Cf. Hamacher 2011, p. 32 [Trad. 2018, pp. 40-41]). Al no dejarse reducir, ni empírica ni trascendentalmente, esto es, al no «dejarse reapropiar en la sublimidad del padre» (Derrida 1972c, p. 52 [Trad. 2007, p. 68]), real o simbólico, el elemento excluido, cual simulacro e hijo bastardo, se abre paso, *golpe tras golpe*, más allá de los modelos que le son impuestos por el *eidós* [εἶδος]. No obstante, contra esta anárquica resistencia, ejercida clandestina y transhistóricamente por un *logos bastardo* (Derrida 1993, p. 38), se reorganiza, como es más o menos obvio, todo el sistema especulativo.

La necesidad de controlar lo excluido del sistema, de «pensar el ser» y sus posiciones, de igualar «el ser, (...), el padre y el hijo» «en la unidad infinita del *logos*» (Derrida 1974, pp. 84-85a [Trad. 2015, pp. 84-85]) ha sido siempre, por lo *visto*, un modo de constreñir lo indeterminado e incondicionado en el marco de una diferencia determinada y productiva. De Platón a Hegel, pasando por las *antinomias de la razón* en Kant y el *platonismo no convencional* de Husserl (Derrida 1990), la lógica que vuelve operativa la constricción de lo *informe* no es otra sino la ley de la contradicción dialéctica. La distinción entre lo sensible y lo inteligible, y su transmutación posterior en una jerarquía donde lo trascendental ordena la diversidad de lo empírico en un conjunto de razones, no borra, sin embargo, la huella de un pensamiento otro de la materialidad ni la materialidad de aquello que excede la lógica de la binaridad del *logos*. La dificultad de todo este asunto no está en plantear el problema de una materialidad otra, el tema realmente escabroso es cómo seguir la huella de esta cuestión sin caer en el imperio del *ti esti*. Fue Derrida, una vez más, quien en el contexto de su crítica de la metafísica, abrió un camino en el que no se afirma, como ocurre en la mayoría de los materialismos filosóficos (Cf. Lange 1903; Charbonnat, 2013; Bourdin 1997), un *modo de ser* de la materia. «Que el concepto de materia sea en sí un concepto metafísico» o «un concepto en sí no-metafísico» (Derrida 1972b, p. 88) depende en cada caso de cómo se lo trabaje. Es más, no importa realmente desde qué lado de la oposición entre lo trascendental y lo empírico se trabaje un concepto –una experiencia o una cosa– pues este siempre «da lugar a una doble lectura y a una doble escritura (...) a una doble ciencia» (Derrida 1972c, p. 10 [Trad. 2007, p. 8]). Asumiendo esta doble ciencia es que Derrida tempranamente señaló que su pensamiento en absoluto tenía la intención de borrar, como alguna vez se dijo (Glucksmann en Barberi et al. 1970), la lucha entre materialismo e idealismo (Derrida 1972b, p. 67).

La des-idealización del pensamiento trabaja, tras el velo de la verdad, con una serie de impulsos materiales que, a pesar de su constante exclusión, mantienen abierto el sistema metafísico. Esos impulsos han funcionado siempre como un *eco* que va de lo profundo a la superficie y, al hacerlo, dejan marcas en los intersticios del

sistema. Este *resonar* [*Klang*], como lo explícito Derrida en su particular lectura de Hegel en *Glas*, «fue ya reconocido como esta repercusión singular de la interioridad en la exterioridad» (Derrida 1974, p. 278a [Trad. 2015, p. 278a]). Lo que ha sido excluido del sistema mantiene con lo incluido un lazo inquebrantable. En términos generales, el problema de la *filiación* entre la *episteme* y el *logos* es codependiente de las operaciones dialécticas, y es bajo estas coordenadas que la materia ha sido sometida, mediante *relevo*, a la génesis de una síntesis en cuanto significado trascendental. Desinhibir, contra la metafísica, los impulsos materiales y la fuerza real de una resistencia anárquica implica siempre la realización de un doble gesto: por una parte, *invertir* todas las jerarquías que componen el sistema y, por otra, *marcar una distancia* respecto de una nueva jerarquía que pudiese surgir como forma de reapropiación epistémica. Producir una nueva conceptualización de la materia es, por lo tanto, todo un desafío, pues siempre se corre el riesgo de reconstruir, mediante una nueva oposición, todo el edificio que se pretendía deconstruir. Pero, al parecer existe una alternativa. *Escribir de otro modo* en torno a lo que podría constituir la esencia de la materia significa reconocer en la idea lo que ella tiene de *no esencial*. Pues, como se había adelantado, lo excluido trasciende como lo intrascendente que yace al interior del campo trascendental y, en su trascendencia, lo internamente excluido existe como una suerte de *a priori* material no dialectizable (Cf. Kramer 2017).

Además de movilizar procedimientos contrafácticos, los elementos excluidos del sistema permiten pensar, por fuera de los preceptos de una *eidética de las formas*, la densidad material del pensamiento. Es decir, *lo no dialéctico*, al escapar de la tradicional lógica de la oposición, dejaría de ser un efecto trascendental del sistema, lo cual no significa, inversamente, que se constituye por ello en un efecto intrínsecamente empírico del mismo. A diferencia de lo que pensaba Hegel en su *Filosofía real* (2006), la materia no sería un simple éter, una expresión no sensible, que alcanzaría todo su esplendor al desvanecerse en la monumentalización de la idea. Por el contrario, si se sigue la senda de lo cuasi-trascendental, una conclusión apresurada, pero posible, sería apuntar que un pensamiento otro de la materialidad no podría ser sino un pensamiento del *resto*, es decir, de un *resto* en tanto escritura de lo absoluto. Esta posibilidad la encuentra Derrida en lo que sería la teoría del signo en Hegel, cuya reconstrucción pormenorizada puede revisarse en *El pozo y la pirámide* (1972a). De esta semiología sólo nos interesa destacar que aun cuando los restos del *Saber Absoluto*, –bajo las huellas de una forma histórica, filosófica, política o económica–, estén empírica y fenoménicamente encerrados entre los monumentales márgenes del *signo*, algo en ellos los vuelve *absolutamente* inasimilable. Esta paradójica o aporética condición, en la que el resto (*reste*) se sustrae (*reste*) y permanece (*reste*) en cuanto resto (*reste*), se inscribe y acontece, *a priori*, como efecto *cuasi-trascendental*. Ese carácter cuasi-trascendental marca, en su diseminación, la posibilidad de lo material en tanto se experimenta como «el ya-ahí del todavía-no» (Derrida 1974, p. 244a [Trad. 2015, p. 244a]), esto es, como esa *no esencia de la esencia* que al organizar una «espacialidad indómita» (Derrida 1999, p. 169) excede el punto de vista del observador y, por lo tanto, impide que un objeto cualquiera pueda ser captado en la positividad de un concepto o una categoría. Una transliteración política de este exceso favorece la constitución clandestina de un «*espacio de los desheredados*» de la historia (Cf. Blanco 2011, p. 271), mientras la infigurable figura del resto y, por extensión, la *escritura* y el *poder obrero*, -el obrero

como escritor del poder y el poder de la escritura obrera-, desgarran la sistematicidad del absoluto. En los márgenes de la monumentalización de los iconos de occidente, «la escisión del absoluto», como señala Hamacher en *Pleroma*, implica que a «la naturaleza material» «una cosa infinitamente distinta de ella le será opuesto, pero, en esta cosa infinitamente distinta, se repite y redobra su redoblamiento, su desgarrar, su escisión» (Hamacher 1996, p. 55). Tras la figura del padre, del sol, del bien y/o del capital, tras las configuraciones familiares del pensamiento hegemónico, tras lo *visible invisible* persistiría, como ha señalado Derrida, lo que en *penumbras* permite «poner lo no trascendental, el afuera del campo trascendental, lo excluido, en posición estructurante» (Derrida 1974, p. 272a [Trad. 2015, p. 272a]). En efecto, «la desgarradura en la naturaleza material es al mismo tiempo trascendentalizada» (Hamacher 1996, p. 55) en *eso* excluido que se disemina en el *corpus* del signo. No hay *restancia* (*restance*) ni *resistencia* del poder obrero sin esta inscripción de la división en el absoluto mismo. En tal sentido, los restos siempre *se dividen* o recortan en dos funciones:

Una que asegura, guarda, asimila, interioriza, *idealiza*, releva la caída en el monumento. La caída (*chute*) se mantiene allí [en un lugar], embalsama y momifica, monumemorisa (*monumémorise*), se nombra allí –tumba (*tombe*). Entonces, se erige ahí, pero como fracaso (*chute*).

La otra –deja caer (*tomber*) el resto. Arriesgando volver a lo mismo». (Derrida 1974, pp. 7-8b [Trad. 2015, pp. 7-8b]).

4. Naturaleza de lo inexplorado y materialidad del pensamiento

Volver a lo mismo, finalmente, es siempre el mayor de los peligros. En tal sentido, hay que tomar precauciones para no sostener una vez más, a partir de una descripción trascendental, que *lo sensible* es un tipo de reducción empírica y, por tanto, vulgar de *lo inteligible*. Por mucho que los fundamentos occidentales de la filosofía subyuguen, por medio de un trascendentalismo autoconsciente, el carácter sensible de la idea y la condición inteligible de la materia, siempre existe la posibilidad de entrelazar y contaminar ambas expresiones del pensamiento. Fracasar en esa tarea implicaría, desgraciadamente, mantener la dominación irrestricta del pensamiento sobre la naturaleza. Dominación, que en palabras de Hegel, «reside en la impotencia de la naturaleza para retener firmemente el concepto a lo largo de su ejecución» (1997, p. 310). Ante esto, cabe preguntar, ¿es posible rescatar desde las entrañas de la *metafísica* un pensamiento de la materialidad? Y, de ser posible, ¿acaso puede realizarse *empíricamente* este rescate sin dejar por ello de serle fiel a la exposición *trascendental* de las ideas? Ciertamente, estas son preguntas ineludibles si lo que se desea identificar es el estatuto y el *peso* que la materialidad podría alcanzar en el pensar cuando uno ya no se deja llevar por el sesgo de la idealidad. Seguir las huellas trazadas por la metafísica y abrir, a partir de ellas, la envoltura especulativa con que la unidad del sistema se ha defendido históricamente constituye una posibilidad, entre otras, de explorar un territorio antes inexplorado, esto es, de interrumpir, en un mismo movimiento, la exteriorización de la naturaleza y la disolución (*Auflösung*) de la materialidad en el pensamiento.

Desplegar una lectura alrededor y a través de lo inexplorado implica, como alguna vez fuera señalado por Benedetto Croce, buscar la parte insana y exterior del sistema: «o para decirlo de otro modo, después de haber expuesto lo que hay de vivo en el pensamiento filosófico de Hegel, es necesario exponer lo que de él resta como definitivamente muerto: *despojos insepultos* que entorpecen la agilidad misma de lo que todavía vive.» (Croce 1945, p. 76). Lo que no ha podido ser interiorizado en el concepto, lo que se mantiene, en palabras de Hegel (1997), como *contradicción no resuelta* (p. 306) y que no llega a resolverse en el espíritu, queda ahí en la naturaleza como desecho, resto, residuo, remanente, como «lo otro de todas las cosas» que siempre *resta por pensar* y que, para no traicionar lo que hay en ella de inadecuación, sólo puede ser abordada desde una exigencia, a la vez, empírica y trascendental (Derrida 1974 [Trad. 2015]; Duque 2018). Pero ¿cómo, eso que no ha sido procesado, eso que ha caído fuera del espíritu, - el *Abfall* de la Idea misma -, ese residuo paradójicamente total del Todo, puede ser pensado? *Eso* claramente no puede pensarse desde los planteamientos de una metafísica de la sustancia, pues la naturaleza no es nunca una esencia determinada, un momento único, sino es siempre aquí, ahora lo dispar de sus momentos y la descomposición [*Zersetzung*] de los niveles superiores de la reflexión (Cf. Rodríguez 2020). Aunque el espíritu escape de la envoltura muerta que lo comprimía en la naturaleza, y a pesar de que según Hegel la meta de esta última sea matarse a sí misma y horadar la corteza de lo inmediato, de lo sensible, para, fuera de sí, reintegrarse en cuanto espíritu, nunca deja de haber descomposición y despedazamiento de lo pensado.

El horizonte del pensar en el que la premisa dialéctica e ideal implicaba dominar la naturaleza, ya sea en un ser-pensado [*Gedachten*] o bien en un ser-efectivo [*Wirklichen*], ahora se propone como una necesidad contingente de desontologización de la idea. En otras palabras, si la Naturaleza es el *desecho total* y absoluto de la Idea, es preciso captar y trabajar su pensamiento ya no desde la lógica del *logos* y sus conceptos, sino habría que hacerlo, contra sus propias pretensiones, a partir de una *lógica del resto* (Thompson 1998, p. 242). La emergencia de este *logos bastardo*, de este desecho de la razón y la Idea absoluta, permite exhibir, en consecuencia, cómo al interior de los procesos de clasificación del conocimiento *pervive* un tipo de materialidad que, aun sin manifestarse abiertamente, se diseminaría entre todos los recovecos de la metafísica. De ahí que una hipótesis materialista, al menos en su voluntad de no querer-decir nada, no debiera quedarse en una simple inversión de la relación entre lo trascendental y lo empírico, sino que ella debería facilitar, en ambas direcciones, una relación con lo excluido del sistema, con eso que el sistema pretende disolver. Pasar del *Saber Absoluto (SA)* al *Ello (Ça)*, esto es, al inconsciente como saber, sería una vía de esta inversión que no implica abandonar *del todo* la finalidad interna del sistema (Gearhart 1998, p. 157). Entre lo trascendental y lo empírico, el espíritu y la naturaleza, *en medio de las cosas*, los polos opuestos se mezclan ahí donde se tocan.

Es preciso no olvidar, en este contexto, que para Hegel la última filosofía «contiene y conserva, necesariamente, todo lo que a primera vista se considera simplemente como (...) un espejo de toda historia anterior» (Hegel 1955, p. 44). Las filosofías precedentes, dicho esto, no serían sino la *materia prima* a partir de la cual el *relevo* de la filosofía por la filosofía se constituye como un momento del círculo dialéctico y hermenéutico. De una en una, y bajo sus distintas formas, la filosofía, mediante un gesto de *acumulación por desposesión*, condensa en una forma superior las

diferencias originarias de la idea que aún no habían sido desarrolladas. «Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo (...) y funda una esfera ulterior», como dirá Hegel en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1997, p. 117). Es decir, el carácter circular de la filosofía encuentra en *cada parte*, en cada *singularidad*, en cada *momento necesario* del sistema *un todo* que tiende a la *unidad*, al *círculo de círculos*, a la *totalidad*. La coherencia del sistema, pero también eso que permite romper con ella, es que *en cada círculo singular se presenta la totalidad* y, en ésta, *cada parte de la filosofía* no sólo resulta ser un elemento extraño, monstruoso y anárquico respecto del todo, sino que cada una de ellas tendría su propio *peso*. Esa parte, ese algo u elemento extraño sería lo que aquí se reconoce con el nombre de materia.

Defender, entonces, la posibilidad de un *elemento extraño* e internamente excluido en los distintos pisos del edificio metafísico respecto de la inteligibilidad de lo trascendental, es un modo de introducir, en el círculo de la síntesis, un elemento no sintetizable, pero que *stricto sensu* sólo puede existir a través de su lazo con la experiencia empírica. Es decir, lo que se manifiesta por fuera del sistema, como exterioridad a toda totalidad representada en la auto-apropiación de la idea, no es, sin embargo, *del todo* ajeno al pensamiento. Siempre hay restos inorgánicos, para seguir los ejemplos contenidos en la *Filosofía de la naturaleza* de la *Enciclopedia*, que se conservan en el tracto digestivo aun cuando tendrían que haber sido deyectados del sistema. En la medida que el espíritu requiere de la naturaleza para obtener de ella sus alimentos, espera *succionar* de ella todos sus nutrientes, lo que, a su vez, implica, por otra parte, *desechar* su contenido sensible. La deglución de lo sensible no basta. Para transformar la naturaleza en espíritu, es necesario que el estómago tenga la capacidad de destruir la materialidad de los elementos consumidos. Es decir, la gasificación del espíritu depende ineluctablemente de un proceso digestivo, de un proceso empírico que encadena el saber absoluto a la naturaleza. En tal sentido, en la marcha hacia el espíritu, el saber absoluto no puede sino replegarse sobre los procesos naturales y la certeza sensible, asumiendo, a su *pesar*, que el sistema digestivo juega un rol fundamental en la transformación de lo inorgánico en orgánico. Es más, el espíritu de la metafísica se desprende y eleva a partir de la descomposición sensible de esta materia inorgánica y con ello, paradójicamente, la digestión revela en lo trascendental la potencia de la naturaleza, pues como señala Hamacher, «*cualquier cosa (...) puede ser captada como un movimiento que trasciende en lo otro*. Sin embargo, mientras no se pueda establecer un sustrato objetivo estable con un horizonte de significación en el que este otro siga siendo lo que “sustancialmente” es, no se puede sostener ni por un momento que el movimiento del trascender ha llegado a su fin y que se ha alcanzado el horizonte inamovible de lo que iba a ser esta transición» (Hamacher 2019, pp. 221-222).

Esta potencia que ahora se revela en la superación trascendental de la naturaleza es, en un punto, el *contra-impulso* que permite «reconducir lo repugnante en el horizonte del *logos*» (Hamacher 1996, p. 235). En el marco de esta sentencia, se observa que Hegel desea reservarle al *logos*, tal y como lo hacía Platón, un carácter incorruptible, sin embargo, al *incorporar* e *introyectar* (Derrida 1976, p. 25 y ss. [Trad. 2021, p. 76 y ss.]) lo empírico en lo trascendental el proceso digestivo de tanto en tanto se ve interrumpido. El problema de fondo no es, en consecuencia, que exista algo inasimilable en el sistema, -pues hasta cierto punto siempre debiera ser deseable que exista algo que no se deje digerir-, el problema, para Hegel, y

también para Platón, es que ese algo comience a infectar [*anstecken*] uno por uno todos los componentes del sistema. O, peor aún, sería que el sistema sea consumido por este elemento externo, por un parásito, exponiéndose así a unas *deformaciones monstruosas*. Es en virtud de esto que la *transubstanciación* adquiere para Hegel un valor paradigmático: la idea de volver a poner la naturaleza -especialmente la naturaleza muerta- en su lugar, esto es, por debajo del espíritu, es un modo de hacer que lo interior se alimente de lo exterior sin que este último pueda, una vez ingresado en el *corpus* ontológico del espíritu, alimentarse de lo interior y producir, a partir de él, su *otro absoluto*. En cuanto lo inorgánico, que es siempre la fuente de su propia descomposición, ha logrado pasar la barrera de la boca y ser ingerido por el esófago del espíritu metafísico, entonces, se convierte en alimento; por el contrario, si es rechazado y expulsado fuera del *corpus*, entonces, su expresión sensible no puede ser otra sino la del vómito. Ahora bien, como es consabido, la conciencia para elevarse al pensamiento tiene en la certeza sensible su soporte, pues ella, así como la naturaleza, afecta las aspiraciones del espíritu. Es debido a esto que, en su fase final, el saber absoluto debe denegarlas. La capacidad de asimilar cuerpos extraños es, en suma, un requisito del idealismo especulativo. En otras palabras, cuando el espíritu se enfrenta y defiende ante un estímulo indigesto, ante un (r)esto intolerable, debe procurar reapropiarse *en sí y para sí* como un resucitado «que se conserva en su ser otro» (Hegel ²1981, p. 121). Si bien, como se ha visto, el sistema se defiende a través de la especulación dialéctica, es, sin embargo, por medio de *la filosofía de la naturaleza* que su propósito se hace evidente. Hegel, en la *Enciclopedia*, escribe:

La meta de la naturaleza es matarse a sí misma y horadar la corteza de lo inmediato, de lo sensible, consumirse como el Fénix, para surgir, rejuvenecida, fuera de esa exterioridad, en cuanto espíritu. (Hegel 1959, 376, p. 309)

Que la naturaleza tenga que autodestruirse no puede sino entenderse como una operación dialéctica, sin embargo, al hacerlo facilita, contra su absoluta disolución, «la ascensión gloriosa de unos despojos» (Derrida 1974, p. 134a [Trad. 2015, p. 134a]). Esto, en el fondo, le impide al espíritu contraponerse al carácter material de la naturaleza. Quedan restos, y aun cuando el espíritu de la metafísica quiere superar a toda costa el poder infeccioso de estos, la descomposición de la naturaleza demuestra que sin ella no habría espíritu posible. A pesar entonces de la tradicional pretensión a través de la cual se busca no sólo alcanzar sino determinar un espíritu puro [*reinen Geist*], la disolución de lo sensible, aunque se crea lo contrario, fracasa y, al hacerlo, produce una multiplicación de restos inasimilables que son constantemente vomitados y exudados por el sistema. Y cuando no son expulsados, mantienen su existencia como aquello que carece de concepto. La desestabilización de las oposiciones entre el espíritu y la naturaleza, lo trascendental y lo empírico, la idea y la materia permite, en cuanto efecto, que la esencia de lo sensible, de la materia e, incluso de la idea, sea precisamente su no esencia. Esta *no esencia* permite interrumpir, ahí donde el devenir del concepto habría retenido *para sí* la certeza sensible y adquirido la forma de lo representado, la depuración como ejercicio *autoinmunitario*, ejercicio que transforma en concepto lo que, con anterioridad, había sido el resultado de la transformación de las representaciones en pensamientos y que, como se dice en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, permitiría a su vez expresar «las determinaciones esenciales de las cosas» (Hegel 1997, p. 131) en desmedro de sus condiciones materiales.

5. Epilogo

La posibilidad de esbozar una lectura que en vez de iniciar su recorrido en la *certeza sensible* termine, inversamente, por llegar a ella, sería un modo de ir a contracorriente de la meta defendida por el mismo Hegel, sin tener por ello que salir de su sistema: en vez de transitar hacia el *Espíritu* [*Geist*] habría que ir en dirección a la *naturaleza*, cuestión que en términos lógicos obliga a no perder de vista, por ejemplo, que la *naturaleza existe en el espíritu* y que el *espíritu* encuentra en ella su alimento, esto es, su *materia prima*. En ambos casos, como se ha dejado entrever en distintos momentos de este ensayo, sucede que lo sensible *ya* integra *en sí* el reino inteligible del espíritu absoluto, aun cuando lo haga, supuestamente, en su más pobre expresión. De ahí que una hipótesis materialista, al menos cuando se enfrenta a la forma abstracta del representar, no debiera quedarse en una simple inversión de la relación entre lo trascendental y lo empírico sino tendría que facilitar, en ambas direcciones, una relación con lo excluido del sistema, con *eso* que siempre se ha pretendido poder disolver o desechar, pero que, en contra de la opinión común, permitiría reivindicar al interior del sistema el peligro que emana de las escorias. Desde un punto de vista absolutamente tradicional, el espíritu lejos de trabajar en favor de esta reivindicación habría sido el principal promotor de la expulsión fuera de sí de todo aquello que le era radicalmente heterogéneo y que podría dañarlo. No obstante, el pasaje dialéctico de lo real-material a lo ideal no puede evitar la conversión del espíritu en un depósito de escorias: el movimiento de elevación y evaporación no puede sostener el *peso de la materialidad* y, por ello, la deja caer como el *opuesto no absoluto* de la idea. Así, la materia muerta e inorgánica que permite al espíritu alimentarse cae al interior del estómago como cae un muerto en una tumba (Derrida 1974 [Trad. 2015]; Derrida 1976 [Trad. 2021]; Hamacher 1978 [Trad. 1996]): el bocado con que el espíritu se alimenta se mantiene vivo sin jamás poder morir, o como señala Hamacher (2010 [Trad. 2011]) a propósito de la relación entre naturaleza y filología, donde «todo está aún vivo, todo está ya muerto» (p. 71 [Trad. p. 27]).

En otras palabras, la naturaleza no muere en el violento proceso de idealización, pues ella se opone a su propia tendencia. Muere el espíritu, mientras la naturaleza sobrevive como «eso que resta inherente a la dialéctica» y que por lo mismo «flota, incierto, indeterminado, entre el adentro y el afuera, entre la materia y la esencia, lo real y lo general, lo particular y la totalidad, sin alcanzar su mediación, su punto medio» (Hamacher 1996, p. 20). Por lo tanto, más que una diferencia directa y determinable entre la naturaleza y el espíritu, o entre lo sensible y lo inteligible -tal y como Hegel lo plantea, por ejemplo, en la lectura que realiza de Plotino en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía-*, existe una homologación estructural en tanto *lo que es* en la cosa sensible *no es* su existencia física o material sino sólo su estructura de inteligibilidad.

De este modo, la degradación de la materia, *-ergo* lo que permite, según Hegel, la génesis absoluta e inteligible de la idea-, sería también lo que se sustrae de su configuración y formalización ideal. A partir de este planteamiento, que se inicia con Platón y se consolida en Hegel, la metafísica ha creído poder distinguir real y efectivamente las *cosas existentes* de las *cosas en sí*. Pero, entre la realidad inmediatamente perceptible y su existencia inteligible, más que una distinción lo que hay es una diferencia irreductible e inherente a una mecánica de la oscilación (Derrida 1972a; Lèbre 2002; O'Connell 2006). La existencia sensible es así un

elemento extraño que resiste, en las profundidades de lo inteligible, a ser reducido a un puro concepto. La concepción tradicional, como se ha señalado, pretende, sin embargo, eliminar a toda costa aquello que no se deja asimilar por el sistema. Pero al intentarlo, quienes enarbolan la defensa del *saber absoluto* desconsideran que la distinción hegeliana entre «cosas existentes» y «cosas en sí» constituyen las dos caras de un mismo fenómeno: ello implica, por una parte, que el concepto de cosa absorbe toda su densidad material de su existencia inteligible y que la existencia sensible, *por mor*, no puede ser pensada sino es en dependencia total de su idealidad, pero, por otra parte, ello también implica que la manifestación de lo sensible es, al mismo tiempo, reacia a toda estructura inteligible y, por lo mismo, se convierte en un resto fuera de sistema: la reivindicación de la materia no es ni puede constituirse, simple y llanamente, en una oposición a la idea y al espíritu de lo Absoluto. Sus paradójales posibilidades implicarían que la *esencia de la materia sería no tener esencia*, y que, en su íntima e inmanente relación a la idea, esto es, al inscribirse en «la *Aufhebung* sería a la sazón también un contra-impulso, una contrafuerza, una *Hemmung*, una inhibición, una especie de anti-erección» (Derrida 1974, 34a [Trad. 2015, p. 34a]). Lo que queda fuera del sistema, lo que se mantiene *contra* lo trascendental, no puede ser, en consecuencia, completamente destruido. Para que el sistema mantenga su estatuto *es preciso* que no deje nunca de relacionarse con sus desechos. Ante esta contradicción, Hegel solía desdramatizar la exterioridad de la materia e intentaba convertirla en el concepto de la indeterminación pura, haciendo de lo excluido un *trascendental del trascendental*, vale decir, un elemento transcategorial que deja caer en su propio despliegue los elementos «rechazados, reprimidos, desvalorizados, aminorados, deslegitimados, ocultados por los cánones hegemónicos» (Derrida 1989, p. 819).

Pues bien, como puede concluirse tras el recorrido propuesto, existe un pensamiento de la materialidad que, aunque no se manifiesta abiertamente, *sí* se disemina clandestinamente a través de todo el pensamiento metafísico. Es una manifestación de la materialidad que carece de definición, en efecto, porque adviene como una materia que no tiene esencia y que, desde una óptica de la *des-ontologización* de la idea, permite movilizar un «razonamiento bastardo» capaz de atravesar las envolturas con que la *metafísica* había separado en lo inteligible mismo lo empírico de lo trascendental. En tal sentido, los esfuerzos de este ensayo giran todos en torno a la necesidad y al deseo de experimentar que, tal y como existe una lógica del concepto, también hay una *lógica del resto* que permite *destilar* desde las entrañas de la idea *el peso espurio del pensamiento*.

6. Referencias bibliográficas

- Barberi, P; Kristeva, J. et. al. (1970): *Colloque de Cluny: Littérature et ideologie*, Paris, La nouvelle critique [Trad. Socorro, Th. (1972): *Literatura e ideologías*, Madrid, Alberto Corazón].
- Blanco, B. (2011):. Tesis doctoral: *Geografía de los restos. Reinscripciones del duelo en Glas de Jacques Derrida*, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía, U.N.E.D.
- Charbonnat, P. (2013): *Histoire des philosophies matérialiste*, Paris, Éditions Kimé.
- Croce, B. (1945): *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Imán ediciones.
- De Man, P. (1979): *Allegories of Reading*, New Haven & Londres, Yale University Press.

- Deleuze, G. (1968): *Différence et répétition*, Paris, P.U.F.
- Deleuze, G. (1969): *Logique du sens*, Paris, Les Édition de Minuit.
- Derrida, J. (2010): *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF.
- Derrida, J. (1962): «Introduction» in Husserl, E. *L'origine de la géométrie*, Paris, P.U.F.
- Derrida, J. (1967a): *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit [Trad. Del Barco, O & Ceretti, C. (2005): *De la gramatología, México, Siglo XXI Editores*].
- Derrida, J. (1967b): *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions de Minuit [Trad. Peñalver, P. (1989): *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Editorial Anthropos].
- Derrida, J. (2009): *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, P.U.F [Trad. Peñalver, F. (1985): *La Voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Editorial Pre-Textos].
- Derrida, J. (1972a): *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit [Trad. González, C. (1994): *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Ediciones cátedra].
- Derrida, J. (1972b): *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1972c): *La dissémination* Paris, Éditions du Seuil [Trad. Arancibia, J. M. (2007): *La diseminación* Madrid, Editorial Fundamentos].
- Derrida, J. (1973): *L'Archéologie du frivole*, Paris, Éditions Galilée.
- Derrida, J. (1974): *Glas*, Paris, Éditions Galilée [Trad. De Peretti, C. & Ferrero, L. (2015): *Clamor*, Madrid, Oficina de Artes y Ediciones].
- Derrida, J. (2019): *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Paris, Éditions du Seuil.
- Derrida, J. (1976): «Fors» dans Abraham, N. & Torok, M. *Le verbière de l'homme aux loups*, Paris: Éditions Aubier Flammarion [Trad. Billi, N. (2021): *Fueros. La melancolía de Abraham*, Móstoles-Madrid, Katz editores].
- Derrida, J. (1978): *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion.
- Derrida, J. (1978): *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion.
- Derrida, J. (1986): *Parages*, Paris, Éditions Galilée.
- Derrida, J. (1989): *Biodegradables. Seven Diary Fragments*, *Critical Inquiry*, n° 15.
- Derrida, J. (1992): *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Éditions Galilée.
- Derrida, J. (1993): *Khôra*, Paris, Éditions Galilée.
- Derrida, J. (2003): *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Éditions Galilée [Trad. De Peretti, C. (2005): *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Editorial Trotta].
- Derrida, J. (2020): *Le calcul des langues. Distyle*, Paris, Éditions du Seuil.
- Descombes, V. (1971): *Le platonisme*, Paris: P.U.F.
- Duque, F. (2018): *Remnants of Hegel. Remains of ontology, religion, and community*, New York, State University of New York Press.
- Forget, Ph. (1984): «Argument(s)» in Michelfelder, D. & Palmer, R. (eds.): *Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter*, Albany, State University of New York Press.
- Gearhardt, S. (2008): «The Remnants of Philosophy: Psychoanalysis After *Glas*» in Barnett, S. (ed): *Hegel after Derrida*, London, Routledge.
- Hamacher, W. (2010): *95 Thesen zur Philologie*, Frankfurt am Main, Engeler [Trad. Carugati, L. (2011): *95 tesis sobre la filología*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores.
- Hamacher, W. (2011): *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag [Trad. Bornhauser, N. (2018): *Comprender traído. Estudios acerca de filosofía y literatura, de Kant a Celan*, Santiago de Chile, ediciones Metales Pesados].

- Hamacher, W. (1996): *Pleroma – dialecture de Hegel*. Traducción del alemán por Marc Froment-Meurice y Tilman Küchler, Paris, Éditions Galilée; (1978): *Pleroma - zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel*, Frankfurt/M. Berlin: Ullstein-Bücher.
- Hamacher, W. (2019): «*Lo torcido ante todo lo recto. Dialogo con Werner Hamacher*». *Revista de Humanidades*, 37.
- Hamacher, W. (2019): «What Remains to Be Said. *On Twelve and More Ways of Looking at Philology*» in Richter, G. & Smock, A. (eds): *Give the Word. Responses to Werner Hamacher's 95 Theses on Philology*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Hegel, G.W.F. (1959): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hamburgo, Félix Meiner [Trad. Valls, M. (1997): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. (2^a1981): *Historia de Jesús*, Madrid, Taurus ediciones.
- Hegel, G.W.F. (1955): *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México, F.C.E.
- Hegel, G.W.F. (2006): *Filosofía real*, Madrid, F.C.E.
- Iofrida, M. «Le corps, le temps, le symbole : pour une définition polythétique du matérialisme» en Bourdin, J-C. (1997): *Les matérialismes philosophiques*, Paris, Éditions Kimé.
- Kant, I. (2009): *Crítica de la razón pura* (Trad. y ed. Caimi, M), México, FCE, UAM, UNAM.
- Kramer, S. (2017): *Excluded within. The (un)intelligibility of radical actors*, New York, Oxford University Press.
- Laercio, D. (2007): *Vidas de los filósofos ilustres*. (Trad. Carlos García Gual) Madrid, Alianza Editorial.
- Lange, F. (1903): *Historia del materialismo*, Madrid, Editorial Daniel Jorro.
- Lèbre, J. (2002): *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine*. Deleuze, Lyotard, Derrida, Paris, Ellipses Éditions.
- Ludueña, F. (2016): *Principios de espectrología. La comunidad de los espectros II*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores.
- Martin, J-C. (2015): *Leçon sur Derrida. Déconstruire la finitude*, Paris, Ellipses Édition.
- Nietzsche, F. (1990): *Sur Démocrite*, Paris, Éditions Métailié.
- Nietzsche, F. (2006): *Fragments postumos. Volumen IV (1885-1889)*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F. (2003): *Los filósofos preplatónicos*, Madrid, Editorial Trotta.
- Nietzsche, F. (2011): *Obras completas. Volumen I Escritos de juventud*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (3^a2007): *Humando demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Vol. II, Madrid, Ediciones Akal.
- O'Connell, E. (2006): *Heraclitus & Derrida. Presocratic Deconstruction*, New York, Peter Lang Publishing.
- Peñalver, P. (1998): «*Ruinas, chiboletes, prótesis*». *Cuaderno Gris. Época III*, 3, pp. 121-133.
- Platón (1983): *Diálogos II, Obras completas*, Madrid, Editorial Gredos.
- Platón (1988): *Diálogos III, Obras completas*, Madrid, Editorial Gredos
- Platón (2010): *Timeo* Madrid, Abada editores.
- Rodríguez, F. (2020): «La ira de Dios o el imperativo ideoclasta», *Revista de Humanidades*, 42, Julio-diciembre, pp. 201.240.
- Thompson, K. (2008): «Hegelian Dialectic and the Quasi-Transcendental in *Glas*» in Barnett, S. (ed): *Hegel after Derrida*, London, Routledge.