



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECIRLO TODO

**LA IDEA DE LA ESCRITURA EN LA DECONSTRUCCIÓN
DERRIDIANA**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA :

GERARDO ALQUICIRA ZARIÑÁN

ASESOR:

**DR. MARIO EDMUNDO CHÁVEZ
TORTOLERO**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2021





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Le secret d'ennuyer est celui de tout dire.

VOLTAIRE,
Discours en vers sur l'Homme

*No se puede regalar lenguaje, pero se le puede dedicar [...] /
No pudiendo dar nada, dedico la dedicatoria misma,
en la que se absorbe lo que tengo que decir...*

ROLAND BARTHES

A mi mamá, a la filósofa más importante de mi vida. De tu rebeldía, tu inteligencia y tu perseverancia nacieron mis ganas de estudiar esta carrera. Creo que no se puede lograr mucho en la filosofía — como casi nada en esta vida— sin esas tres virtudes. Todavía hoy, después de todos los años que me tomó llegar aquí, tú sigues siendo mi inspiración filosófica más sólida. Si de verdad aprendí algo del oficio de pensar, como llamó Umberto Eco a este trabajo sin empleo, fue por ti. Ya te lo he dicho algunas veces: como filósofa o como psicóloga habrías alcanzado una altura intelectual que ni siquiera me atrevo a esperar para mí. Amar tanto, mamá, amarte tanto porque nada de lo que escriba alguna vez podrá recrear la maravilla, la ternura, la bondad y la astucia de la filosofía que me escribiste sin palabras, que pintaste en las paredes de mi cuarto mientras esperabas a que yo mismo aprendiera a dibujar.

A mi papá. Hasta ahora solo lo sabía yo: tú fuiste el primer orfebre de esta tesis. Tú, como un buen partero de *logos*, un día del verano de 2007 no respondiste nada cuando te pregunté qué es la filosofía, pero una semana después llegaste a la casa con un ejemplar de *La familia, la propiedad privada y el estado*, y al dármelo me dijiste por primera vez esa respuesta oracular tuya con la que siempre ha parecido que tratas de evadir las —pocas— preguntas que no puedes contestar: “Te lo diría, pero entonces no aprenderías nada por ti mismo”. A estas alturas ya he llegado a entender —poco— el pensamiento de Engels, pero sigo sin poder responderme esa pregunta seminal. Y no sé si alguna vez tú pudiste, o si sabías lo que iba a encontrar en ese libro. Si ahora tú me hicieras a mí la misma pregunta, te diría que es un hombre que solo sabe que no sabe nada más que provocar conocimiento. Creo que a estas alturas yo solo sé que de ti aprendí que la filosofía es filosofía cuando *da (a) luz*, incluso si parece (o quiere hacer parecer) que ella misma se ha quedado a oscuras.

Agradecimientos

A mi hermana, Allison, por haber inspirado la conclusión de este arduo proceso con su gran sentido de la responsabilidad, su inteligencia y sus allisonadas.

A mis abuelos, Teresa y Gonzalo, por haberme recibido (y aguantado) en su hogar, y a Clara y Sergio, por la herencia literaria y bibliográfica que me encaminó por este rumbo libresco.

A los charros del infierno, mis mejores amigos, mis hermanos amados: a Luis Ángel (el F...) y a Rodrigo (Ror...).

A Página Salmón, pero especialmente a Jonathan, Ximena y Andrea. Si no hubiera tenido la suerte de formar parte de este bellissimo proyecto, me habría costado mucho más adquirir este vicio de sentirme escritor —temer, aprehender, cercar y abrazar me parecieron direcciones verbales más precisas y elegantes, pero parciales, para describir la experiencia de este hábito.

A Daniel (JD), José (Flow) y Ángel (Derrière), por todas las lib(er)aciones musicales. *D4X for U, M...!*

A mi asesor, Dr. Mario Chávez Tortolero, por haber tenido una paciencia beata con mi proceso y por prevenir que perdiera, todavía más, el norte de mi escritura.

A mis sinodales, Dr. Carlos Oliva Mendoza, Dr. Jorge A. Reyes Escobar, Dra. Rosaura Ruíz Martínez y Dr. Cuitláhuac Moreno Romero.

A la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Filosofía y Letras.

Y a ti, mi escritora favorita, mi compañera, mi mejor amiga, mi sueño familiar, la otra voz, la idea, Ítaca, Cartago, París, Copenhague, Taxco, Lokura, Crisis, por tu todo: por tus manos, tus ojos, tu cabello, tus cosquillas, los regaños, la trampa, nuestros errores, la crítica, los criterios, la inspiración, las semillas, tu nombre... pero, sobre todo, por ese par de alas como de golondrina que franquean tu sonrisa perenné [sic]. Yo más, mucho más, Grecia Astrid (a ti te nombro cuando digo amor): acabo de explicarte por qué.

Este trabajo, como todo esfuerzo escritural, es el fruto de un complejo tejido de influencias y oscuras prefiguraciones discursivas que, invariable y secretamente, han acabado por disolverse en un juego especial de la memoria y el corazón, donde una serie de apropiaciones amnésicas han hecho pedazos el imperio de lo propio. Por eso, es necesario consignar aquí un espacio para el Agnostos Theos de mi escritura. Para esos influjos anónimos de mis reflexiones; para los fantasmas que asechan esta tesis y que olvidé sin pretenderlo, o que pretendí olvidar: gracias

Índice

Introducción	7
Ep. I Memorias para la fenomenología (Párodo)	19
I. 1 El genetismo husserliano y la deconstrucción	21
I. 2 La escritura es la condición de posibilidad de los objetos ideales	26
I. 3 Fenomenología y hermenéutica: la <i>Destruktion</i> en una cáscara de nuez	30
I. 4 La alternativa joyceana al problema de la génesis	33
Ep. II La <i>différance</i>	45
II.1 El texto es posible en la iterabilidad	46
II.2 II. La fragmentación del yo autoral posibilita la iteración textual	51
II.3 Tres nociones sobre la <i>différance</i>	
A. La <i>différance</i> es el proceso activo del vaciamiento fundamental del signo	56
B. La <i>différance</i> es la imposibilidad del proyecto hermenéutico clásico	60
C. La <i>différance</i> es el principio de la escritura	64
II. 4. La deconstrucción busca desovillar los efectos inadvertidos de la <i>différance</i>	67
Ep. III La letra dura	71
III.1. La deconstrucción se escribe	74
III.2. La fragmentación del yo en la escritura deconstructiva	78
III.3. El principio de ficción	81
III.4. El gesto como límite semiótico	89
III.5. Otro corpus: la deconstrucción no propone una relatividad semiótica	91
Ep. IV Parir centauros (Estásimo)	95
IV.1 Comentario	97

IV.2 Parir centauros. El gesto deconstructivo en “Los envíos”	99
IV.3 Variaciones en torno a los “Envíos”	103
IV.3.1 Confluencias literarias entre el adulterio y la escritura	
A. La infidelidad y la tra(d)ición	109
B. La tragedia y el secreto	112
C. El amor y la <i>différance</i>	114
Conclusiones	119
Bibliografía	125

Introducción

Insisto en general en la posibilidad de ‘decirlo todo’ como derecho reconocido en principio a la literatura, para marcar no la irresponsabilidad del escritor, de cualquiera que firma literatura, sino su hiper-responsabilidad, es decir, el hecho de que su responsabilidad no responde ante las instancias ya constituidas. Poder decirlo todo en nombre de la ficción, incluso de la fantasía, es señalar que [...] la literatura en sentido estricto es una institución indisoluble del principio democrático, es decir, de la libertad de hablar, de decir o de no decir lo que se quiere decir. Por supuesto, sé que la literatura no ha vivido siempre en un régimen democrático y que la suspensión de la censura, masiva o sutil, es una historia muy complicada. Sin embargo, el concepto de literatura está construido sobre el principio de ‘decirlo todo’. Interroga [...] el acontecimiento, lo que está llamado a llegar mediante simulacros y ficciones, y así también interroga la estructura de ficción que puede constituir cualquier discurso, sobre todo los discursos performativos, aquellos que producen derecho y normas.

JACQUES DERRIDA, *¡Palabra!*

Desde hace décadas, de lunes a viernes a las ocho de la noche, France Culture transmite un programa radiofónico llamado *À voix nue*¹, en el que celebridades intelectuales y artísticas más relevantes del medio francés son entrevistadas en clave confesional sobre su vida íntima y su profesión. Jacques Derrida participó en él a finales de 1998, y allí habló, entre otras cosas, de su infancia en Argelia durante el régimen de Vichy² — cuando su nombre de pila aún era Jackie—, del clima xenófobo de la Francia pétainista que lo obligó a abandonar por un tiempo la educación básica y de su paso por *L'École Normale Supérieure* de París, donde escribió su primera investigación filosófica y entró en contacto con Paul Ricœur, Georges Canguilhem, Maurice de Gandillac, Louis Althusser, Maurice Merleau-Ponty y Michel Foucault.

Por su fecundidad deconstructiva, la más llamativa de estas confidencias es, no obstante, la de que en su adolescencia Jackie Derrida soñaba con ser escritor.³

Llevar un diario y escribir poemas les sirvieron como una coraza para resistir la difícil situación social y política que vivió Argelia durante la Ocupación.⁴ El joven Jackie

¹ “A voz desnuda” o, como lo tradujeron Cristina de Peretti y Paco Vidarte, “a corazón abierto”.

² J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p. 94.

³ Jacques Derrida, “A corazón abierto” en *¡Palabra!*, p. 24. Uno de los proyectos literarios más ambiciosos del joven Derrida fue una novela a cuatro columnas, al estilo de *Glas*, que llevaría por título “El libro de Élie” (Véase: Benoît Peeters, *Derrida*, p. 487), pero que nunca llegó a empezar. Como se sabe, Élie era su segundo nombre de pila.

⁴ “En cuanto veo que se constituye una pertenencia demasiado natural, protectora y fusional, desaparezo” (J. Derrida, “A corazón abierto” en *¡Palabra!*, p. 18). Derrida fue el último de sus

escribía para tratar de restablecer una comunicación rota con la tradición judía de su familia y con el entorno no judío al que pertenecían sus amigos, comunicación tal que la guerra fascista había arruinado sin remedio. El ejercicio de la escritura le sirvió para contrarrestar los efectos de ese doble rompimiento que lo alejó por completo del centro de sus relaciones afectivas, como una lejanía analgésica que podía erigir entre él y las ruinas dejadas por la intolerancia racial. Por ello, cuando llegó a París en 1949, el plan de Derrida era convertirse en escritor y ganarse la vida dando clases de Letras en algún liceo de la campiña francesa. Sin embargo, pese a que el estudio de la filosofía ocupaba un plano accesorio en su relación temprana con la escritura, cuando tuvo que decidir el cauce de su vida académica, finalmente la escogió en lugar de la literatura (o, mejor dicho, *en lugar de la escritura de libros literarios*), porque en la época en la que por fin tuvo la edad suficiente para presentar los exámenes de admisión a la ENS no había aprendido latín ni griego, dos requisitos indispensables para aprobar los concursos de ingreso al colegio de Letras en esa escuela.⁵

Una lectura atenta del gesto de la escritura deconstructiva nos revela que, a pesar de este viraje vocacional, desde “la edad de los pantalones cortos” el deseo de escribir *literariamente* jamás abandonó a Derrida, como un vicio innato que lo acompañó, mudo y ensombrecido, hasta su muerte.⁶ Conciliar la escritura literaria con la filosófica a la manera de “los grandes modelos de entonces, como Sartre”⁷, fue su preocupación intelectual más enconada desde el inicio de su carrera filosófica, y por ello el corazón de la escritura deconstructiva devino, precisamente, un interés constante por devolverle su prestigio a un conjunto de problemáticas escriturales cuya represión histórica fue la cimbra del régimen epistemológico de la filosofía y de su ventaja discursiva; en resumen, lo que se halla en el fondo de sus reflexiones es la búsqueda y la reactivación de todo lo que la filosofía siempre había negado en su repulsa tradicional del *simulacro*, y que por la naturaleza marginal de su ficción había sido hasta entonces “el cuerpo mismo” de la escritura literaria.⁸

En esta tesis que presento para obtener el grado de licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, me he propuesto demostrar que la

hermanos en ser trasladado a una escuela para judíos en la Segunda Guerra Mundial, lo que lo marcó considerablemente, puesto que perdió a muchos de los amigos que tuvo en su primer colegio.

⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶ *Ídem.*, “[...] poco a poco, sin renunciar a la escritura literaria, pensé que, profesionalmente, la filosofía era un mejor cálculo. [En mi trabajo filosófico] es como si tuviese que forzarme a una especie de transacción, de compromiso entre el afán de escribir literatura, de pensar filosóficamente lo que son la literatura y la escritura literaria, y de hacer las dos cosas a la vez”.

⁷ *Ídem.* Derrida buscaba articular “Un discurso que tratase de mantener unidas las cuestiones filosóficas, fenomenológicas, las cuestiones antropológicas, históricas sobre la escritura, y las cuestiones de la literatura, de la explicación del escritor con su firma, de la relación entre habla y escritura, etc.”

⁸ J. Derrida, “A corazón abierto” en *¡Palabra!*, p. 23.

pretensión de devolverle una cierta libertad escritural a la filosofía fue la directriz más importante del pensamiento de Jacques Derrida, en la medida en que su inconfundible estilo fue moldeado por el torno de sus tempranas reflexiones acerca de los actos de escritura —especialmente por sus análisis de la fenomenología husserliana—, así como por aquellos sueños que animaron su adolescencia quebrada, cuando las alegrías más dulces las hallaba en “los libros y al fondo de una portería”.

En la raíz del proyecto deconstructivo de Jacques Derrida se halla una intuición política sobre el vínculo que une a la filosofía con el resto de los productos culturales de Occidente. Esta intuición es la de que, a partir del siglo XX, la actividad filosófica no podía seguir ignorando el futuro de la ley de su escritura, ni mucho menos pensándose como el centinela privilegiado de la cultura y el lenguaje, después de la aparición de una cierta sensibilidad escritural *mallarmeniana* en la literatura y la filosofía: una que sabe que, en el libro, no es el autor el que habla, porque la propia lengua es la fuente maniática de su ley.⁹ La deconstrucción es una filosofía que sabe que se escribe, y que abraza su ser *en* la lengua y en todo lo que esta tiene de volátil, ambiguo e indeterminado; la deconstrucción es una filosofía *antifilosófica* en la medida en que no olvida que *lo es* —no olvida que su *ser* está en el lenguaje—, y también en que trata de recordarle a la tradición filosófica la tragedia de la *gramaticidad* propia de su historia. “La filosofía se escribe. Y el filósofo es filósofo en tanto que lo olvida”¹⁰ y cree que su escritura no está sujeta a ninguna clase de azar histórico que la aleje de su origen.

El producto más entrañable del pensamiento deconstructivo es la rendición del texto filosófico a la ley de la escritura mediada por el juego sombrío de la integridad autorial. El impulso básico de la deconstrucción es una respuesta heroica a la tragedia de la escritura enfrentada a la verdad de su régimen: la deconstrucción sabe que la escritura filosófica, como toda escritura, es una forma lingüística atravesada por las equivocidades y las deformaciones perlocutorias propias del ser en el lenguaje, las cuales tienen su fuente en la historia y la cultura particulares en las que se desarrolla cada lengua. La deconstrucción abreva de la siguiente hipótesis: la heterogeneidad de las condiciones para el desarrollo de una cultura lingüística impide la formación de sentidos unívocos para los discursos que tienen lugar en ella¹¹, de modo que la escritura,

⁹ Véase: Maurice Blanchot, “Ecce liber” en *El libro por venir*.

¹⁰ J. Derrida, “Qual, quelle”, en *Marges de la philosophie*, p. 346.

¹¹ “La idea de una comunidad opera como un principio trascendental más allá de las intenciones individuales del intérprete concreto. Este principio no es trascendental en el sentido kantiano del término, ya que no viene antes sino *después* del proceso semiótico; la interpretación no es producida por la estructura de la mente sino por la realidad construida por la semiosis. De todas formas, desde el momento en que se induce a la comunidad a concordar sobre una interpretación determinada se crea un significado que, si no objetivo, es por lo menos *intersubjetivo* y está privilegiado de todas maneras

como la oralidad, siempre estará sujeta al capricho de la historia de su lengua nativa y a las resistencias propias de la ilocución en la perlocución. De todo ello concluirá que la escritura no es un resguardo más seguro que el habla para la integridad hermenéutica del *Sinn*, o el *querer-decir*, a través de su historia intencional.¹²

La respuesta de la deconstrucción a la *tragedia* de las comunicaciones¹³ (esto es, el descubrimiento de que la comunicación *plena* de un sentido único es imposible debido, precisamente, a la equivocidad propia del lenguaje), lejos de ser la continuación de la búsqueda de un sistema de escritura¹⁴ que permita el *traslado* perfecto de un querer-decir originario, es más bien la renuncia total a la pretensión de una textualidad que haga sentidos verdaderos y únicos. Tal renuncia devendrá, finalmente, en el descubrimiento de una salida lateral al polvo que ella misma ha levantado en su propia noche del sentido.¹⁵ Filosofía enamorada del ambiguo lubricán: la escritura deconstructiva es una forma de hacer a la filosofía consciente de que se escribe, como lo pedía Valéry; es una escritura que sabe que ella misma será sometida, cuando así lo dicte la tradición de sus sentidos, a su propio tratamiento hermenéutico. La deconstrucción es una hermenéutica consciente de su propia *hermeneuticidad*.

Esta es la hipótesis general que trataré de sostener en esta tesis. La deconstrucción es más que una manera de habitar la historia de la filosofía y sus

respecto de cualquier otra interpretación obtenida sin el consenso de la comunidad.” (Umberto Eco, *Los límites de la interpretación*, p. 458)

¹²J. Derrida, “Signature événement contexte” en *Marges de la philosophie*, p. 374. Véase sobre todo la “Segunda hipótesis”.

¹³Véase: Cap. IV de esta tesis. “Peripécia es el cambio de la acción en sentido contrario [...]. Y esto [...] verosímil o necesariamente; así, en el *Edipo*, el que ha llegado con intención de alegrar a Edipo y librarle del temor relativo a su madre, al descubrir quién era, hizo lo contrario; y en el *Linceo*, esta es conducido a la muerte, y le acompaña Dánao para matarlo; pero de los acontecimientos resulta que muere Dánao y aquél se salva.” (Aristóteles, *Poética*, 1452a 24-29).

¹⁴Por ejemplo, el desarrollo de una ideografía más sofisticada que la de Frege o una serie de reglas de estilo más restrictivas que las de Locke

¹⁵La metáfora de “la noche oscura” de San Juan de la Cruz es un precedente muy importante del sistema hermético de *Finnegans Wake*, de la misma forma en que la obra de James Joyce, pero especialmente su historicismo, lo es del pensamiento deconstructivo derridiano. (Véase: Jauretche, Colleen, *Joyce and the Aesthetics of Mysticism*, pp. 114 y ss., y Capítulos I y IV de esta tesis). La metáfora de la oscuridad del lenguaje, entendida como la indeterminación inherente del sentido (esa particularidad que tiene toda lengua por la que todos sus discursos posibles, en mayor o menor medida, están expuestos a toda clase de anfibologías y malentendidos), nos permite proyectar la indeterminación lumínica del querer-decir en cuya estela la deconstrucción tiene su principio. Como el crepúsculo, el sentido originario, ocurre en el justo medio del día y la noche: la lengua vive entre la oscuridad del querer-decir y la luz de su hermenéutica, y por esto podemos afirmar que el principio de la comunicación no es menos que la imposibilidad misma de salvar, después de su enunciación, la intención originaria que dio pie a su intencionalidad, la cual, sin embargo, no se disuelve completamente en su noche del sentido, dado que el objeto de la enunciación —el *tema* del discurso— no pierde jamás su papel como la *luz* intencional del texto.

convicciones ideológicas; se trata también de una forma de pensar y comunicar esta habitación y este hábito, y es la tragedia viva de tener que describir el páramo oscuro del sentido.¹⁶ El proyecto derridiano de escritura y habitación de la historia occidental de la filosofía se alimenta de la hipótesis de que la escritura no se diferencia sustancialmente de la lengua hablada, en la medida en que no le ofrece al discurso un refugio más seguro de las inclemencias de la historia que la palabra directa. Si la deconstrucción *no es un método ni una filosofía*¹⁷, se debe precisamente a que ella no establece un procedimiento universal de análisis hermenéutico que revierta los efectos de la equivocidad propia del lenguaje humano. Por el contrario, la deconstrucción es la renuncia filosófica a la posibilidad de la contemplación privilegiada de *lo idéntico*; es la resignación al crepúsculo, a la ruptura de toda hermenéutica, incluso de la hermenéutica de lo que le es propio. La deconstrucción es el ejercicio de llevar al límite las aporías internas de un sistema discursivo para reivindicar *lo otro* de la filosofía¹⁸, y por ello también es la confesión del fin del sueño más enconado de la tradición filosófica occidental: el de la reminiscencia (o, si se quiere, el desarrollo) de la lengua omnipotente de Dios, de esa lengua perfecta y universal que permitiría decir la Verdad en su unidad indivisible y que toda una horda de filósofos han tratado de rescatar desde el alba de la filosofía.¹⁹ La escritura deconstructiva es una escritura cínica que ha renunciado a dar de sí un sentido unívoco en todo tiempo y en todo lugar.

¹⁶ “Si pudiera estar puramente presente, develado, desnudado, ofrecido en persona en su verdad, sin los desvíos de un significante extranjero, si sobre el límite un logos no diferido fuera posible, no seduciría jamás [...] Anticipemos: ya la escritura, el *pharmakon*, el descarrío.” (J. Derrida, “Pharmacie de Platon”, en *La dissémination*, p. 88). Lo que seduce es lo que se insinúa sin mostrarse pleno.

¹⁷ J. Derrida, *Papel máquina*, p. 300.

¹⁸ “Uno no es más que el otro diferenciado, uno diferenciándose del otro. Uno es el otro en *différance*, uno es la *différance* del otro. Es así como toda oposición aparentemente rigurosa e irreductible (por ejemplo, la de lo secundario y lo primario) se califica, en un momento u otro, como ‘ficción teórica’” (J. Derrida, “La *différance*” en *Marges de la philosophie*, pp. 20, 21)

¹⁹ Hablo aquí de la aspiración a esa “lengua metódica, o la lengua como método” permanente con la que se cumpliría la gran tarea filosófico-científica: librar a la lengua de su equivocidad natural, aún a costa de que, en un mundo donde ha desaparecido toda ambigüedad y polisemia, ningún sujeto individual contara “con otro recurso [comunicativo] más que el de la variación combinatoria”: aún a costa de terminar con la posibilidad misma de la comunicación. (Véase: J. Derrida, “La filosofía en su lengua nacional” en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, pp. 33, 42). Para un estudio minucioso sobre la historia de esta aspiración, véase: Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*.

Dos excepciones notables a ese optimismo babelino en la historia de la filosofía fueron René Descartes, quien con su “Carta sobre el proyecto de un lenguaje universal” mostró una reticencia a la posibilidad de dicho proyecto, y Spinoza, cuya teoría sobre el origen de las lenguas establece que toda lengua está formada exclusivamente por las palabras que el vulgo acuña para nombrar las cosas, de modo que ninguna puede llegar a ser perfecta, como no lo puede ser el pueblo en el que ellas se forman.

La pregunta básica que buscaré responder con este trabajo será la siguiente: *¿De qué manera la teoría derridiana de la escritura condicionó la concepción y el desarrollo de la deconstrucción?* A lo largo de cuatro capítulos, buscaré demostrar la siguiente hipótesis: el proyecto deconstructivo es la apertura de la escritura filosófica a una complicación literaria.

Por la renuncia metódica a la inteligibilidad del texto filosófico y a la imposibilidad de desentrañar aquello que el autor *quiso decir* en el texto en el momento de la inscripción, la deconstrucción no pudo erigirse sino como una forma *idiolética* de escribir la paradoja de la escritura, de la escritura de *lo* filosófico. Dicho de otra manera: la deconstrucción es un *estilo* frágil para confesar la impotencia del texto filosófico, y al mismo tiempo es la sumisión a la distancia insalvable que crean las deformaciones interpretativas propias de toda comunicación, dibujadas por la esquila donde habita, sin estar ahí de hecho, el querer-decir de su autor deformado y traicionado. Vía íntima, original e irrepetible del juego de la lengua, la escritura deconstructiva es una facultad específica de la firma “Jacques Derrida”.

En las primeras dos partes del primer capítulo me propongo describir el antecedente básico de la deconstrucción de Jacques Derrida —esto es, la fenomenología trascendental y su complicación heideggeriana—, a fin de derivar dos elementos téticos: lo que propondré como su germen fenomenológico —“el problema de la génesis”— y el descubrimiento que le dio su propio cauce lejos de la corriente heideggeriana, es decir, aquella conciencia de la imposibilidad de alcanzar una lengua inequívoca y perfecta que anulara los efectos tergiversadores de la cultura y el tiempo²⁰, pero también de las implicaciones que dicha imposibilidad tuvo sobre las pretensiones de verdad propias de la metafísica de la presencia. Este mecanismo lo analizaré en la tercera parte del mismo capítulo, mientras que en la cuarta describiré la puesta en marcha de la

²⁰ “Durante tanto tiempo han pensado los hombres que ideas abstractas iban aparejadas a sus palabras, que no es extraño que usen las palabras como si fueran ideas. Pues les resultó impracticable dejar la palabra de lado y retener en la mente la idea abstracta que en sí misma era perfectamente inconcebible. Esta me parece a mí la causa principal por la que aquellos hombres que tan enfáticamente han recomendado prescindir de todo uso de palabras en sus meditaciones, no han logrado hacerlo ellos mismos. Últimamente han sido muchos los que han reparado en las absurdas opiniones y vanas disputas que han surgido del abuso de las palabras. Y a fin de remediar estos males, nos dan el buen consejo de que centremos nuestra atención en las ideas significadas, y dejemos de lado las palabras que las significan. Mas por muy bueno que sea este consejo que dan a otros, quienes lo recomiendan no podrán respetarlo mientras sigan pensando que el único uso inmediato de las palabras es el de significar ideas, y que el significado inmediato de cada término general es una idea abstracta determinada.” (George Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, p. 23, §23). Evidentemente, con esta observación George Berkeley atacaba sobre todo la filosofía del lenguaje de John Locke, a la que Paul de Man volvería a acercarse siglos más tarde para analizarla desde un punto de visto deconstructivo (Véase: P. de Man, “La epistemología de la metáfora” en *La ideología estética*).

alternativa que Derrida halló en la obra de James Joyce para contrarrestar el problema central del proyecto hermenéutico: el de su propia enunciación, o lo que es lo mismo, de su propia *deconstructibilidad*.²¹

Para todo ello, voy a tomar como punto de arranque los dos primeros trabajos del *corpus* derridiano: la titánica introducción de 1954 a *El origen de la geometría*²² y *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, su tesis de graduación, puesto que en ellos Derrida explicó con más empeño la base sobre la que se fundó su proyecto crítico en torno a la escritura.

Al final del primer capítulo habré derivado los dos pilares básicos que componen el proyecto deconstructivo derridiano: su forma específica de *habitar* la historia de la filosofía²³, cimentada en la teoría derridiana de la escritura y el lenguaje²⁴, y la forma de *escribir* esa habitación, o de comunicar los resultados del proceso deconstructivo que conforma ese primer “pilar”. En esencia, lo que resultará del primer capítulo será la hipótesis de que *el problema de la génesis*, o la condición lingüística por la que ningún discurso es capaz de expresar por completo y *sin ruido* la voluntad comunicativa de quien escribe o habla, es la razón de que la escritura no pueda

²¹ A saber: ¿Cómo puede el lance deconstructivo enunciar algo sin sufrir el mismo destino de aquello que ha deconstruido?

²² El ensayo de Husserl consta de unas 30 páginas, mientras que la introducción derridiana es al menos cinco veces más grande. Valga esta aparente desproporción para reactivar la siguiente idea: “La cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida [...] Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de todo, la combinación de lo uno y lo otro: lograr su exposición.” (G. W. F. Hegel, “Prólogo”, en *Fenomenología del espíritu*, p. 9).

²³ Tal y como la define la Dra. Rosaura Martínez, siguiendo a Mónica Cragnolini: “...una manera de habitar el pensamiento. Y de una manera más específica, habitar las fisuras del pensamiento”. (Rosaura Martínez Ruíz, introducción a *Escritura y psique*, p. 13).

²⁴ Heredada de las reflexiones heideggerianas acerca del “problema de la *destrucción* de la historia de la ontología”: la condición de posibilidad del ser-ahí, explica Heidegger, se halla en su *temporalidad*, puesto que la estructura del ser del *Dasein*, como ser *fáctico* (Véase: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 25), se halla en su *historicidad* —o lo que es lo mismo, en su *gestarse* a través del tiempo. Luego, el ser ser-ahí “*es su pasado*” en al menos dos sentidos: el ser-ahí *fáctico* es su *pasado* en la medida en que su desarrollo pretérito no deja de obrar en él después de su desactualización, y el ser-ahí es *en la gestación* efectiva de su devenir. “El ser-ahí [...] está *envuelto* en una interpretación tradicional de él y se *desenvuelve* dentro de ella.” (M. Heidegger, “Introducción” a *El ser y el tiempo*, p. 30, §6.). Envuelta en el cascarón de una tradición interpretativa, la forma hermenéutica/fenomenológica de habitar la filosofía es la de tratar de desenvolver(se en) dicha tradición. La puesta en marcha efectiva del “método fenomenológico” heideggeriano que se desprende de la hipótesis historicista del ser, y de donde mana el primer pilar de la deconstrucción derridiana, se halla en el parágrafo 7 de *El ser y el tiempo*, donde Heidegger *destruye/deconstruye* la fenomenología en un gesto bicéfalo.

mantener su maquinaria discursiva sin comprometer la unidad histórica del *querer-decír* que la habita.²⁵

En el segundo capítulo voy a describir la forma en que las pretensiones escriturales de Derrida condicionaron la dirección metodológica del primero de esos pilares: el sistema de *habitación* deconstructiva de la historia de la filosofía, entendida como la forma en la que la deconstrucción ejerce su peculiar exégesis. Los fines del segundo capítulo me conducirán invariablemente al estudio del papel que jugó la *différance* en la conformación de la teoría derridiana de la escritura. La hipótesis que defenderé en esta sección de mi estudio será que la *différance*, como principio de lo que antes llamé con Derrida el “problema de la génesis”, derivó en el descubrimiento de la imposibilidad del sueño *hermenéutico* de la *Destruction/Abbau* que ya he mencionado, y en esta medida, su aparición en el esquema deconstructivo derridiano tuvo como efecto el desarrollo del “segundo pilar”: la escritura propiamente deconstructiva (o, si se quiere, el *estilo* deconstructivo de escritura). El ensayo seminal de ese capítulo será “Firma, acontecimiento, contexto”, una comunicación que Derrida dirigió al Congreso Internacional de las Sociedades de Filosofía en Lengua Francesa en 1971, y que apareció un año después en *Márgenes de la filosofía*.

Por supuesto, en el tercer capítulo voy a describir el segundo pilar, a partir del análisis de los recursos estilísticos que componen la escritura derridiana (la mayoría de los cuales, como se verá, han tenido un desarrollo más —¿o menos? —escrupuloso en la historia de la escritura literaria que en la de la filosófica, por lo que conforman una de esas problemáticas institucionales que Derrida trató de reactivar y complicar). En tanto que la condición de posibilidad crítica de la escritura deconstructiva está emplazada en un cierto “principio de ficción” —esto es, la posibilidad de *decirlo todo* a través de un gesto por el que el autor otorga un discurso y sus consecuencias literarias y políticas a un personaje que ya no es él mismo—, y en tanto que este principio le permitió a Derrida mesurar los límites de la desposesión literaria del texto filosófico, el problema de la firma y la cuestión del autor serán el *leitmotiv* de este capítulo, dado que me permitirá explicar cómo un cierto “desasimiento deconstructivo de la firma” fue la manera en la que Derrida logró formular esa serie de respuestas laterales (de corte joyceano) al problema de la génesis. El texto que servirá de matriz para la

²⁵ “Un texto no es un texto si no oculta a primera vista, al primero que llega a ella, la ley de su composición y la regla de su juego. Por lo demás, un texto queda siempre imperceptible. La ley y la regla no se resguardan en lo inaccesible de un secreto; simplemente, ellas no se entregan jamás, en el presente (al presente), a nada que pudiéramos llamar rigurosamente una percepción. A riesgo siempre y por esencia de perderse tan definitivamente, ¿quién reconocería alguna vez tal desaparición?” (J. Derrida, “*La pharmacie de Platon*” en *La dissémination*, p. 79).

redacción del tercer capítulo va a ser entonces el ensayo “*Qual quelle*. Las fuentes de Valéry”, también de *Márgenes de la filosofía*.

Finalmente, en el cuarto capítulo voy a estudiar la interacción específica de los elementos que habré descrito en los capítulos II y III. Para este fin, voy a tomar la primera parte de *La tarjeta postal*, “Envíos”, como un caso concreto del funcionamiento de la maquinaria deconstructiva. Con la redacción de ese capítulo demostraré una de las hipótesis más importantes de mi investigación: el fin del proyecto deconstructivo de la escritura, en el “porvenir que solo puede imaginarse en el peligro absoluto”²⁶, o el libro por venir, será menos un libro que un artefacto crítico; la escritura del mundo por venir, en el porvenir del mundo del saber, será la forma actual de lo que anticipan las escrituras derridianas: un *artefacto filosófico*, más que un libro, un ensayo, un tratado o una tesis.

Dado que el concepto de escritura de Derrida está animado por un análisis de las funciones que tiene la escritura en los procesos de significación, y en vista de que en esta tesis trataré de demostrar que aquella es el germen del pensamiento deconstructivo, la rama filosófica en la que se inscribe mi investigación es la filosofía del lenguaje. No obstante, es bien sabido que parcelar las diversas preocupaciones filosóficas de Derrida es especialmente difícil, porque su pensamiento conforma una sola unidad crítica de la que se derivan un sinnúmero de ejes temáticos que toman diferentes niveles de preeminencia en todas sus obras —como el pensamiento político, la filosofía de la imagen, la filosofía del derecho, etc.—, pero sin perder el horizonte de sus fines nucleares. Por esta razón, en este trabajo también recurriré a algunas de sus obras en las que la filosofía del lenguaje cedió al discurso sobre las consecuencias políticas del problema de la génesis y la espectrología, como *Fuerza de ley o Espectros de Marx*. Al hacerlo, diseñaré un boceto de los efectos que su teoría de la escritura tuvo más allá de los objetivos de esta tesis. El estudio de esas extensiones filosóficas dará pie al proyecto de investigación que planeo llevar a cabo en mis estudios de posgrado.²⁷

Escribir una tesis con esta temática y defenderla ante un sínodo universitario se ha revelado como una sumisión a ese lugar viciado donde el culto a la forma y al rito preparan una suerte de domesticación de la escritura deconstructiva, pero si ha de jugar

²⁶ J. Derrida, “exergue”, en *De la grammatologie*, p. 14.

²⁷ “A lo que apunta Derrida es a instaurar una práctica [...] para desafiar aquellos textos que parecen dominados por la idea de un significado definido, definitivo y autorizado. Quiere desafiar, más que el sentido de un texto, a esa metafísica de la presencia estrechamente vinculada a un concepto de interpretación que se basa en la idea de un significado definitivo. Lo que Derrida quiere mostrar es el poder del lenguaje y su capacidad para decir más de lo que pretende decir literalmente.” (U. Eco, *Los límites de la interpretación*, p. 449).

el juego de la etiqueta y el protocolo, una investigación desleal pero infiel a la herencia derridiana al menos debe jugar ese juego con todas sus reglas y todos sus arreglos: esto quiere decir que su ley interna debe modificarse para observar la ley del rigor académico más depurado para salvar así, al menos, un lugar donde esa forma y ese rito den tregua a una experiencia irónica de la escritura que diga lo mismo que habría dicho afuera, en libertad. Por lo demás, ya se sabe que la única investigación leal y respetuosa de la filosofía es la que se hace sin profanar el delirio donde nació, y que esto se logra haciendo propia su ley interna. Por ello, en el desarrollo de esta investigación una gran parte de mis esfuerzos técnicos estarán consignados en mis propios *actos de escritura*, en un esfuerzo por serle leal, pero infiel —como el paisaje del Cork en el marco de corcho²⁸— a ese río que reptó ajeno a su propio cauce y a los efectos formales (y deformantes) de su nombre.

Y a propósito de la fidelidad y el respeto... sobra decir que toda traducción es una *traición desleal* en contra de un texto. Ya Joachim du Bellay había notado en *La defensa e ilustración de la lengua francesa* de 1549 que la labor de los traductores a menudo “mancilla la gloria de las grandes obras”, porque el genio de los traductores no siempre logra alcanzar el de las mentes que las concibieron en su forma original, seduciendo así con su insuficiencia “a sus lectores ignorantes, pretendiendo que el blanco les parezca negro.” También Umberto Eco enfatizó muchas veces en su célebre manual para tesis el imperativo de leer en el idioma original la bibliografía básica que funda cualquier investigación académica, a través de una buena edición crítica y con la asistencia de comentaristas de renombre. Sin embargo, no siempre le es posible a uno hallar buenos y completos ejemplares de sus fuentes en su idioma original, ni siquiera en las bibliotecas especializadas.

Hace cuatro años viajé Francia para estudiar durante un semestre en el Instituto de Estudios Políticos de París (Sciences Po), gracias al programa de movilidad estudiantil de la UNAM. Allí, invertí una buena parte de la beca que me otorgó la Fundación UNAM, así como mis propios ahorros, en la adquisición de un gran número de los libros que cito en esta tesis —por supuesto, *La defensa...* de Du Bellay fue uno de ellos. Pero lo que por negligencia —o indigencia— dejé esperándome en los estantes de Gilbert Jeune, lo he buscado en aquellos sitios de internet donde es posible descargar libros y artículos que respetan los derechos del individuo autoral y el privilegio de las regalías, y lo que definitivamente allí no hallé me resigné a leerlo en español, en libros que ya formaban parte de mi biblioteca personal o que pude hallar en las bibliotecas de la Facultad de Filosofía y Letras y del Instituto de Investigaciones Filosóficas, así como en la Vasconcelos y en la Central, antes del catastrófico

²⁸ Véase: Cap. IV de esta tesis.

acontecimiento sanitario que a finales del 2019 dio su primera alerta en un mercado de Wuhan.

La mayoría de mis referencias a libros escritos por Derrida serán a ediciones en su idioma original, y a menos de que en el aparato crítico indique otra cosa, las traducciones de los libros derridianos serán mías. Esa es la forma de mi fidelidad, condicionada por un mundo fundado en el privilegio y la arrogancia.²⁹

²⁹ Si hubiera seguido al pie de la letra las recomendaciones de U. Eco, esta tesis me habría tomado aún más tiempo del que calculé al inicio, cuando descubrí que el único filósofo con el que podría convivir tres años sin llegar al fastidio era ese argelino que de niño quería ser futbolista, como yo, pero que terminó dedicándose a la filosofía porque era un bárbaro, como tampoco lo fuimos Camus y yo cuando llegamos a París y ya no queríamos ser futbolistas. Sirva esta última nota para los efectos deconstructivos que al interesado en este prolongado (diferido) esfuerzo convengan.

I. Memorias para la fenomenología (Párido)

Conocía la historia. Ignoraba la verdad.

CARLOS FUENTES
Los años con Laura Díaz

*El origen de la geometría*³⁰ es un pequeño ensayo que Edmund Husserl redactó en 1936 para analizar las condiciones de producción de la materia que le es propia a las ciencias del espíritu: los *objetos ideales*.³¹ Para Derrida, lo que distingue a este ensayo dentro del corpus husserliano y lo vuelve uno de sus hitos teóricos más decisivos es la descripción de una nueva perspectiva histórica de los objetos intencionales de la conciencia, así como el desarrollo de las herramientas filosóficas que permitirían aprehender este nuevo horizonte. Aunque en *El origen de la geometría* se hallan muchas de las preocupaciones teóricas que Husserl ya había expresado en casi todas sus obras anteriores en torno a la historicidad fenomenológica³², fue gracias a este

³⁰ El texto en alemán que sirvió a Derrida para su traducción fue publicado por primera vez en el volumen VI de *Husserliana* (1954); allí se encuentra como anexo tercero al párrafo 9 dedicado a la geometría pura (“Galileo y la matematización de la naturaleza”) de la segunda parte de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. A fin de facilitar su localización, en las citas que haga de Husserl a lo largo de esta investigación agregaré a la referencia la localización canónica establecida por *Husserliana* —es decir, después de la abreviación *Hua*, los números romanos indicarán el tomo correspondiente y los arábigos la página; si es necesario, al final también especificaré la lección o el párrafo concreto para facilitar su localización en el texto. Los volúmenes que citaré serán: I (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*), II (*Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*), III.i (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*) y VI (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*). “El origen de la geometría” comienza en la página 365 del VI volumen.

³¹ O lo que es lo mismo: las creaciones intencionales de la conciencia que logran adquirir casi todos los rasgos de ser-objetivo, menos la apariencia empírica; por ejemplo, los objetos geométricos y los literarios. (J. Derrida, “Introduction” a *L’origine de la géométrie* de E. Husserl, p. 6).

³² Por ejemplo, ese “doble haz de críticas” contra “una cierta irresponsabilidad tecnicista y objetivista en la práctica de la ciencia y la filosofía” de principios del siglo XX, expresada ya desde la *Lógica formal y trascendental*, y contra el “historicismo cegado por el culto empirista al *hecho* y la presunción causalista” que está en la base de las *Investigaciones lógicas*. (*Ibid.*, p. 4.).

ensayo que la fenomenología por fin pudo caer en la cuenta de que la historicidad de un objeto ideal —es decir, sus orígenes fundantes y la tradición de su posterior despliegue como *objeto científico*— juega un papel crucial en el desarrollo de las ciencias del espíritu, puesto que se trata de un proceso de *intersubjetivación* del *eidós* que no sigue las reglas del historicismo fáctico ni las de la idealidad ahistórica.³³

En resumen, lo que hallamos en *El origen de la geometría* es una nueva perspectiva *crítico-historicista* de la producción de los objetos ideales que sirven de materia de estudio a la geometría. Por eso, Derrida incluso advierte que el ensayo no está diseñado para resolver el problema acerca del origen *histórico* de la ciencia geométrica —al redactarlo, Husserl no buscaba algo así como penetrar en el espíritu de un cierto “Tales de la geometría”³⁴—, sino para derivar un esquema de análisis genético que le permitiera entender cómo es que un objeto ideal puede llegar a ser un objeto científico, siendo que, por principio, una *idea* no es *objetual*. *El origen de la geometría* trata de resolver el siguiente enigma: ¿cómo es posible que un objeto intencional creado por una conciencia individual pueda llegar a existir como ser-ahí para todo el mundo?³⁵

Dado que la nueva intuición de Husserl resultó en un esquema genético que permitiría reaprehender lo que Derrida describió como la “reactivación intencional del sentido, que debe *preceder y condicionar* la determinación empírica del hecho”³⁶, dicho esquema crítico debía pensarse en su relación con la historicidad *simbólica* de las *objetividades ideales*³⁷, y ya no sobre la facticidad histórica de las ciencias que se ocupan de ellas. La misma redacción de *El origen de la geometría* sigue una estructura genética para ilustrar y poner a prueba dicho postulado dialéctico³⁸: el *logos* progresa retornando periódicamente a su punto de arranque para reactualizarse, velando así su avance y emulando la mismísima condición temporal de los objetos ideales.³⁹ Es decir, *El origen*

³³ Sobre esto, Merleau-Ponty apunta lo siguiente: “El mundo fenoménico no es ser puro —en un sentido hegeliano—, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro” (Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 19).

³⁴ Edmund Husserl, *L’origine de la géométrie*, p. 200 (*Hua VI*, 378).

³⁵ La pregunta de Husserl en su forma original fue expresada así: “¿Cómo es posible que la idealidad geométrica (como la de todas las ciencias) pueda llegar a adquirir su objetividad ideal a partir de su resurgimiento originario intrapersonal, en el que ella se presenta como formación en el espacio de conciencia del alma del primer inventor?” (*Ibid.*, p. 181 [*Hua VI*, 369]).

³⁶ J. Derrida, “Introduction” a *L’origine de la géométrie*, p. 5.

³⁷ Objetividad: la condición de ser *objeto*. Este neologismo fue propuesto originalmente por Suzanne Bachelard en su versión francesa de la *Lógica formal y trascendental* de 1957 para traducir al francés el término *Gegenständlichkeit*. La palabra *objectivité*, en el argot académico francés, se reserva para traducir *Objektivität*. Evidentemente, en el contexto de la filosofía husserliana estos dos conceptos no son sinónimos. (*Ibid.*, p. 12, n. 4).

³⁸ La arqueología genetista es una *destructio* del discurso desde el discurso mismo que busca trazar un camino *de vuelta a su fuente*.

³⁹ Cf. J. Derrida, “Introduction” a *L’origine de la géométrie*, p. 4 n. 1.

de la geometría, al igual que los objetos ideales, oculta su sentido en su desarrollo — histórico—, y para reactivarlo necesita retornar periódicamente a su fuente, deshilvanando así la tradición de su sentido original.

La nueva intuición historicista que Husserl desarrolló en *El origen de la geometría* es la semilla de lo que más tarde Derrida llamó la deconstrucción. De la fenomenología husserliana, y específicamente de este ensayo, la deconstrucción derridiana aprendió que los objetos ideales se perfilan como materia científica *en su edificación como signo*, y a su vez que este proceso es la razón misma por la que el sentido originario de aquellos se pierde irremediabilmente en su historia intencional; en otras palabras, que si existiera un método eficaz de retorno al origen, solo *podría* ser viable por medio de la *escritura*.⁴⁰ Este capítulo tiene como fin explicar la raíz fenomenológica de la teoría deconstructiva de la escritura.

El genetismo husserliano y la deconstrucción

Al igual que Descartes, Husserl llegó al pensamiento filosófico cuando se propuso cimentar, desde una base silogística, toda la gama de axiomas que conforman a las ciencias matemáticas.⁴¹ El punto de arranque de sus reflexiones fue la hipótesis de que el conocimiento es la aprehensión progresiva de lo dado —de sus contenidos, sus relaciones, sus leyes, etcétera— a través de las ciencias, agrupadas en tres grandes rubros: las ciencias de la naturaleza, las ciencias del espíritu y las ciencias de las primeras esencias.⁴² Al contrario de lo que sucede en estas últimas, para Husserl la actitud espiritual de los otros dos grupos se agota en la contemplación de las cosas dadas a la experiencia inmediata, y es en la discordia epistemológica de lo empírico donde sopesamos los diferentes datos en disputa y finalmente nos inclinamos por el dato que

⁴⁰ *Ídem*. “Tomados en su pura corporeidad, los signos gráficos son objetos de una experiencia puramente sensible, que se encuentran en la posibilidad permanente de ser, en comunidad, objetos de una experiencia intersubjetiva.” (E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, p. 186 [*Hua VI*, 371]).

⁴¹ En 1884, Husserl retomó sus estudios universitarios en Viena cuando su maestro Karl Weierstraß, quien lo había contratado como profesor adjunto en Berlín, enfermó de gravedad. Durante esa época asistió a tres seminarios preparados por Franz Brentano: dos trataban acerca de la *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume, y el otro de los postulados del fisiólogo y físico alemán Hermann Ludwig von Helmholtz (Cf.: Robin D. Rollinger, *Husserl's position in the School of Brentano*, pp. 16, 17). Según el testimonio del mismo Husserl, la piedra angular de las tres lecciones fue el estudio de la psicología descriptiva.

⁴² E. Husserl, *La idea de la fenomenología*, p. 26 (*Hua II*, 18).

posee más virtudes positivas.⁴³ Sin embargo, al someter a la crítica de sus principios y de sus límites dicho conocimiento —y cuando ya nos ha enceguecido “el culto a la facticidad” — nos hallamos invariablemente ante las puertas de un enigma: “el enigma de la subjetividad”, propio de la filosofía moderna inaugurada por la duda cartesiana.⁴⁴

La fenomenología trascendental postula que las bases que sostienen el edificio de la ciencia descansan —al menos parcialmente— en la resolución de tal enigma. Por esta razón, la tarea inaugural de la doctrina de Husserl fue la sublimación de una evidencia apodíctica del sujeto pensante, similar a la que llevó a René Descartes a la certeza del cogito en sus *Meditaciones metafísicas*. Como el cartesianismo, la fenomenología husserliana se trata de una filosofía de la subjetividad fundante —de la subjetividad para la que *es* lo que *es*—, y por ello también se trata de un regreso a las pretensiones metafísicas de la duda cartesiana y a una toma de conciencia radical frente a los problemas de la ciencia y el conocimiento. Sin embargo, a diferencia de su predecesora, a la fenomenología no le basta la evidencia del ego cogito para comenzar la reconstrucción de la fe positiva en el mundo natural, en vista de que, a través del gran enigma de la subjetividad y de sus trayectorias lógicas, logra ver un escaño más en la cadena de la aprehensión fenoménica del objeto natural: el enigma de la *intersubjetividad*, o el problema de cómo es que los objetos intencionales pueden adquirir objetividad científica.⁴⁵

Aunque para Husserl la aparición de la cosa se da, efectivamente, para una *conciencia*⁴⁶, su fenomenología se distingue del cartesianismo por un carácter trascendental que le permite ir más allá de la mera certeza empírica del ser-percibido por la vía de una conciencia pura constituyente.⁴⁷ Lo que hace de la fenomenología husserliana una radicalización del afán cartesiano es, en última instancia, su sistematización de la demanda fundante de la científicidad, que sin hacer de la filosofía una ciencia exacta, ambicionaba su elevación a la categoría de ciencia rigurosa, pero apoyada esta vez en la conciencia y no en el ego, a sabiendas de que la realidad natural

⁴³ *Ibid.*, p. 17. Allí Husserl también escribe: “Generalizamos y luego transferimos de nuevo el conocimiento universal a los casos singulares, o, en el pensamiento analítico, deducimos de conocimientos universales nuevas universalidades.”

⁴⁴ E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 50 (*Hua* VI, 4, §2).

⁴⁵ Cf. José Gaos, “Historia y verdad”, introducción a *Meditaciones cartesianas*, pp. 21, 22. (Véase: E. Husserl, “El ego cogito como subjetividad trascendental” en *Meditaciones cartesianas*, §8, “Primera meditación”).

⁴⁶ Lo que las meditaciones cartesianas heredaron a Husserl no fue un Yo psicológico ni un Yo natural —es decir, un ego instanciado y concreto—, sino un Yo trascendental, para el que el mundo no es el fundamento de la experiencia, sino su intención.

⁴⁷ “Una cosa se me aparece, la cosa es *apareciente*, el fenomenólogo describirá, mediante una operación de reducción, esa capa de aparecer, es decir, no la cosa [percibida], sino el ser-percibido de la cosa [...], dicho de otro modo, el fenómeno es para mí; de ahí el vínculo de la fenomenología con la conciencia, con el ego, el ‘para mí’ de la cosa”. (Jacques Derrida, *¡Palabra!*, p. 58).

a la que se dirigen las ciencias positivas aparece como el suelo de un ser-ahí, siempre y cuando una conciencia pura construya para esta un *sentido intencional*.⁴⁸

De acuerdo con Husserl, suspendido el diálogo común entre los diferentes sistemas de pensamiento a finales del siglo XIX, el mundo científico había entrado en un estado general de crisis, derivado de “La exclusividad con que [en esa época] la visión total del mundo de los seres humanos modernos se dejaba determinar y cegar por las ciencias positivas y por la ‘prosperity’ de que [eran] deudores”, lo que redundó en un alejamiento gradual de “las preguntas que son decisivas para una auténtica humanidad”.⁴⁹ Esta revaloración —o mejor dicho, esta reducción positivista— del mundo fenoménico tuvo su origen en una actitud general de olvido de los orígenes fundadores del objeto del saber natural, y en una cierta pretensión de agotar a la cosa en su ser percibido, hasta volver “incomprensible” al mundo que lo circunda.⁵⁰ En otras palabras, dicha crisis fue el efecto de esa “irresponsabilidad tecnicista y objetivista en la práctica de la ciencia y la filosofía” y del “culto empirista del hecho” que Husserl denunció en *El origen de la geometría*.

La crisis fue para Husserl una inclinación “objetivista y tecnicista” que ocultaba los orígenes fundadores de significados al *divorciar* la actividad teórica de sus repercusiones colectivas.⁵¹ Luego, lo que se volvió incomprensible a causa de la crisis bajo este esquema, más que la ciencia y la filosofía, fue el anclaje intencional de las reflexiones científicas y filosóficas: el centro de su significación originaria. Para cavar el acceso de vuelta a tal fundamento, Husserl comprendió que era necesario volver la mirada a la historia, en donde aguarda el sentido original de dichos fundamentos que les dan a las ciencias y a la filosofía su carácter espiritual, y que son el rubro idóneo para

⁴⁸ E. Husserl, *Ideas I*, p. 204 (*Hua* III.i, 120, §55). Esta afirmación es el pivote central de este capítulo en mi investigación.

⁴⁹ Cf. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pp. 49, 50 (*Hua* VI, 3, 4, §2). Con tal de poner en perspectiva el sendero teórico que llevó a Husserl a su diagnóstico, sirva esta observación irónica de Richard Rorty: “Véase Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* [...] para la presentación de la tendencia de los científicos a ponerse filosóficos cuando se han acumulados las anomalías y se ha alcanzado un estado de ‘crisis’” (R. Rorty, “Deconstrucción y circunvencción” en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, p. 129 n. 6).

⁵⁰ Derrida describe tal crisis como un desplazamiento del fundamento del conocimiento y una falsificación de sentido (Cf. J. Derrida, “Introduction” a *L’origine de la géométrie*, p. 13, n. I). Esta idea será muy importante para la deconstrucción, porque “La instancia del *krinein* o de la *crisis* (decisión, elección, juicio, discernimiento) es, ella misma, como por otro lado todo el aparato de la crítica trascendental, uno de los ‘temas’ o de los ‘objetos’ esenciales de la deconstrucción.” (J. Derrida, “Lettre à un ami japonais”, en *Psyché*, p. 390)

⁵¹ J. Derrida, “Introduction” a *L’origine de la géométrie*, p. 10. De ahí que “Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos” se convirtiera en el grito de batalla en la última cruzada husserliana.

reaprehender el fondo de la conciencia pura.⁵² La pregunta por el origen intencional de la geometría fue un ejercicio crítico, derivado de tales postulados.

Como expresiones de la constitución intencional de la conciencia, los productos de la geometría también tienen, pese a este fondo espiritual, un cierto modo de ser *objetivado* en el mundo.⁵³ Mediada por la posibilidad de repetición *intersubjetiva* en una comunidad lingüística, y por el proceso de individuación y captación sensible de la letra o el fonema que le da sentido, la *objetividad* ideal de la ciencia geométrica se caracteriza por ser una objetividad *producida*, un constructo subjetivo que, en su idealidad, se volvió un patrimonio intencional comunitario.

El geómetra que dibuja sus figuras en la pizarra produce de ese modo líneas fácticamente existentes en la pizarra fácticamente existente. Pero, así como su producir físico no es en modo alguno fundamentalmente para su geométrico ver y pensar esencias, tampoco lo es su experimentar lo producido *qua* experimentar. Por ello, es igual que al proceder así esté alucinando o no, o que, en lugar de dibujar realmente, se imagine sus líneas y construcciones en un mundo de fantasía.⁵⁴

Evidentemente, “el objeto matemático parece ser el ejemplo privilegiado y el hilo conductor más constante de la reflexión husserliana”⁵⁵ porque es el único de los objetos científicos que tiene un claro potencial epistemológico sin necesidad de instanciarse como objeto natural, lo que lo convierte en la objetividad ideal por excelencia.⁵⁶ En efecto, las ideas matemáticas puras nunca abandonan su condición ideal a pesar de actuar como objetos científicos, pues en la medida en que se toman como *conceptos de relación* que no dan lugar a nuevos contenidos para la conciencia, se vuelven objetos absolutos que carecen de una identidad positiva plena, aun cuando sirven como herramientas para el saber⁵⁷, y aunque a menudo se confundan con ciertos objetos del mundo a los que esbozan.

⁵² *Ibid.*, pp. 10-12.

⁵³ E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, pp. 173-176 (*Hua VI*, 365, 366). El objeto geométrico es el efecto de una producción espiritual llevada a cabo por una subjetividad cooperativa que no forma parte del *eidós* de un ego concreto. De ahí que, sin reducirse a un saber precario, reclame una esencialidad en constante devenir, la cual, no obstante, jamás la despoja de la validez irrestricta de su ser-ahí, propia de todo objeto científico.

⁵⁴ E. Husserl, *Ideas I*, p. 98 (*Hua III.i* 21, §7). Aquí hallamos uno de los elementos que componen la originalidad filosófica de Husserl, en opinión de Derrida: haber distinguido “el número de su concepto, es decir de un *constructum*, de un *artefactum* psicológico.” (J. Derrida, “‘Genèse et structure’ et la Phénoménologie” en *L'écriture et la différence*, p. 234).

⁵⁵ J. Derrida, “Introduction” a *L'origine de la géométrie*, p. 6.

⁵⁶ Dicho en otras palabras: el objeto matemático está permanentemente reducido.

⁵⁷ J. Derrida, “Introduction” a *L'origine de la géométrie*, p. 6.

Ahora bien, si en el examen de la formación de las objetividades ideales no cabe análisis historiográfico alguno que nos remonte hasta la intuición científica primera en la conciencia del Tales de la geometría, es porque la pregunta fenomenológica por el origen de la geometría debía dirigirse, más bien, a la génesis dadora de sentido de su objetividad ideal, pues es allí donde pudo nacer toda la ciencia de la conciencia espacial.⁵⁸ En esta medida, Husserl comprendió que el elemento genético se hallaba en aquello que fundó la demudación objetiva de una creación de suyo ideal hacia su certeza intersubjetiva. El argumento sobre el que se sostiene este proyecto asegura entonces que solo es posible redescubrir el origen de la geometría a través de una operación genética especial, capaz de generar una experiencia genealógica de su contenido espiritual: tal operación no podía ser entonces sino el proceso de la incorporación histórica del *eidós* a un aparato simbólico, o lo que es lo mismo, el proceso por el que las ideas geométricas se volvieron objetos científicos.

Las expresiones sensibles tienen una individuación espaciotemporal en el mundo como todos los acontecimientos corporales o como todo aquello que está incorporado como tal en los cuerpos; pero eso no es verdadero para la forma espiritual misma, que llamamos aquí *objetividad ideal*. Sin embargo, ellas [las formas de la objetividad ideal] tienen, de cierta manera, una existencia objetiva en el mundo, pero solamente en virtud de las incorporaciones sensibles.⁵⁹

El origen *intencional* de la geometría es por tanto aquel por el que la serie de sus ideas genéticas alcanzó un estatus intersubjetivo. El origen de la geometría, como el de toda objetividad ideal, es el proceso de sus “incorporaciones sensibles”: su escritura.⁶⁰

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 14-19.

⁵⁹ E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.180 (*Hua VI*, 368). La pregunta fenomenológica por el origen de la geometría no ansía redescubrir al “Tales de la geometría”, como una entidad nominal que fija el momento en el que comenzó a hablarse de una tradición científica encargada de conocer las propiedades de las figuras en el espacio. Más bien, ella busca comprender cómo fue posible la formación de una ciencia alrededor de una serie de “objetos ideales” diseñados para esquematizar el espacio: es decir, cómo es posible conocer un objeto no sensible que, de suyo, no ofrece la posibilidad de una experiencia universal y unívoca. Dado que la escritura (el proceso por el que la idea se instala en una especie de materialidad objetivante) parece el único medio a través del cual el objeto geométrico pudo devenir un objeto epistemológico (es decir, un objeto cuya experiencia positiva es similar para todo el mundo, puesto que tiene *un* sentido), la pregunta por el origen de la geometría, desde este punto de vista, únicamente puede hacerse a la historia de su tradición discursiva. De esta reflexión, es necesario rescatar la siguiente hipótesis: la escritura vuelve a la idea un objeto capaz de generar una experiencia epistemológica universal porque la dota de sentido. A partir de esta reflexión comienza a dibujarse la serie de intuiciones que cimentarán el espíritu gramatológico de la deconstrucción.

⁶⁰ “Sin sensibilidad no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas.” (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A51=B75).

Cuando Husserl escribe: “Soy consciente de un mundo extendido sin fin en el espacio y que deviene y ha devenido sin fin en el tiempo. Soy consciente de él, quiere decir, ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento”⁶¹, entendemos que el conocimiento es para un cogito sensitivo que se enfrenta al mundo que lo circunda, pero que no posee la certeza de que su aparato sensible ni su estructura psíquica no lo engañan ni siquiera en la evidencia del “yo pienso”. Luego, el desarrollo de una herramienta de corroboración intersubjetiva, cuyo mecanismo sea el espacio común del patrimonio eidético de todas las conciencias en el tiempo y el espacio, es para la fenomenología lo que la certeza del cogito fue para el cartesianismo: la escritura es para Husserl la garantía de la universalidad y la unidad del objeto eidético, porque es el principio de la intersubjetividad ideal.⁶²

La escritura es la condición de posibilidad de los objetos ideales

El punto de partida de la deconstrucción es el recurso que Husserl propuso para resolver el problema inaugural de *El origen de la geometría*: una idea puede llegar a ser un objeto científico cuando la escritura le da objetividad, volviéndola un patrimonio intencional público.⁶³ Esto quiere decir que solo después de que ha tomado lugar la conformación de la idealidad objetiva como sentido textual, el objeto geométrico se realiza en tanto que ciencia genuina, pues se vuelve *objeto de* una práctica discursiva.⁶⁴

En el proceso de escritura del objeto ideal, alrededor del que se forma una comunidad lingüística cooperativa que le da continuidad al proyecto de su

⁶¹ E. Husserl, *Ideas I*, p. 135 (*Hua III.i*, 56).

⁶² Jacques Derrida, “Lo ilegible” en *No escribo sin luz artificial*, p. 50: “[En *El origen de la geometría*] es cuando [Husserl] subraya que en la historia de un objeto ideal —en la historia de la forma en que un objeto científico se convierte en universal como objeto ideal, que no se confunde con ninguno de sus ejemplos empíricos—, la escritura es indispensable.”

⁶³ “Los signos gráficos, considerados en su pura corporeidad, pueden ser objetos de una experiencia simplemente sensible y se encuentran en la posibilidad permanente de ser, en comunidad, objetos de experiencia intersubjetiva” (E. Husserl, *L’origine de la géométrie*, p. 186 [*Hua VI*, 371]).

⁶⁴ “Hace falta considerar que la objetividad de la formación ideal no está aun perfectamente constituida por una transmisión actual de eso que fue producido originariamente en una persona a otra persona que lo reproduce originariamente. Hace falta la *presencia perdurante* de los “objetos ideales”, la cual persiste en el tiempo cuando el inventor y sus asociados no están ya atentos a un intercambio así, o en general, cuando ya no están en vida. [Por tanto], es la función decisiva de la expresión lingüística escrita, de la expresión que consigna, la de hacer posibles las comunicaciones sin alocución personal, mediata o inmediata, y de convertirse, por decirlo así, en comunicación en modo virtual” (*Ibid.*, pp. 185, 186 [*Hua VI*, 371]).

comunicación y enriquecimiento⁶⁵ —es decir, la colectividad que se forma en torno a la tradición de sus herencias⁶⁶—, es la reproducción discursiva del objeto ideal el proceso por el que este logra sobrevivir a la “comunidad cero” que dio origen a su tradición de pensamiento. Sin embargo, en el paso que el objeto ideal da hacia la *objetividad* es necesaria una transformación textual de lo que ha resultado del acto genético para que a su alrededor pueda formarse un discurso científico, pues en ese proceso de fijación de sentido hay una renovación de la intuición matriz, o un recubrimiento de la identidad originaria. En principio, la deconstrucción aprendió de la fenomenología que la escritura del objeto ideal es ante todo un estar-ahí vicario de la génesis que se vuelve, a pesar suyo, un recubrimiento de la identidad genética.⁶⁷

A modo de recapitulación: cuando la alocución directa caduca, la comunicación textual hereda la potencia del modo de ser del sentido originario, y la enfrenta a un mar de significaciones desordenadas.⁶⁸ Los signos gráficos, o las arterias por donde corre la

⁶⁵ Dicho enriquecimiento no se da como conexión histórica de elementos creados a partir de la génesis, sino como una síntesis continua de todos los elementos que participan en la tradición, de tal forma que el sentido heredado no es más que la totalidad de todas las producciones actuando en paralelo (dialécticamente).

⁶⁶ La posibilidad de la deconstrucción (y su necesidad crítica) se hallan en la condición textual de la objetividad ideal: “La geometría [...], a partir de la cual procede la pregunta retrospectiva [la *Rückfrage*], es una tradición. Es en medio de un número infinito de tradiciones que se mueve nuestra existencia humana. Por consiguiente, el mundo de la cultura existe porque brota de la tradición, en su totalidad y en todas sus formas. En tanto que tales, estas formas no han sido engendradas de manera puramente causal, y sabemos ya que la tradición es precisamente tradición engendrada en nuestro espacio de humanidad a partir de una actividad humana: es decir, una génesis espiritual —incluso si, en general, no sabemos nada, o casi nada, de su procedencia determinada y de la espiritualidad que, de hecho, ha operado en ella. Y, sin embargo, en este no-saber se esconde siempre y esencialmente un saber implícito, saber que pide su explicitación, pero saber cuya evidencia es irrecusable. Este saber comienza con verdades superficiales evidentes: así, todo lo que es tradicional nace de una producción humana. Por consiguiente, hombres y humanidades pasadas han existido, a las que pertenecen los primeros creadores, quienes, a partir de materiales predispuestos, materiales brutos y materiales ya dados a la mente, dieron forma a lo nuevo, etc. Pero desde la verdad superficial, nos vemos conducidos hacia las profundidades. Perseguida asiduamente en esta generalidad, la tradición se deja cuestionar, y si mantenemos consecuentemente la dirección problemática, vemos abrirse una infinidad de cuestiones que inducen, según su sentido, respuestas determinadas.” (E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, pp. 175, 176 [*Hua VI*, 366])

⁶⁷ Una manera menos rigurosa, pero más ilustrativa para explicar este proceso es la siguiente: la idea se escribe para volverse un objeto epistemológico, pero esta incorporación simbólica la transforma sustancialmente y la oculta tras un simulacro, hasta el punto en el que lo escrito de la idea termina siendo lo único cognoscible de ella. Lo que se conoce entonces en una tradición científica de esta índole no es la idea genética, sino la escritura de su objetividad. El discurso geométrico (y, de alguna manera, su origen) no es el primer *eidos* geométrico, sino la historia de su *devenir objeto* a través de la escritura.

⁶⁸ O, lo que es lo mismo, el habla: “Toda operación lingüística supone la aprehensión de un sentido, pero [...] el sentido está aquí, acá y acullá, como especializado; se dan diferentes estratos de significación, desde la significación visual del vocablo hasta su significación conceptual, pasando por el concepto verbal.” (M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 212).

posibilidad de ser-póstumo del sentido original, vuelven a las ideas objetos intencionales desde una reactivación del sentido a través de la lectura. Pero, aunque la comunicación escrita tiene la facultad de traer de nuevo a la vida el instante genético que dio origen a la tradición de un saber ideal, el producto de la labor *fenomenológica-hermenéutica* no puede ser más que el cadáver desvirtuado de una significación (*Bedeutung*) imposible en su mismo origen.⁶⁹ Este cadáver es el resto del sentido originario, sofocado bajo la complicación de origen de la escritura.

Ante tal problema —el de que el texto no puede habitar más que en la corrupción de su sentido originario—, Derrida advierte que el nervio que comunica el pensamiento de la génesis con la reducción fenomenológica⁷⁰ —y que, al mismo tiempo, cierra el círculo genético de la filosofía husserliana, es decir, con el proceso de la propia “reducción de la génesis efectiva” a su sentido fenomenológico, o “la posibilidad *a priori*” del principio de reactivación—, es al mismo tiempo, en un modo profundamente dialéctico, “una imposibilidad *a priori*”.⁷¹ Ante este panorama, Derrida llegó a la conclusión de que el *problema de la génesis* —la imposibilidad de la completa reducción eidética, o del retorno a la pureza de sentido por el proceso de transformación esencial de la idea cuando se escribe y se instala en un sentido exclusivo (y excluyente)⁷²— es la condición misma de la escritura.

Tanto para Derrida como para Husserl, la escritura es la facultad de la *objetividad intersubjetiva* de los objetos ideales en la conciencia, y al ser la letra la significación sensible de una objetividad ideal, es también una de sus partes constitutivas. La escritura es la posibilidad de la conformación final de la idea como enser de la realidad sensible, pero a diferencia de Husserl, Derrida considera que la incorporación a posteriori de la idea en la experiencia textual la vuelve también el centro de una modificación esencial de su aparecer en el mundo. A este cambio radical que sufre la

⁶⁹ J. Derrida, *¡Palabra!*, pp. 24, 25: “En cualquier caso, cuando esa imposibilidad toma la forma de un texto, el texto queda como una huella que ya no me pertenece y hay que volver a empezar, y no deo de volver a empezar la misma historia de forma diferente.” Lo que queda de la escritura es siempre la ceniza de un palacio consumido por el fuego de la memoria fallida, en lo que Derrida llamará con Heidegger la “complicación originaria del origen”, que no es más que esa contaminación inicial de lo simple que acompaña y da origen a toda producción intencional de sentido. (Cf. Jacques Derrida, “Advertissement” en *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, pp. VI, VII).

⁷⁰ La cual, en este punto, no tiene más “un sentido egológico, pero se practica a partir de una comunidad trascendental.” (Cf. *Ibid.*, p. 261).

⁷¹ *Ibid.*, p. 27.

⁷² *Ibid.*, p. 263. En *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* ya se halla el germen del rompimiento esencial de la deconstrucción con la fenomenología. En el pasaje citado, Derrida no hace más que complicar este doble postulado para poner en tela de juicio la posibilidad de la reactivación genética, que Husserl defendió en *El origen de la geometría*.

idea en su incorporación sensible, debido al proceso de fijación de sentido, la llamaré de aquí en adelante, y para fines prácticos, la contaminación originaria.⁷³

La geometría, como toda ciencia y todo discurso erigidos alrededor de un constructo espiritual, es una práctica viva de legación de actos creativos, heredados a través de nuevos actos de creación, adquisición de saberes y síntesis que se sobreponen al sentido original y lo sedimentan. Para que esta relación dialéctica pueda tener efecto, es necesario que algún resto de los orígenes ideales no deje jamás de estar presente en la síntesis y de condicionar su avance a través de su historia; pero, de la misma forma en la que “el capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquel es refutado por esta”⁷⁴, la génesis ideal en dichas síntesis no puede volver a ser reactivada en su modalidad originaria, y ningún método de retrospección puede contrarrestar los efectos históricos de sus cenizas.⁷⁵ Es decir, una vez que la idea adquiere objetividad a través de la escritura, su sentido original (o si se prefiere, su verdad genética), desaparece por completo. El empeño con el que la filosofía husserliana trató de hallar este método, y la complicación derridiana acerca de este problema fundamental serán el tema de las siguientes secciones de mi tesis.⁷⁶

⁷³ De nuevo: el aparecer escrito de la idea no coincide esencialmente con su génesis pretextual, por la razón de que la incorporación sensible tiene la misma relación con la idea que esta misma tiene con su objeto natural de referencia: una esfera no se confunde esencialmente con un objeto natural esférico (una pelota es esférica, pero no es, en sentido estricto, una esfera) ni con su representación gráfica. El objeto ideal (la idea ya escrita) no es esencialmente similar a la idea antes de su objetividad, puesto que, en la escritura, la fijación de sentido es el proceso por el que se conforma una vía intencional: la esfera *no* es un cubo, cuando pensamos en una esfera no pensamos en un triángulo.

⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 8.

⁷⁵ Derrida analizó ampliamente el problema de fondo de este ocultamiento escritural en su *mémoire* — específicamente, en el segundo capítulo de la cuarta parte—, publicada cuarenta años después de su redacción. El título con el que se publicó (*El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*) sintetiza la teoría fundamental que une a la fenomenología genetista con la deconstrucción: en el contexto de una génesis intencional, existe el problema de la vuelta al origen simple, del cual resulta la hipótesis de la complicación originaria que explico en esta sección de mi tesis, y que llamo, junto con el joven Derrida, “el problema de la génesis”. Casi cuarenta años después de haber escrito su *mémoire*, Derrida advirtió que ya en ella es posible encontrar el problema fundante de la mayor parte de su filosofía: “¿Cómo puede ser la originalidad de un fundamento una síntesis a priori? ¿Y cómo puede esta comenzar por una complicación?” (Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, p. 12).

⁷⁶ ¿Cuál es? Para Husserl, se trata de un cierto cuidado histórico-gramatológico. Aunque para Derrida es imposible este y cualquier otro método reactivante por la razón ya explicada, la deconstrucción va a erigirse sobre la aceptación metódica de dicha posibilidad. En lo que sigue de esta tesis, y sobre todo en la cuarta sección de este capítulo, explicaré la base de esta actitud deconstructiva, que avanza actuando *como si* la posibilidad de la reactivación del origen no hubiera sido refutada de antemano.

Fenomenología y hermenéutica: la *Destruktion* en una cáscara de nuez

Cuando disponemos del signo en el que la idea adquiere objetividad *como sentido*, la comprensión del objeto ideal se hace más rica al tomar vías alternas para el reconocimiento de una amplia gama de las posibilidades del *ser*: la política, la historia, la ética y, sobre todo, la poesía, desde una exégesis fenomenológica.⁷⁷ Por eso, cuando Heidegger escribe en *Ser y tiempo*:

El ser-ahí [...] está envuelto en una interpretación TRADICIONAL de él y se desenvuelve dentro de ella. Partiendo de ella se comprende inmediatamente y dentro de cierto círculo constantemente. [...] Su peculiar pasado —y esto quiere decir siempre el de su ‘GENERACIÓN’— no *sigue* al ‘ser-ahí’, sino que en cada caso casi ya le precede⁷⁸,

el horizonte temporal del estudio del origen simple se revela de nuevo como la tradición de un motivo textual sobre una base histórica específica y única. Hacer una genealogía *hermenéutica* para reaprehender la génesis del sentido del objeto en un horizonte temporal es por ende el gesto básico de la *Destruktion*.⁷⁹

⁷⁷ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 26.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 30. Las mayúsculas son mías; con ellas busco llamar la atención sobre el fondo husserliano del pasaje, sin interferir con el acento que el mismo Heidegger introdujo con el subrayado en itálicas.

⁷⁹ En 1987, Gadamer aseguraba que el oído del joven Derrida que pensó la deconstrucción en su raíz no era sensible al matiz “positivo” de la palabra *Destruktion*: “Me parece totalmente decisivo el hecho de que el concepto de ‘*Destruktion*’ que el joven Heidegger nos transmitía como ese nuevo gran mensaje nunca implicase para quien tuviera realmente oído para la lengua alemana de la época el sentido negativo que le es propio en otras lenguas. Para nosotros, *Destruktion* equivale a desmontaje, desmontaje de aquello que sirve de ocultamiento. Cuando queremos decir destrucción en sentido negativo no decimos ‘*Destruktion*’, sino ‘*Zerstörung*’” (Hans-Georg Gadamer, “Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo”, en *El giro hermenéutico*, p. 66). *Destruktion* o *Abbau*: para Derrida, ambos términos son equivalentes. (Cf. Jacques Derrida, “Lettre a un ami japonais”, en *Psyché*, p. 388). La primera la crítica que vino dos años después, con la publicación de *El oído de Heidegger*, donde Derrida demostró hasta qué punto el desarrollo de su filosofía se desarrolló gracias a una rigurosa escucha de los componentes sonoros de la filosofía, de modo que sus propias doctrinas no podían estar exentas de una complejidad fónica que exige prestar un oído sumamente atento a ciertos retruécanos lingüísticos que se instalan en el límite que separa la palabra escrita de la hablada, como se verá más adelante con el desarrollo fonofilosófico de la *différance*, o con el juego de confesiones vitales en la *Tarjeta postal*.

El ejemplo más inmediato de esta conciencia de la relación que guarda un sentido con su historia está en la *Destruktion* del concepto de λόγος en el método fenomenológico heideggeriano: “La historia ulterior de la significación de la palabra λόγος —escribe Heidegger—, y ante todo las múltiples y arbitrarias exégesis de la filosofía posterior, encubren constantemente la significación propia del habla, que es bastante patente.” (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 42. El subrayado es mío). Como

La *Destruktion* pretende “descubrir la tradición, conservarla y seguirla expresamente”⁸⁰ si antes ya ha dado cuenta de esa “elemental historicidad” del sentido de su ser en el lenguaje, pero su mirada retrospectiva se vuelve problemática en la medida en que, por principio, esa misma tradición se empeña en encubrir las fuentes originales de las que brota el discurrir transhistórico del ser.⁸¹ La contaminación originaria, entendida como el ocultamiento del origen simple del sentido, es la consecuencia directa del falso señuelo que, en la transmisión histórica de un objeto ideal a través de su tradición escrita, distorsiona la verdad de su génesis, como lo notó Heidegger, por ejemplo, a propósito del sentido originario del término *fenómeno*: “La apariencia —o fenómeno— en cuanto apariencia ‘de algo’ *no* quiere [...] decir [...] ‘mostrarse la cosa misma’, sino el anunciarse algo que no se muestra por medio de algo que se muestra. Manifestarse es un *no-mostrarse*”⁸². Si el objeto a *descascar, desenterrar o redescubrir* tras ese señuelo histórico es aquello que supera la apariencia embaucadora de su historicidad escrita; si aquello que se muestra como algo que no es en sí mismo, es también aquello que la mirada fenomenológica busca asir detrás de la *Erscheinung* —o *manifestación*— mostrándose a sí mismo, y al mismo tiempo es lo que sostiene a la misma tradición — el origen simple *se muestra* por medio de esta—, entonces “lo anunciante”⁸³ que hay que desenterrar de una tradición interpretativa es lo que se *manifiesta ocultándose* en sí mismo, tras sí mismo vuelto su propio simulacro: “Lo anunciante [...] se muestra en sí mismo, pero lo hace de tal manera que, como irradiación de lo que él anuncia, deja a [lo anunciado] constantemente velado.”⁸⁴ En otras palabras, lo que trata de desenterrar la *Destruktion* heideggeriana tras el velo de la escritura es aquello que era antes de la escritura: lo que era antes de ser objeto para el conocimiento.

Entonces, la *Destruktion* postula la hipótesis de que si hemos de lanzar la mirada a través de la historicidad del sentido originario para desenterrarlo de la historia que lo encubre, es necesario llevar a cabo una intrincada maniobra interpretativa para desmontarlo de su tradición: sin deshacernos por completo de ella, el retorno al origen encauzado en la historia de la ontología debe efectuarse como una crítica no-destructiva

se ve, el origen es problemático por aquello a lo que da pie en la etapa activa de la recepción por herencia.

⁸⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 30.

⁸¹ En su *mémoire*, Derrida se preocupó por mostrar hasta qué punto están implicadas en este esquema la historia de la filosofía y la filosofía de la historia para la fenomenología. (Cf. J. Derrida, “Avant-propos”, en *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, p. 1).

⁸² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 40.

⁸³ Es decir, aquello a través de lo cual se muestra lo que solo es apariencia en un no-mostrarse a sí mismo.

⁸⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 41.

de la tradición que *recubre* la génesis (por el contrario: el fin de la tradición significaría también el fin del sentido⁸⁵), de manera que un acercamiento *destrutivo-positivo* (o *Destruktion*) es la única estrategia filosófica posible para el *descascaramiento* del sentido genético, de acuerdo con la mirada heideggeriana.⁸⁶

En lo que respecta al encubrimiento original que contamina el sentido, Heidegger pudo identificar al menos un par de modos básicos en los que este sucede: como *recubrimiento* y como *no-descubrimiento*. De estos, el más accidentado es el primero, puesto que es el menos evidente. Mientras que para su resolución final el no-descubrimiento solo precisa de una mirada atenta a lo que se anuncia por medio de aquello que se muestra, el recubrimiento exige más bien un oído sensible a la risilla de la tradición que encubre al origen simple tras la ley del simulacro⁸⁷, puesto que se trata de una forma de ocultamiento en la que este origen se muestra a sí mismo, pero *como lo que no es*. Y dado que las proposiciones que dan fe de esa ley están a merced del ocultamiento inaugural⁸⁸, la posibilidad de la aprehensión directa se esfuma con la primera exposición del pensamiento puro, y en su lugar queda un habla sin lenguaje, un balbuceo primitivo envuelto en la densa penumbra de la conciencia, y la ley de la *Abbau/Destruktion* cae en un vacío creado por lo mismo que le ha dado objetividad al *eidōs*: en el vacío, la ausencia *en* la escritura⁸⁹. De ahí que la primera dificultad con la que se enfrenta el quehacer fenomenológico-deconstructivo, cuando es plenamente consciente de su actividad contra el silencio de la conciencia pura, sea la de su propia enunciación⁹⁰: ¿cómo escribir la *Destruktion*, si la incertidumbre de la escritura que

⁸⁵ El fin de una tradición interpretativa es el fin de un *rumbō* discursivo. Una tradición así es un movimiento dialéctico complejo; su cese supone una inmovilidad intencional absoluta y la imposibilidad de alimentar el “querer-decir” en su fragilidad temporal. Una destrucción total de una tradición no es menos que el fin de aquello por lo que el texto *es*.

⁸⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 33. Comenta Derrida: “Más que destruir, se trataba también de comprender cómo un ‘ensamble’ se ha construido, y reconstruirlo para ello” (J. Derrida, “Lettre à un ami japonais”, en *Psyché*, p. 390).

⁸⁷ La razón, como *logos*, está condenada “a decirse y a oírse a ella misma [...] Sale de sí para recogerse en sí, en el ‘presente-viviente’ de su presencia a sí. Al salir de él mismo, el oírse-hablar se constituye en historia de la razón por el rodeo de una *escritura*. *Se difiere así para reapropiarse*.” (J. Derrida, “‘Genèse et structure’ et la Phénoménologie” en *L’écriture et la différence*, p. 248. El subrayado es de Derrida).

⁸⁸ Se trata del prejuicio común al intelectualismo y al empirismo que Merleau-Ponty ya había notado: “No es más que un fenómeno articular, sonoro, o la conciencia de este fenómeno, pero, en cualquier caso, el lenguaje no es más que un acompañamiento exterior del pensamiento.” (Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 194).

⁸⁹ “El pensamiento no es algo ‘interior’, no existe fuera del mundo y fuera de los vocablos. Lo que aquí nos engaña, lo que nos hace creer en un pensamiento que existiría para sí con anterioridad a la expresión, son los pensamientos ya constituidos y ya expresados que podemos invocar silenciosamente, y por medio de los cuales nos damos la ilusión de una vida interior. El pensamiento ‘puro’ se reduce a un cierto vacío de la conciencia”. (*Ibid.*, p. 200).

⁹⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 46, 47. La forma de encubrimiento a partir de la inversión del orden original de dependencia eidética que Husserl identificó como el germen de la crisis no es más que un

oculta el origen simple es su propio móvil, y es también la forma esencial de su actualidad genética? ¿O no es cierto que ese “tratar de volver al origen” forma parte de la historia de su interpretación, por lo que la operación deconstructiva misma, más que desenterrar el origen simple, lo enmascara aún más?

Con respecto a lo rudo y *feo* de la expresión dentro de los siguientes análisis, puede ser oportuna esta observación: una cosa es contar cuentos de los *entes* y otra apresar el ser de los entes. Para esta última tarea faltan no solo en los más de los casos las palabras, sino ante todo la *gramática*. [...] Donde las fuerzas son esencialmente menores, y encima el dominio del ser que se trata de abrir es mucho más difícil ontológicamente que el que tenían antes sí los griegos, ha de ser mayor la complicación de los conceptos y la dureza de la expresión.⁹¹

La alternativa joyceana al problema de la génesis.

La comunicación oral —es decir, actual, inmediata y simple— de los protogeómetras que dieron origen a la geometría no bastó para darle a las primeras ideas geométricas su “ser-a-perpetuidad” porque, a diferencia de la escritura, el habla no es capaz de hacer perdurar la esencia de una creación intencional a través del tiempo. Sin duda, la única posibilidad de que exista un suelo lingüístico firme para la objetividad ideal del sentido, que en sí mismo apunte ya a “la pureza de una subjetividad universal” y atemporal, es, como ya se vio, la escritura.⁹²

La escritura es la condición de posibilidad de la objetividad ideal, pues es el único artefacto que puede poner en circulación histórica e intersubjetiva un producto eidético.⁹³ Con la reducción deconstructiva del lenguaje, el hermeneuta pretende revertir el camino trazado por la mediación de la escritura en la conformación de una verdad originaria. Sin embargo, aunque es una facultad propia de toda idealidad objetiva la de poder sostenerse con independencia de la primera enunciación, la búsqueda de su verdad pura resulta imposible cuando ha devenido un objeto del azar histórico y cultural. La deconstrucción es, por tanto, un proyecto genético fallido en su mismo origen, puesto que, si bien es cierto que el contenido de un proceso ideal tiene coherencia inmanente aún antes de adquirir su objetividad en la lengua, el *eidós* no es

modo específico del recubrimiento. (Cf. J. Derrida, “Introduction” a *L’origine de la géométrie*, p. 13, nota I).

⁹¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 49.

⁹² J. Derrida, “Introduction” a *L’origine de la géométrie*, p. 84.

⁹³ “Mientras no pueda ser dicha o escrita, la verdad no es plenamente objetiva, es decir, ideal, inteligible para todo el mundo e indefinidamente perdurable.” (*Ibid.*, p. 87).

inmune a los caprichos comunicativos de la misma colectividad que habla el objeto y que transforma la idea situándola en un azar lingüístico.

La escritura es pretendidamente la potencia que escapa a la “intencionalidad fáctica y actual” de un *querer-decir (Bedeutung)*⁹⁴ ahí (*Da*). Por eso, en la historia intencional de un sentido, es la escritura y no el habla la que posibilita la tradicionalización de su herencia discursiva, gracias a la cual la génesis puede sobrevivir a la muerte de su primera conciencia huésped. De nuevo, la escritura tiene una doble función en la conformación histórica del objeto ideal: *es su origen, al mismo tiempo que el simulacro que lo recubre y que lo hace perdurar como fenómeno*. La escritura hace posible que la idea se convierta en una experiencia intersubjetiva, pero lo logra enmascarándola con aquello que *no es en sí misma* por origen. Es más: el paso que va del surgimiento intrapersonal de la idea a la escritura científica no se podría dar sin esta aporía (la de la imposibilidad de la permanencia del origen en su unidad ideal, y al mismo tiempo, la determinación objetivante de la escritura sobre el curso de la tradición discursiva).⁹⁵

Si yo quisiera escapar de este riesgo [el de tal aporía] a cualquier precio, ya no diría nada, ni siquiera me dirigiría al otro; por consiguiente, el riesgo de perversión, de corrupción, de deriva, es al mismo tiempo la única oportunidad de dirigirme al otro. Y, por lo tanto, si la oportunidad es una amenaza (asocio constantemente la oportunidad con una amenaza), lo que aquí se denomina filosofía consiste por lo menos en decirlo, en formalizarlo y en asumir nuestras responsabilidades en cada momento, teniendo en cuenta este doble postulado.⁹⁶

Frente a este aparente impase, la deconstrucción derridiana, en un verdadero giro copernicano, lejos de tratar de resolver la aporía para disipar de paso el problema de la génesis, va a hacer de ella su estructura operativa fundamental, sirviéndose de una actitud histórico-escritural desarrollada en la obra de James Joyce.

⁹⁴ “Se podría [...]definir, si no traducir, *bedeuten* por *querer-decir*, a la vez en el sentido en que un sujeto hablante, ‘expresándose’, como dice Husserl, ‘sobre algo’, *quiere decir*, y en el sentido en que una expresión *quiere decir*; y asegurarse de que la *Bedeutung* es siempre *lo que* alguien o un discurso *quieren decir*: siempre un sentido del discurso, un contenido discursivo.” (J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, p. 58).

⁹⁵ Cf. J. Derrida, “Introduction” a *L’origine de la géométrie*, pp. 69, 70. En palabras más llanas: la idea solo puede sobrevivir a su propio origen si la escritura la vuelve algo diferente de sí misma. Un objeto ideal es la continuación textual de una idea, pero en su determinación intencional, es algo *otro* de la idea que le dio origen: la idea solo puede sobrevivirse y volverse objeto científico si la escritura la convierte en algo que no es (evidentemente, un objeto). Esa es la aporía de la escritura frente a la que, como se verá en el resto del capítulo, la actitud joyceana se opondrá a la husserliana, no por la estrategia con la que cada una pretende superarla, sino por la valorización de su conveniencia metodológica.

⁹⁶ J. Derrida, *¡Palabra!*, pp. 24, 25.

El gesto por el que la deconstrucción ha tratado de reducir la mundanidad del hecho empírico para pavimentar el camino de regreso al origen simple ha resultado en la cancelación de la travesía hermenéutica antes de su comienzo, puesto que el deconstructor ha develado la recursividad de origen en toda empresa genealógica: como un arqueólogo que solo cuenta con arena para realizar su trabajo, el fenomenólogo deconstructor únicamente puede servirse para realizar su cometido hermenéutico más que el mismo vehículo que lo hizo necesario en primer lugar: la escritura misma.

La introducción a *El origen de la geometría* me había permitido acercarme a algo así como a la axiomática impensada de la fenomenología husserliana, como su ‘principio de principios’, a saber, el intuicionismo, el privilegio absoluto del presente vivo, **LA INATENCIÓN AL PROBLEMA DE SU PROPIA ENUNCIACIÓN FENOMENOLÓGICA**, al discurso trascendental, como decía Fink, a la necesidad de recurrir, en la descripción eidética o trascendental, a un lenguaje que no podía ser él mismo sometido a la *epokhé* (A LA ÉPOCA) —sin ser simplemente ‘mundano’—, es decir, **A UN LENGUAJE INGENUO [...]** Husserl situaba allí [en *El origen...*], en efecto, el recurso a la escritura en la constitución misma de los objetos ideales por excelencia, los objetos matemáticos, pero sin tocar —y con razón— **LA AMENAZA QUE LA LÓGICA DE ESTA INSCRIPCIÓN SUPONÍA SOBRE EL PROYECTO FENOMENOLÓGICO MISMO**. Naturalmente, todos los problemas trabajados en la introducción a *El origen de la geometría* no han dejado de organizar las investigaciones que emprendí más tarde en torno a *corpus* [sic] filosóficos, literarios o no discursivos —en especial gráficos o pictóricos—: pienso por ejemplo en la historicidad de los objetos ideales, en la tradición, la herencia, la filiación o el testamento, el archivo, la biblioteca y el libro, la escritura y la palabra viva, en las relaciones entre semiótica y lingüística, en la pregunta por la verdad y lo indecible, la irreductible alteridad que viene a desintegrar la identidad en sí del presente vivo, en la necesidad de nuevos análisis concernientes a las idealidades no matemáticas, etc.⁹⁷

⁹⁷ (J. Derrida, “Ponctuations: le temps de *la thèse*”, en *Du droit à la philosophie*, pp. 445, 446). El subrayado es del autor; las mayúsculas son mías. Con ellas trato de poner de relieve el juego que Derrida inauguró entre las reducciones husserlianas y la historicidad tradicional de las objetividades ideales en la deconstrucción. Nótese, además, la declaración acerca de la relación de la escritura con la constitución de los objetos ideales y su efecto nocivo sobre el proyecto fenomenológico: tal relación es, como se ve, “una amenaza” para ella, puesto que la imposibilita de origen.” La fenomenología descubrió que la escritura es el origen de la geometría, y se ha convencido de que interrogarla es interrogar los orígenes fundadores de su sentido. Sin embargo, la única herramienta con la que cuenta para interrogarla es la escritura misma. Frente a este problema (“el de su propia enunciación”), Husserl confiará, siguiendo una larga tradición filosófica, en la posibilidad de la conformación de un metalenguaje unívoco y libre de todos los elementos culturales, sociales y contextuales que vuelven imperfecta y ambigua toda lengua humana, para poder reaprehender al objeto escrito (Véase: Nota 20

La escritura no es la mera expresión simbólica del objeto ideal, sino que también es uno de sus componentes fundamentales: al darle historia, la escritura (re)constituye sustancialmente a la idea.⁹⁸ En el texto, la deconstrucción pretende hallar la huella que dejó la verdad genética cuando devino objeto por esta reconstitución, pero se topa irremediamente con un vacío fundamental⁹⁹ del sentido que la hace *renunciar a sus propios orígenes* por la acción de un juego de la propia lengua.¹⁰⁰

En este punto, la operación reactivante que la fenomenología deconstructiva pretende aplicar a la historia intencional —es decir, a la cadena *hermenéutica*— de un objeto ideal (un objeto geométrico o un personaje literario) se topa de cara con el último problema husserliano: la única herramienta con la que se cuenta para interrogar la historia de una escritura es la misma escritura. Ante este panorama, se pueden tomar dos actitudes estilísticas, de acuerdo con el análisis derridiano. La primera, que lejos de ver un problema en esta recursividad escritural, apuesta por la permanencia de sus hallazgos más allá del último horizonte cultural necesario para su elaboración discursiva¹⁰¹, es la que modeló la escritura de James Joyce, caracterizada por atreverse a

Repetir y volver a hacerse cargo de la totalidad del equívoco (histórico) mismo, en un lenguaje que [haga] aflorar, en la mayor sincronía posible, la más grande potencia de las intenciones soterradas, acumuladas y mezcladas en el alma de cada átomo

de la introducción de esta tesis). En esta sección de mi investigación pretendo dar cuenta de esa actitud y de su contraste frente a la actitud joyceana, para la que, lejos de representar un problema, la imperfección del lenguaje humano (es decir, la impotencia de nuestra facultad lingüística para permitimos transmitir un mensaje como lo hemos pensado originalmente, sin deformaciones ni malos entendidos) es más bien una herramienta *historicista* con la que es posible vitalizar un discurso, puesto que tal “defecto”, usado adrede y con ingenio, le permite al texto sobrevivir y tomar brío en una fecunda y heterogénea multiplicidad de darse-a-leer.

⁹⁸ En esta medida, podemos asumir que la lengua escrita es el único campo de acción deconstructiva, puesto que su acometer interpretativo sucede en la unidad genética del objeto ideal.

⁹⁹ Para un análisis más exhaustivo de la nada que se halla en la génesis, provocado por la separación (*diferenciación*) progresiva del texto en relación con su sentido original véase, el siguiente capítulo de esta tesis.

¹⁰⁰ Aunque el objeto no llega a confundirse jamás con su expresión lingüística, la percepción de su aparecer sensible nunca deja de resonar en la identidad del sentido. La palabra conserva su objetividad ideal tanto como le sea fiel a sus contenidos intencionales primarios, y bajo este régimen se entiende que la identidad del sentido —y por extensión, la posibilidad histórica de la supervivencia de la génesis — es la única sustancia intencional del objeto dado a la reducción deconstructiva: reducirlo para acceder al origen simple aniquilaría también la idea, y en su lugar quedaría el engaño de un habla sin objeto. Esta intuición servirá (y se servirá), como se verá más adelante, para el desarrollo de la teoría de los espectros.

¹⁰¹ “El *logos* no es nada fuera de la historia y del ser, puesto que es discurso, dicursividad infinita y no infinitud actual; y puesto que es sentido, [...] ninguna historia como tradición de sí y ningún ser tendrían sentido sin el *logos*, que es el sentido proyectándose y profiriéndose él mismo.” (J. Derrida, “Genèse et structure’ et la Phenoméologie” en *L’écriture et la différence*, p. 249).

lingüístico, de cada vocablo y de cada palabra, en la mayor genialidad de sus formas (mitología, religión, ciencias, artes, literatura, política, filosofía, etc.); hacer aparecer la unidad estructural de la cultura empírica total en el equívoco generalizado de una escritura que no traduce ya una lengua a la otra [...] En resumen, [por] sacar [la memoria cultural de una tradición] del juego usando comillas; que, en lugar de ‘reducirla’, se [instala] decididamente en el campo laberíntico de la cultura ‘encadenada’ por sus equívocos, a fin de recorrer y reconocer lo más actualmente posible la distancia histórica más profunda.¹⁰²

La otra actitud, que más bien ve con optimismo un camino riguroso para la maximización del rendimiento textual, es la que proponía el mismo Husserl como respuesta al problema del origen de la geometría:

Reducir o empobrecer metódicamente la lengua empírica hasta la transparencia actual de sus elementos unívocos y traducibles, a fin de retomar en su fuente pura una historicidad o una tradicionalidad que ninguna totalidad histórica de hecho me ofrece por sí misma.¹⁰³

Es decir, las dos alternativas para la escritura de la historia de un objeto ideal son, de acuerdo con Derrida, la del *univocismo husserliano* y la del *equivocismo joyceano*: la de la apertura y la del cierre del sentido. El argumento de Derrida que justificará el desarrollo de una deconstrucción postheideggeriana, dirigida por una textualidad de corte más bien joyceano, comienza con esta distinción: suponiendo que al lenguaje científico univocista le fuera posible alcanzar las condiciones necesarias para la univocidad lingüística absoluta¹⁰⁴, su explotación esterilizaría esa misma historia y la abandonaría en un círculo interminable de repeticiones de lo ya *dicho/escrito*. En otras

¹⁰² J. Derrida, “Introduction” a *L’origine de la géométrie*, pp. 104, 105. Es decir, esta actitud tiene un carácter más bien hipergramático: asume que, si no es posible escapar de la escritura para interrogarla, al menos lo es seguir escribiendo para complicar aún más su historia, con el fin de seguir nutriendo la complejidad de discurso. O si se quiere: esta actitud abraza la imposibilidad de reactivar el origen intencional de cualquier texto, y encima pretende alejarlos (*diferirlos*) escribiendo más. La escritura joyceana es la del equívoco y la anfibología que anhela la apertura de sentido.

¹⁰³ *Ídem*. Con todo, ambos proyectos “conocen la misma relatividad”. Derrida explica así el dilema: “Joyce quería hacer historia, la reanudación de y la totalización de la historia posible a través de la acumulación de metáforas, equivocidades y tropos. Husserl, por el contrario, pensaba que la historicidad se hacía posible a través de un lenguaje científico, matemático, puro. No existe historicidad sin la transparencia de la tradición, dice Husserl, mientras que Joyce dice que no existe historicidad sin la acumulación de equivocidades del lenguaje.” (J. Derrida, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, p. 37).

¹⁰⁴ Dicho en otras palabras: que la ciencia pudiera hacer coincidir en sus discursos la ilocución con la perlocución.

palabras: la textualidad fenomenológica, tal y como la pensaron Heidegger y Husserl, solo sería posible a través de una historia intencional absoluta que pueda dar refugio a la unidad genética pura e inalterada, pero tal historia solo puede suceder a condición de que el fenomenólogo adopte una teleología ya acabada (el fin de la escritura), de modo que su modelo comunicativo es inviable en la medida en que su uso obliga al hermeneuta a privilegiar, sobre cualquier otro elemento hermenéutico, la claridad de la transmisión para alcanzar un sentido cerrado, incluso si eso tiene como efecto imposibilitar todo rendimiento histórico del texto (o lo que es lo mismo: si eso redundando en la muerte del texto; en la aniquilación del objeto ideal).¹⁰⁵

La deconstrucción sabe bien que un proyecto tal solo podría ver la luz por medio de una improbable lengua analítica que cumpliera con la máxima ensoñación comunicativa: la perfecta biyección del conjunto de las palabras en el conjunto de las cosas (o, si se prefiere, del conjunto de los signos en el de las referencias). En su idealidad originaria, la lengua hace de todas las cosas pequeños eslabones culturales en la constelación de sus sentidos primarios, como pequeños nudos en la totalidad general de un textil, que se comunican entre sí y se dan sentido mutuo a través de la relación tisular que establecen con otros nudos, y con otras relaciones tisulares; pero como ella es la única condición de la supervivencia del sentido puesto que, como ya se comprobó, solo un acto del lenguaje específico tiene el poder de instalar la génesis en la historia que le sirve de respiradero, no queda más que admitir que hay una falla de origen en la aventura fenomenológica que ambiciona un regreso triunfal a los orígenes simples. De paso, también es posible conceder a estas alturas que la deconstrucción es necesaria para darle dirección a las ambiciones fenomenológicas a través de tal aporía.¹⁰⁶

Por todo esto, si la reactivación fenomenológica en Husserl y en Heidegger tiene en la más alta estima la ley de la univocidad de sentido que pretende sustraer de la volubilidad histórica a la génesis intencional, la deconstrucción derridiana se regirá, más bien, por la ley contraria: una ley joyceana de la equivocidad que haga fértil la potencia histórica de una tradición interpretativa.¹⁰⁷ Para sus fines reactivantes, la deconstrucción necesita estimular la historia de una escritura, con tal de que esta siga ofreciéndonos los

¹⁰⁵ J. Derrida, "Introduction" a *L'origine de la géométrie*, pp. 104 y ss.

¹⁰⁶ *Ídem*. "Si la equivocidad es, de hecho, siempre irreductible, es porque las palabras y el lenguaje en general no son y no pueden ser jamás objetos absolutos": he ahí por qué la "promesa de salvación prometida por la palabra o por la escritura" es ilusoria, y también por qué la deconstrucción halla, a la postre, que lo importante para su despliegue nunca ha sido dicha promesa (es decir, la del atesoramiento del origen simple en su unidad perfecta) como lo fue para la hermenéutica clásica, sino la posibilidad (y la necesidad) de dar a la historia el dinamismo necesario para no ver el fin de su desarrollo.

¹⁰⁷ Uno de los elementos más estimados del tratamiento deconstructivo sobre un texto es el hallazgo de un sentido *polizón*: de aquello que un texto da a leer a su pesar, a pesar de lo que *quiere decir*.

frutos de la divergencia interpretativa vuelta una forma *poética genuina*.¹⁰⁸ La ley de la equivocidad que rige a la deconstrucción sacrifica la posibilidad de reproducir tal experiencia primitiva del sentido, pero lo hace en aras de su propia proyección histórica.¹⁰⁹

La deconstrucción derridiana busca siempre la tradicionalización de todo movimiento histórico —incluso la de su propia escritura— para potenciar la recepción voluntariosa, pero diligente, de sus futuros herederos.¹¹⁰ Por ello, la mirada deconstructiva está diseñada para explotar eficientemente la incertidumbre lingüística que privilegia el aparecer de la unidad cultural constantemente reactualizada en sus síntesis asociativas y poéticas. En suma, la deconstrucción y su escritura asumen la equivocidad joyceana como el único sendero que les permitirá proyectar al infinito la correcta diseminación de sentidos al interior de todos sus discursos.¹¹¹

Desde luego, la escritura deconstructiva es consciente de sí misma. La deconstrucción conoce de sobra la relatividad histórica inherente al par de proyectos textuales ya descritos, pero a la vez sabe que la única forma que tiene el texto para insertarse en esa discursividad de donde obtiene su objetividad ideal no puede ser la que no abrace “el campo laberíntico de la cultura encadenada por sus equívocos para conocer la distancia histórica más profunda”. De ahí que la deconstrucción deba escribirse para ser leída bajo los parámetros exegéticos de la obra joyceana: la escritura deconstructiva es, también, la de “la más grande potencia de las intenciones soterradas, acumuladas y mezcladas en el alma de cada átomo lingüístico, de cada vocablo y de cada palabra, en la mayor genialidad de sus formas”.

De esta manera, se entiende que la deconstrucción a la derridiana tuvo su origen en la urgencia de purgar la ingenuidad genética de la fenomenología (aquella por la que el método reactivante llegó a ceder, irónicamente, a su propia “irresponsabilidad objetivista”) que reducía toda objetivación histórica de la idea en el lenguaje. Hasta la deconstrucción de Derrida, la fenomenología hermenéutica no había comprendido

¹⁰⁸ Incluso si eso supone perpetuar el olvido crítico.

¹⁰⁹ Sin renunciar totalmente a la univocidad del sentido, como condición de la mínima ininteligibilidad que permita ceñir la historia intencional a un marco común de reactivación, el retorno completo a los orígenes queda degradado al papel de un ideal teleológico para la deconstrucción (siendo que, para la fenomenología, era el culmen de todas las reducciones).

¹¹⁰ ¿No es el *porvenir* uno de los valores más caros de la filosofía derridiana? Sirva como promesa: “Esta fuerza de ruptura [la *différance*] se refiere al espaciamiento que constituye el signo escrito: espaciamiento que lo separa de los otros elementos de la cadena contextual interna (posibilidad siempre abierta de su retiro y de su inserción), pero también de todas las formas de referencia presente (pasado o por venir en la forma modificada presente pasado o por venir), objetivo o subjetivo”. (J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, pp. 377, 378).

¹¹¹ Pero esto no quiere decir que la deconstrucción abogue por una relatividad interpretativa sin más. Para conocer los límites de su fe en la apertura de sentido, véase el último capítulo de esta tesis, y en específico la teoría derridiana de la infidelidad fiel.

que ella misma era una construcción ideal objetivada, ni que el núcleo de su objetividad histórica estaba hecho, en efecto, de lenguaje y escritura. En fin, la deconstrucción es, también, una forma de escribir la hermenéutica, una que sabe que se escribe, y que por ello tiene, ella misma, una cierta hermeneuticidad —la actitud equivocista es una respuesta a este hallazgo: si no podemos salir de la escritura para interrogarla y desenterrar los orígenes ocultos bajos sus sedimentos, entonces, siguiendo la estela joyceana, hagamos lo contrario: escribir más para seguir complicando el sentido.¹¹²

En definitiva, si la deconstrucción a la derridiana ha logrado emanciparse de la *Destruktion* fenomenológica, ha sido gracias a ese cuidado especial de los actos de escritura que insertan la *destructio* en el mismo problema que la hace necesaria. La deconstrucción —y ya no la *Destruktion*— no solo es una forma de interpretación textual que trata de excavar la pureza de una expresión con historia para intentar desnudarla en su querer-decir verdadero; también es, “ante todo un estilo”, una forma de escribir: firmado “Jacques Derrida”.¹¹³

En un anexo a las lecciones que componen *La ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, Heidegger llegó a admitir, como un Arquímedes hermeneuta, que “¡La hermenéutica es deconstrucción!”¹¹⁴ Mi propuesta en este capítulo es la hipótesis de que, si bien cierta hermenéutica *sí forma parte del gesto deconstructivo*, con Derrida la deconstrucción dejó de ser *solo una hermenéutica, pues también es una forma de escritura (es estilo)* que sabe muy bien que ella misma tendrá que ser deconstruida (y hace todo lo posible porque así sea), pues a fin de cuentas todo lo que se escribe está sometido a los caprichos culturales, lingüísticos y sociales de sus intérpretes: la humanidad.¹¹⁵ Más que un protocolo de escritura, la deconstrucción es una forma de

¹¹² En esa medida, el divorcio entre la deconstrucción derridiana y la hermenéutica se da en la polémica de la jerarquía constituyente del lenguaje. Al reactivar el papel historicista que daba sustento a *El origen de la geometría*, Derrida está reconociendo el equilibrio fenomenológico de la dualidad texto-habla: para la deconstrucción, en sentido estricto, el ser del lenguaje no mora en su sensibilización gramatical, como en cambio sí lo hace el ser en el lenguaje. Un análisis más detallado demostrará que dicho descubrimiento fue el origen de la crítica al logocentrismo que está en el corazón de *De la gramatología*.

¹¹³ B. Peeters, *Derrida*, p. 400. Entrevista con Bernard Pautrat. Con la publicación de la introducción a *El origen de la geometría*, Derrida cambió el nombre que le dieron sus padres, Jackie, por el que se hizo conocido: Jacques.

¹¹⁴ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 135.

¹¹⁵ Ahora bien, esto no debe entenderse como una reafirmación de la fórmula ya famosa con la que Luc Ferry describió el trabajo derridiano: “Derrida = Heidegger + un estilo”, como hizo Luc Ferry en *La pensée 68*. Lo que trato de demostrar a lo largo de esta tesis no es la dependencia exclusiva del pensamiento derridiano a la filosofía de Heidegger ni a las ramificaciones más radicales de su estudio, como las que hacen derivar la deconstrucción de una agenda nacionalsocialista y llegan a comparar la estructura de la crítica al logocentrismo con la lucha de clases y con cierto “comunismo antisemita”. Por el contrario, aquí vuelvo a señalar la radicalidad seminal de la tradición deconstructiva, en la que se pueden identificar al menos dos corrientes: la fenomenología trascendental y la filosofía de la otredad

abordar el texto en el que se consigna lo que la fenomenología hermenéutica escarba; la deconstrucción es una forma de habitar (escarbar) y de escribir la historia de la filosofía. Esto es así porque el develamiento paleográfico de todo texto está animado siempre por el anhelo de recuperar el medio trascendental donde la letra se haría inteligible para el sujeto puro, y en tanto que el campo trascendental de la epojé es un recinto depurado de la mundanidad contingente (incluida la del sujeto fáctico), toda hermenéutica sucede en la inteligibilidad trascendental sin fin y en el silencio del origen. En la medida en que la escritura es una esfera autónoma de la del habla, y se erige como la única condición para la objetividad ideal, el fracaso hermenéutico significa tan solo el fracaso de la reactivación histórica de la intención genética, mas no de la forma genuina de su consumación. La deconstrucción es la sumisión a la ley del fracaso genético, la rendición al problema del origen en la filosofía inaugurada por Edmund Husserl.¹¹⁶

Solo una cosa más: aunque la referida imposibilidad de la reactivación genética es el motor de la deconstrucción, su posibilidad operativa se halla en el hecho de que la génesis textual se conserva velada en su metamorfosis objetivante, como un fantasma que le da una dirección particular a su empresa.¹¹⁷ Volverse otro en sí mismo es la única manera que el objeto ideal tiene para entrar en una historia discursiva, pues en el acto

de Lévinas (una tercera raíz de la deconstrucción, la Cábala Luriana, ha recibido muy poca atención de la academia especializada. Véase: Sanford L. Drob, “Tzimtzum and ‘Differance’: Derrida and the Lurianic Kabbalah”, 2009, [<https://bit.ly/2LB0utP>, consultado el 28 de diciembre de 2018]).

¹¹⁶ Todo esto nos lleva a la siguiente afirmación: la deconstrucción propiamente derridiana está hecha para ser deconstruida, y tal deconstrucción debe respetar a su vez esta tradición, y así hasta el fin de los tiempos, pues uno de los gestos emblemáticos de la deconstrucción es el de la escritura que avanza y se desarrolla progresivamente hasta volverse contra sí misma en una plétora de esmero crítico. (Cf. No escribo... p. 40). “Siempre hay, en cualquier texto, incluso en los textos metafísicos más tradicionales, unas fuerzas de trabajo que son fuerzas de deconstrucción del propio texto.” Es decir, lo que le interesa al deconstrutor en la lectura de un texto “no es criticarlo desde fuera o dar cuenta de él, sino [instalarse] en la estructura heterogénea del texto y encontrar tensiones o contradicciones en el interior de dicho texto, de forma que se lea y *se deconstruya a sí mismo*”. Si la deconstrucción es la estrategia de lectura y de escritura que potencia la heterogeneidad textual, entonces el gesto de su escritura tiene que ingeniárselas para hacer de la aporía joyceana una virtud filosófica. El texto derridiano está hecho para ser deconstruido no solo por una intención didáctica, sino por la imposibilidad misma del texto —de todo texto— para calcular con precisión la historia de sus interpretaciones, o su diseminación. En resumen, a la deconstrucción no le interesa tener un solo sentido, pero tampoco pretende instalarse en un sinsentido.

¹¹⁷ A fin de cuentas, lo que la deconstrucción heredó de la fenomenología fue el descubrimiento modular de toda la filosofía husserliana: “[Que] poner a la luz del día las fundaciones genéticas y la productividad originaria no solamente no sacude ni arruina ninguna de las estructuras superficiales ya expuestas, sino que todavía, de nuevo, hace aparecer formas eidéticas ‘a priori estructurales’ —la expresión es de Husserl — de la génesis misma” (J. Derrida, “‘Genèse et structure’ et la Phénoménologie” en *L’écriture et la différence*, p. 231). La condición espectral del origen simple es el fondo de la teoría derridiana de la infidelidad fiel, pero está configurada por la *différance*, como lo mostraré en el siguiente capítulo.

constituyente originario de la *poesis* intencional este puede recibir el don de la vida póstuma a través de la repetición textual que da lugar a su mutación, la cual preserva el acto de la escritura originaria que ha quedado velado bajo su movimiento histórico, a la espera de su deconstrucción. A despecho de la amnesia genética, toda historia intencional sobrevive al instante de su enunciación sensible a condición de que devenga un legado de síntesis y transmisión de saberes.

Ciertamente, este paso es un movimiento generacional que toma la forma de un testamento bajo este mismo régimen: como un legado intencional debe franquear la imposibilidad histórica de su comunicación, el testamento debe facilitar la trasmisión de un simulacro de la experiencia genética. Por la vía de una desposesión que inyecta vida al *eidos* para destetarlo del sujeto que lo produjo, lo que se recibe en herencia es un bien que ha dejado de pertenecerle al *escritor* en el instante mismo en que se transforma en *autor*—es decir, cuando deja de ser el tutor único del sentido del texto—. Pero como la escisión total del texto y de la génesis resulta imposible¹¹⁸, lo que permanece de la transformación esencial es una renuncia suicida: la de la patria potestad del texto, la de la renuncia a la vida textual de su autor. Dicho de otra manera: la tradición textual es la máquina de respiración asistida que permite a la idea original sobrevivir a su *Big Bang*, pero lo hace a condición de que el sujeto creador renuncie deliberadamente a estar detrás de lo que ha creado, a fin de que el producto de su *poesis* originaria sea recibido como el legado de un esfuerzo generacional.¹¹⁹

De ahí que la mayoría de los textos derridianos posea, al igual que *El origen de la geometría*, un “valor programático a la vez que ejemplar”.¹²⁰ La estrategia de lectura requerida por su prosa necesita de la infidelidad exegética en la que el heredero del texto deviene su usufructuario, en cuyas manos deja de ser un *archivo muerto* para convertirse en un *testamento*. Por esta razón, no es un auténtico fiduciario de la deconstrucción aquel que no toma lo recibido en herencia y lo lleva “a respirar nuevos aires”: más que una *fidelidad hermenéutica*, lo que la tradición deconstructiva exige para el disfrute de su herencia es una especie de *infidelidad leal*; es un acto de renuncia a la promesa que inauguró la tradición, pero sin renunciar a la promesa de velar por el producto de esa unión efímera.¹²¹

La atención deconstructiva a la escritura no pretende un lector intachable; por el contrario, está optimizada para que el heredero se constituya libremente como tal en su lectura. El auténtico heredero de la deconstrucción es un infiel leal que pide su dote

¹¹⁸ En el sentido de que la vuelta a los orígenes se pretende llevar a cabo como una reproducción de los contenidos intencionales de la conciencia primitiva.

¹¹⁹ J. Derrida, *¡Palabra!*, p. 46.

¹²⁰ *Ídem*.

¹²¹ *Ídem*.

y refrenda su posesión sobre el *resto*, en tanto que la herencia se vuelve otra en sí misma al recibir la yerra de su firma, a la espera de la traición que ponga en marcha los engranajes históricos de la tradición.

En resumen, la deconstrucción a la derridiana es en su núcleo una forma testamentaria de la fenomenología. Si la deconstrucción observa tan de cerca el itinerario metodológico de *El origen de la geometría*, es porque, siguiendo una precaución husserliana, opera sobre un saber ingenuo que ha tomado el lugar de lo que antes le perteneció a una evidencia universal arquetípica, o soterrada —como lo ha mostrado Heidegger— bajo el peso de su tradición indiferente a los orígenes, pero *construida* por y en ella misma: la deconstrucción opera únicamente sobre lo que hasta aquí podrían llamarse *constructos intencionales*. Sin duda, la deconstrucción no tiene propósito alguno frente a la mutación inaugural inmediata, de modo que su capacidad crítica solo se activa con la distancia temporal.

El gran obstáculo para el acceso a la primera verdad que la tradición deconstructiva ha tenido claro desde Lutero¹²² —sea como sentido revelado o producido— es la trágica necesidad de la separación del origen para su preservación. No hay un solo objeto ideal —es decir, un constructo intencional— que pueda preservarse en su pureza trascendental de origen, pues el medio por el que se puede llevar a cabo su reactivación es el mismo que lo ha ocultado para siempre en primer lugar: he ahí, finalmente, la provocación originaria de la filosofía derridiana (una imposibilidad infranqueable).¹²³

¹²² “Lutero [...] hablaba ya de ‘*destructio*’ para designar la necesidad de una desedimentación de los estratos teológicos que disimulaban la desnudez original del mensaje evangélico que había que restaurar” (J. Derrida, “El otro es secreto porque es otro”, en *Papel Máquina*, p. 323). Kant, primer antecedente directo de la fenomenología trascendental después de Descartes, formuló el problema básico de la deconstrucción de la siguiente manera: “Una gran parte, y quizá la mayor, de la tarea de nuestra razón consiste en la *descomposición* de los conceptos que ya poseemos, de los objetos. Esto nos suministra una multitud de conocimientos que, aunque no sean más que esclarecimientos o explicaciones de aquello que ya había sido pensado en nuestros conceptos (aunque de manera todavía confusa), son apreciados como cogniciones nuevas, al menos, según la forma, aunque según la materia, o el contenido, no ensanchan los conceptos que tenemos, sino que solo los despliegan. Puesto que este procedimiento suministra un efectivo conocimiento *a priori*, que tiene un progreso seguro y provechoso, entonces la razón, pretextando esto, introduce subrepticamente, sin advertirlo ella misma, afirmaciones de especie muy diferente, en las cuales la razón añade —y lo hace *a priori*—, a los conceptos dados, otros enteramente ajenos, sin que se sepa cómo llega a ellos, y sin pensar siquiera en plantearse una pregunta tal.” (Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B9, 10).

¹²³ “Si digo ahora que la deconstrucción ‘no rompe nada’, verá usted sin dificultad lo que estoy exponiendo. No, como acaba usted mismo de decir, no se trata de destruir lo que sea; solo, y por fidelidad, de intentar pensar cómo algo ha pasado, cómo se hace algo que no es natural: una cultura, una institución, una tradición. Y para ello, analizarlo mediante un acto de memoria, pero también tener en cuenta (lo que no puede hacer un *análisis* en sentido estricto) todo cuanto no se deja descomponer en elementos simples o en átomos teóricos.” (J. Derrida, “¿Qué quiere decir ser un filósofo francés hoy en día?”, en *Papel Máquina*, p. 298)

II. La *différance*

Eso. Eso fue. Así empezó. Eso es. Continua. Se mueve. Mas allá. Nace. Deviene eso y eso y eso. Sigue más allá de eso. Deviene otra cosa. Deviene más. Combina otra cosa con más y sigue deviniendo otra cosa y más. Deviene algo. Algo nuevo. Algo incesantemente más nuevo.

INGER CHRISTENSEN

Eso

El interés deconstructivo por la escritura se basa en el papel que esta cumple en la formación y conformación de sentidos: un contenido ideal significa algo —es decir, adquiere *objetividad*— solo hasta que se escribe, puesto que únicamente a través de la escritura una idea puede ser tema para una ciencia: solo a través de ella un contenido ideal puede significar *algo* siempre, incluso después de que su autor ya no está ahí para responder, como un padre con su hijo, por sus avances más intrépidos.¹²⁴ Una historia tecnopolítica de la escritura como la que Derrida emprendió en torno al “Libro por venir” puede demostrar que la noción que un filósofo tenga sobre la escritura va a ser el efecto de su concepción sobre las formas en que “se hace sentido”, y sobre la relación que tiene el lenguaje con la lengua y la *parole*. La escritura de la deconstrucción, por ejemplo, como la escritura joyceana, “significa la ruptura genealógica y el alejamiento del origen.”¹²⁵

¹²⁴ Esta es “la ley de la iterabilidad” que palía un vacío creado por la metafísica de la presencia disuelta en la deconstrucción, y que estudiaremos mejor en lo que sigue de este capítulo.

¹²⁵ J. Derrida, “La pharmacie de Platón”, en *La dissémination*, p. 92. Esa es, tradicionalmente, la acusación principal contra la escritura que hallamos en el *Fedro*: el texto no es sino la repetición de aquello que ya se conoce más. Es decir, la escritura es el testimonio de un dato que ha sido olvidado, y muchas veces es ella la única razón por la que sabemos que lo hemos olvidado.

Para Derrida, la postura que Heidegger tomó respecto de las técnicas de producción y reproducción literaria de su tiempo, que privilegiaba las formas manuscritas de expresión y entronaba una instrumentalidad manual de reproducción de sentido renuente a cierta tecnología digital, virtual y telecomunicativa, es un efecto de la manera en que entendía los modos en los cuales un objeto ideal —tanto el contenido de una misiva como el *ser mismo*, por ejemplo— llega a ser lo que es en la historia de sus interpretaciones. “Heidegger lamenta [...] que incluso las cartas privadas pasen a partir de entonces por la máquina [de escribir] y que no se reconozca en ellas la huella singular del firmante a través de las formas gráficas y el gesto de la mano”.¹²⁶ Aunque esa máquina de escribir que Heidegger conocía no alcanzó en su unidad tecnológica el grado de independencia virtual del procesador de textos electrónico ni, por tanto, una relación con lo que Derrida llamó “el tejido mundial de la WWW”¹²⁷, la postura heideggeriana empezó a ver con recelo el poder *diferenciante* de la huella original del sentido, que en el caso de la obra literaria siempre coincidirá con la presencia y la violencia autoral de la “huella del firmante” como voluntad genética que, al escribir, pretendió crear un *querer-decir* único. En otras palabras: la postura semiológica de la *Destruktion* —y no de la deconstrucción— todavía se debe a una metafísica de la presencia, de la presencia firmante y significativa de la fuente autoral en el texto.

El texto es posible en la iterabilidad

El sistema que afirma la imposibilidad de la reactivación de las intenciones comunicativas originales del texto —es decir, la imposibilidad misma del quehacer hermenéutico—, como respuesta crítica al programa genetista de la *Abbau/Destruktion*, es el punto de partida de la deconstrucción.¹²⁸ La base del gran

¹²⁶ J. Derrida, “La máquina de tratamiento de texto”, en *Papel máquina*, p. 133

¹²⁷ Cf. J. Derrida, “El libro por venir”, en *Papel máquina*, p. 26.

¹²⁸ Así lo entendió Gadamer, quien formuló con concisión insuperable la crítica derridiana a su propia filosofía: “¿No concede la hermenéutica demasiada importancia a la comunicación y al acuerdo?” (H.-G. Gadamer, “Deconstrucción y hermenéutica”, en *El giro hermenéutico*, p. 78). Dicho en otras palabras: ¿No es cierto que la hermenéutica tiene una fe desmedida en la capacidad comunicativa de la lengua (en el poder de toda lengua para permitirnos expresar la totalidad de nuestras intenciones comunicativas), y no se equivoca al confiar a una operación política tal (Gadamer sostiene que la ambigüedad propia del habla humana se resuelve cuando los interlocutores llegan a un “acuerdo” acerca del contenido verdadero de un discurso ambiguo) la posibilidad del lenguaje? Como se verá más adelante en mi tesis, a este par de “flaquezas” hermenéuticas, Derrida confrontará dos alternativas deconstructivas: la *différance* y la infidelidad infiel.

proyecto hermenéutico¹²⁹ es la noción de la escritura que, en la tradición filosófica que es común a Husserl y a Heidegger, pero también a Platón, Locke¹³⁰, Bacon, Leibniz, Rousseau, Condillac y toda la horda de filósofos preocupados por la formación de una lengua perfecta y unívoca¹³¹, afirma que la letra puede extender el campo operatorio de las comunicaciones de sentido en una homogeneidad interpretativa cada vez más espaciosa en el tiempo y el espacio, subordinando su potencia lingüística a la de la voz.¹³² Tal noción de la escritura supone un marco común de decodificación textual ahistórico, donde la integridad del *querer-decir* del autor —la unidad de sentido de una idea original, un pensamiento o una iniciativa autoral única, condensada en un título y una firma—, no se diluiría por completo en su devenir intencional. Esta concepción de la escritura común a toda la historia de la filosofía¹³³ —y que es, evidentemente, la raíz de la posición escritural husserliana que Derrida antepuso a la escritura joyceana— niega el gran problema de la génesis por una fe desmedida en la continuidad de las derivaciones tradicionales y contextuales de un sentido único¹³⁴, y nos lleva a pensarla como un *medio de comunicación* perfecto —“comunicar” significa aquí “transportar” un contenido ideal para ponerlo al alcance de dos dialogantes cuya relación es la de la ausencia mutua. De esta manera caracteriza Derrida la postura tradicional hermenéutica sobre la escritura y su relación con la voz:

¹²⁹ Me permito aquí, junto con Derrida, hacer una generalización tan radical por mera economía expositiva.

¹³⁰ Véase: Paul de Man, “La epistemología de la metáfora” en *La ideología estética*.

¹³¹ Véase: R. Rorty, *op. cit.*, pp. 130 y ss.

¹³² “La voz se oye —es, sin duda, eso que llamamos conciencia— en lo más próximo de sí como la desaparición absoluta del significante: autoafección pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no acarrea fuera de sí, en el mundo o en la ‘realidad’, ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extranjera a su propia espontaneidad.” (J. Derrida, “La fin du livre et le commencement de l’écriture”, en *De la grammatologie*, p. 33).

¹³³ “El sistema de esta interpretación (que es también, de una cierta manera, *el* sistema de la interpretación, o en todo caso, de toda una interpretación de la hermenéutica) [...] ha estado representado en toda la historia de la filosofía. Incluso diría que, en el fondo, es la interpretación propiamente filosófica de la escritura” (J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p. 370).

¹³⁴ Rorty comprendió que la consecuencia más alarmante del “sueño nuclear de la filosofía” (su legibilidad irrestricta) conlleva necesariamente el postulado de una lengua única que se dirija a la verdad (la lengua que funciona como espejo de la naturaleza), frente a la cual las demás formas de expresión —escrita y oral— son pseudolenguas cuyo único contenido solo puede ser la no verdad de la fantasía y el engaño de los sentidos —es decir, el no-ser. En este punto, el pragmatismo rortyano está de acuerdo con el diagnóstico de la deconstrucción en torno al sueño filosófico modular: la historia de la filosofía había sido hasta Heidegger la de un grupo de filósofos patriarcales que soñaba con el Edén de una lengua unificada y autoevidente que solo ellos poseen, en la medida en que su vocabulario se aleja de toda debilidad literaria porque es “traducible al lenguaje de la ciencia unificada”, lleva “su forma lógica en sí misma”, satisface el criterio de verificabilidad (o falseabilidad) o es “el lenguaje que Adán usó para nombrar a los animales”. (Cf. R. Rorty, *loc. cit.*)

El alcance de la voz o del gesto encontraría un límite factual, un hito empírico en la forma del espacio y del tiempo, y la escritura vendría, en el mismo tiempo, en el mismo espacio, a aflojar límites, a abrir el mismo campo a un alcance muy amplio. El sentido, el contenido del mensaje sería transmitido, *comunicado*, por diferentes *medios* y mediciones técnicamente más poderosas a una distancia mucho mayor, pero en un medio fundamentalmente continuo e igual a sí mismo, en un elemento homogéneo a través del cual la unidad, la integridad del sentido, no se vería esencialmente afectada.

135

Esta noción univocista de la escritura, en la corriente de la gran tradición filosófica predeconstructiva, no puede entenderse sin el recurso a la contextualidad para la resignificación del discurso.¹³⁶ En este caso específico, Derrida observó que, precisamente, la gran noción hermenéutica de la escritura anterior a su descubrimiento, cegada por esa misma fe en la potencia lingüística del contexto de significación, pasó siempre por alto el zócalo gramático de *lo textual/filosófico* con el que ella misma había sido transmitida —es decir, su propia *hermeneuticidad*. Y lo peor: supuso una operación textual única, basada en un espacio homogéneo de interpretación transhistórico que subordinaría la escritura a la voz¹³⁷, donde el momento cumbre de la intersubjetivación de un sentido original sería desenterrado, desarchivado y *desobjetizado* en la *interpretación*, a través del método general hermenéutico (que para

¹³⁵ J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, 370. Derrida define la noción clásica de escritura como vehículo de “una representación en tanto que contenido ideal”, y como forma sempiterna de representación y comunicación de un fenómeno —la verdadera—, en tanto que sentido original. (Cf. p. 374).

¹³⁶ Sirva como ejemplo de la convicción contextual de la hermenéutica, pero también para comenzar a aterrizar este trabajo de investigación en el contexto en el que lo escribo (por si es de utilidad hermenéutica), la definición que Mauricio Beuchot da sobre el objetivo de esta ciencia: “la comprensión del texto mismo, la cual tiene como intermediario o medio principal la contextualización. [La hermenéutica se trata de] poner un texto en su contexto y aplicarlo al contexto actual, que puede ser muy distinto. [...] El autor imprimió al texto una intencionalidad significativa, y muchas veces se distorsiona, por no poner el texto en el contexto en el que se emitió.” (Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, pp. 34, 35).

¹³⁷ Esta es, a grandes rasgos, la posición que tomó la filosofía a lo largo de su historia en relación con la escritura, y que Ferdinand de Saussure sintetizó de tal manera que se volvió el blanco principal de los tiros derridianos en *De la gramatología*: “Lengua y escritura son dos sistemas distintos: la única razón de ser del segundo es representar al primero; el objeto lingüístico no es definido por la combinación de la palabra escrita y de la palabra hablada; esta última constituye por sí sola ese objeto.” (F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 53, §2.). El desacuerdo entre la posición deconstructiva y la de Saussure tiene su raíz en la forma en la que este entendía la palabra *escritura*: como un sistema lingüístico constituido por grafías. Sin embargo, es necesario apuntar que una de las premisas de las que se deriva la posición de Saussure sí encontró un eco en la teoría deconstructiva de la escritura (aunque de ella derivó efectos totalmente diferentes a los que planteaba el *Curso de lingüística general*): la lengua hablada y la escritura son dos sistemas distintos. De ello da fe la *différance*.

Heidegger sería el fin último de la *Destruction*).¹³⁸ La tesis radical de la primera deconstrucción derridiana es la idea contraria: la completa determinación (y reactivación) de un contexto y sus derivaciones hermenéuticas es imposible.¹³⁹

En efecto: sin saberlo, dirá Derrida, la tradición filosófica siempre había fijado su norte en el dogma fundamental de la escritura “comunicativa”¹⁴⁰, pero se negaba a derivar de él las consecuencias más duras contra la inteligibilidad de sus sentidos internos. La escritura filosófica, como toda escritura¹⁴¹, no se alimenta de la presencia rehecha de la iniciativa comunicativa de su autor y sus escenarios creativos, sino de una serie de ausencias por relevos —primero la del receptor (la escritura no es ya el único medio que permite transmitir el simulacro de una verbalización actual), luego la del emisor (“en la señal que él abandona [...] y que continúa produciendo efectos” sin la ayuda de su tutor¹⁴²) y, finalmente, la del objeto intencional presente como tipo representacional¹⁴³—, en las que el texto cobra vida por la distancia que toma en relación con su génesis. El error bicéfalo de la hermenéutica de la presencia (la que afirma que el texto es texto en la medida en que no pierda su conexión con el referente ni con su sentido verdadero), según el modelo derridiano, deriva del punto de vista fonocéntrico de la escritura.¹⁴⁴

Así, se entiende que la razón por la que los diversos modelos semióticos de Platón, Locke, Rousseau, Condillac, Heidegger y Husserl no lograron franquear la concepción de la escritura como una modificación (ontológica) de la presencia estriba, precisamente, en la forma en la que entendían los actos de escritura: como especie única de comunicación ideal que viene a suplir al lenguaje articulado, y donde el capital

¹³⁸ Esta complicación de origen y su modelo de representación son deudores de una semántica “logocéntrica”.

¹³⁹ En este capítulo revisaremos el impacto que esta hipótesis tuvo en la idea de escritura que opera en la deconstrucción.

¹⁴⁰ J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, pp. 369 y ss.

¹⁴¹ “Valéry le recuerda al filósofo que la filosofía se escribe...” (J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 346).

¹⁴² J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p. 372.

¹⁴³ “Lo que vale para el destinatario vale también, por la misma razón, para el emisor o productor.” (*Ibid.*, p. 376). Gadamer solo consideró una tercera parte de esta complicación de vaciamiento esencial: “Según Derrida, cualquier signo es siempre signo para algo que está ausente, y el ahora pasado le niega a la retención por principio la identidad con el ahora presente.” (Gadamer, “Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo” en *El giro hermenéutico*, p. 57). El signo es signo para algo que está ausente, sobre algo que está ausente, y fue escrito por alguien que, en el instante de la escritura, dejó de estar presente.

¹⁴⁴ Véase: “L’écriture avant la lettre” en *De la grammatologie*.

transportado no es otra cosa que el sentido íntegro del querer *querer-decir* original del autor.¹⁴⁵

¿Qué debe ser un texto si puede, de sí mismo, de alguna forma, girarse para brillar de nuevo después de un eclipse, con una luz diferente, en un tiempo que no es el de su fuente productiva (¿alguna vez fue contemporáneo?), y luego repetir de nuevo esta resurgencia después de muchas muertes entre las que hallamos, entre otras, las del autor, y el simulacro de una extinción múltiple?¹⁴⁶

Si la posibilidad lingüística de comunicación está dada, siguiendo el modelo clásico, por la capacidad del enunciado para dar-a-entender un contenido representacional aun cuando su referente no esté a la vista (es decir, por su ininteligibilidad contextual), la posibilidad de la escritura bajo el esquema deconstructivo tiene que derivarse más bien de la amenaza misma de la desaparición del *querer-decir* y de los juegos para eludir la imposibilidad de su reactivación.

De esta idea se deriva la hipótesis deconstructiva de que, para abrir una vía de escape a *una cierta* realización textual, “hace falta que [la escritura] sea repetible – iterable– en la ausencia absoluta del destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios.”¹⁴⁷ Incluso si concedemos que la escritura de hecho es el tercer momento de las formas simples de la comunicación general¹⁴⁸, aún debemos suponer que su discurso debe permanecer *legible* para que sea una escritura genuina a pesar de la desaparición de todo destinatario factual, del referente y del autor, o al menos debe ser posible hallar en la médula de su estructura la posibilidad de “darse muchos tiempos y muchas vías” de lectura, que de alguna manera sean siempre reconocibles en la ausencia del *padre del logos*.¹⁴⁹ Por lo tanto, en esta nueva concepción escritural alejada de la tradición hermenéutica, la distancia histórica que separa al texto de su génesis y le da *hermeneuticidad* no puede ser ya “una modificación

¹⁴⁵ “La comunicación, desde este momento ahora transporta una representación como contenido ideal (lo que llamaremos el sentido); y la escritura es una forma de esta comunicación general.” (Cf. J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p. 374).

¹⁴⁶ J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 331.

¹⁴⁷ La deconstrucción es, como a continuación se verá, el efecto de este problema (J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p. 375): ¿cómo hacer que la escritura se sostenga y se renueve por sí misma? “Una escritura que no sea estructuralmente legible –iterable– más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura [...] Toda escritura debe, pues, para ser lo que es, poder funcionar en la ausencia absoluta radical de todo destinatario empíricamente determinado en general.”

¹⁴⁸ “[1] El lenguaje suple la acción o la percepción, [2] el lenguaje articulado suple al lenguaje de acción, [3] la escritura suple al lenguaje articulado, etc.” (*Ibid.*, p. 372).

¹⁴⁹ “De modo tangencial y elíptico, una diferencia hace siempre que se desvíe la repetición. Llamo a esto *iterabilidad*, el surgimiento de lo otro (*itara*) en la reiteración. Lo singular inaugura siempre, a través de la repetición.” (J. Derrida, “El otro es secreto porque es otro”, en *Papel Máquina*, p. 321).

(ontológica) de la presencia”, ni la escritura el *supplément* del lenguaje articulado —si lo fuera, tan solo dependería de la ausencia relativa del referente en relación con los contenidos intencionales del habla, y no estaría marcada por la doble desaparición inaugural del sentido y el emisor.

Entonces, para la deconstrucción derridiana, la distancia que separa al destinatario del emisor (la misma que lo separa a este del texto y al texto de su sentido verdadero) en una relación de escritura es una presencia *postergada*, un distanciamiento absoluto que niega cualquier presencia que pueda tomar el papel de “padre del logos” en la génesis; es un abandono *irreversible* que garantiza la iterabilidad de las pretensiones comunicativas textuales. La negación de la posibilidad de toda presencia en la génesis es un gesto deconstructivo clave, puesto que a través de él puede garantizar la actividad textual sin apelar al recurso de la contextualización, en la medida en que el vacío dejado por el emisor se trata de una *apertura del sentido* que da a leer el texto de muchas maneras: si no existe ninguna *presencia intencional* efectiva que le dé un rumbo estable al discurso, entonces no existe un fin ni un principio al que aquel pueda (re)dirigirse la actividad hermenéutica, y de ella no resulta más que un mero desarrollo hermenéutico fallido por el que se tratará, en vano, de recuperar la totalidad intencional del significante.

El absoluto de la ausencia, y la iterabilidad a la que esta da lugar, es la posibilidad del texto para alcanzar la distancia histórica más profunda, como pretende la escritura joyceana. La iterabilidad del discurso se erige entonces como la única condición necesaria de la textualidad desde el modelo escritural deconstructivo: un texto permanece vigente en la medida en que pueda seguir dándose a leer de maneras innovadoras, pero sin perder esa tradición interpretativa que se ha formado alrededor de ella. La expresión solo funciona en la iteración constante de sus contenidos, y para que la escritura complete el círculo de las repeticiones póstumas, el *Sinn* debe inscribirse, cada vez único, en el *Bedeutung*, de tal forma que su aparición gramatical sea la iteración como multiplicación de la génesis.¹⁵⁰

La fragmentación del yo autorial posibilita la iteración textual.

El estímulo de la hermenéutica no derridiana es la resolución (o la disolución) del problema de la génesis. El de la deconstrucción, por su parte, es su potenciación. El destete semiótico que hace posibles los actos de escritura, desde el punto de vista de

¹⁵⁰ J. Derrida, “La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage”, en *Marges de la philosophie*, p. 195.

Derrida, y proyecta el gesto deconstructivo más allá de una mera actividad exegética, es la iterabilidad del texto, basada en la explotación del problema de la génesis¹⁵¹ que le permite alcanzar la distancia histórica más profunda.¹⁵² El estímulo de esta actitud antihermenéutica es el descubrimiento de que aquello que hace funcionar al texto no es la presencia-presente de la huella, sino la *différance* de la fuente y la iterabilidad textual.

El contexto de interpretación es el ambiente absoluto donde podría tomar lugar la experiencia de un querer-decir como intención primitiva de significación; es el ambiente donde un contenido ideal significativo cruzaría las puertas de la historia y comenzaría a ser el patrimonio semiótico de un escrito siempre vivo en la identidad fija consigo mismo. Pero como la ruptura esencial de la escritura con esta base obstinada en permanecer invariable en el tiempo implica para la deconstrucción que la escritura pierda todo fondo común que dirija nuestros esfuerzos hermenéuticos, la iterabilidad propia de un escrito debe entonces, desde este punto de vista, tomar el lugar de la fuente de la escritura. Por esta razón, la crítica a la contextualidad que la deconstrucción incluyó en su programa genético es ante todo la resignación al hecho de que las escrituras siempre se disuelven en su contexto de enunciación y firma, pero de tal forma que cierta posibilidad deconstructiva sigue siendo posible, paradójicamente, en la descontextualización absoluta de la fuente, cuando deja de ser una modificación de la presencia actual del autor, para ser entendida más bien como la transformación del texto en sí mismo sobre una variedad equívoca y perenne de otros textos, textos-otros, a partir de una *diseminación calculada*.¹⁵³

Si el recurso de la iterabilidad no es una solución superficial al problema de la génesis, y no hace correr al texto el peligro de reducir la idea simple originaria transportada en él a un simulacro improductivo, es porque la ausencia activa de la fuente textual que legitima la existencia del texto —es decir, la *différance*¹⁵⁴— no es una

¹⁵¹ “Es que la fuente no puede reconcentrarse en su unidad originaria. Porque —por principio— no tiene sentido propio.” (J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 332).

¹⁵² “Lo inédito surge, se quiera o no, en la multiplicidad de las repeticiones [...] La lógica de la iterabilidad arruina de antemano las garantías de tantos discursos, filosofías, ideologías...” (J. Derrida, “El otro es secreto porque es otro”, en *Papel Máquina*, p. 322).

¹⁵³ Lo que se calcula es la *fragmentación de la fuente*: si hay una diseminación en el texto, es porque la ausencia en la firma es una fuerza que rompe la unidad intencional de la comunicación. La diseminación en el texto quiere decir, finalmente, que el Yo autoral se divide y que esos “Yos” se dividen (“la s se divide a su vez”), hasta que la fuente original, *el sentido primitivo*, queda velado en la historia hermenéutica de la obra fragmentada en todos sus heterónimos posibles. (J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 330).

¹⁵⁴ La *différance* es un neologismo que Derrida derivó de Koyré, quien trató de hacer una equivalencia en francés del uso filosófico que Hegel le dio al latinismo *different* en alemán. Como pasó con la *Destruktion* heideggeriana y la deconstrucción (y en general con casi todos los juegos de palabras

aniquilación definitiva de la presencia actual del destinatario, sino un recurso que posibilita la experiencia de la escritura y la lectura en un operatividad textual *post mortem*.¹⁵⁵

En este punto, debe haber quedado suficientemente demostrada la obsolescencia de la noción hermenéutica de escritura (la fonocéntrica y contextual) que nos hace “ver en ella un medio de comunicación” de un sentido *uno*¹⁵⁶, o como una forma de *supplément* del *supplément*, a la manera de Saussure¹⁵⁷. Para la deconstrucción, la iterabilidad que garantiza la continuidad histórica de un texto, la misma que volvió necesario el desarrollo de un nuevo modelo hermenéutico, no es una cadena de dar-a-leer un texto único y constante, puesto que advierte que los actos de escritura y de lectura deben adaptarse a la historia crítica de las diferentes entregas intencionales de esa génesis para hacerle justicia al texto¹⁵⁸. Por el contrario, la deconstrucción sabe que un texto sigue siendo legible a condición de que abrace sus ausencias primordiales —la del emisor, el destinatario y la presencia-ahí del objeto intencional¹⁵⁹—, y de que se abra a su propia historia para permitir la transformación del *supplément* en la ausencia del destinatario general como fin *de la vuelta de los envíos hermenéuticos*¹⁶⁰.

Escribir es producir una marca que constituirá una suerte de máquina que a su vez será productora, que mi desaparición futura principalmente no va a impedir funcionar y dar, darse a leer y reescribir [...] Para que un escrito sea un escrito hace falta que continúe ‘actuando’ y siendo legible incluso si lo que llamamos autor del escrito no responde más por lo que escribe, de lo que parece haber firmado, que esté

derridianos), la *différence* entre lo *ungleich* y lo *different* exige un recurso interpretativo que cobra todo su sentido en el contexto de una heterogeneidad translingüística, en un espacio de interpretación que ignora las fronteras semiológicas de una lengua determinada. Con esto se comprueba que el primer margen que recorre la deconstrucción es el de su propia lengua: “De este modo, cuando un ‘original’ habla de su lengua hablando de su lengua, prepara una especie de *suicidio por la traducción*, como se dice suicidio por gas o suicidio por fuego. Más bien suicidio por fuego, puesta que se deja destruir casi sin dejar rastros, sin restos aparentes en el adentro del corpus.” (J. Derrida, “La filosofía en su lengua nacional”, en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, p. 53).

¹⁵⁵ Es decir, la posibilidad de la escritura, para la deconstrucción, se halla en lo mismo que posibilitó la analogía (entendiendo esta palabra en el sentido aristotélico) entre la pizarra mágica y la psique: la maleabilidad de la huella, la posibilidad de transformar la inscripción original sin *destruirla* —pero sí de *deconstruirla*. (Cf. R. Martínez Ruíz, “Escritura y psique”, en *Escritura y psique*, p. 28).

¹⁵⁶ J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, pp. 368, 369.

¹⁵⁷ Evidentemente, no hay hermenéutica posible si el signo no ocupa el lugar de un referente en ausencia.

¹⁵⁸ Es esa “infidelidad por fidelidad” que tanto apreciaba Derrida: “Puedo cuestionar, contradecir, atacar o simplemente deconstruir la lógica de un texto que viene antes que yo, ante mí, pero no puedo ni debo cambiarlo.” (J. Derrida, “El otro es secreto porque es otro”, en *Papel máquina*, p. 327).

¹⁵⁹ La escritura es donde la obra se separa de la fuente: donde muere el autor.

¹⁶⁰ Esta es la gran innovación de la deconstrucción a la teoría hermenéutica: hacerla abrazar por fin, sin reservas, el maridaje con su propio *supplément*. Véase el último capítulo de esta tesis.

provisoriamente ausente, que esté muerto o que, en general, *no haya sostenido o no haya tenido intención o atención actual y presente de sostener, en la plenitud de su querer-decir, aquello mismo que parece estar escrito ‘en su nombre’* [...] La situación del que escribe y del que suscribe es, en lo que se refiere al escrito, fundamentalmente la misma que la del lector.¹⁶¹

Así pues, para la deconstrucción el texto *se gesta* desde que el signo y su significado ~~original~~ comienzan a *alejarse* (es decir, a *diferir*)¹⁶². La ausencia del sentido que condiciona la iterabilidad del texto solo puede nacer por ese alejamiento perenne: la iterabilidad solo es posible en la emancipación del texto.¹⁶³ En el acontecimiento del trazo y de la firma, el texto pierde la posibilidad de garantizar la integridad de su sentido primigenio y verdadero, pero a cambio adquiere una especie de fertilidad hermenéutica que le permitirá seguir siendo en las diferentes lecturas que de él se hagan.¹⁶⁴ Esto quiere decir que la textualidad es (en) ese alejamiento del signo y su significado originario que produce un *vacío* originante, entendido como una renuncia categórica del texto a dar

¹⁶¹ J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p. 376. El subrayado es mío. La cuestión del nombre y de la firma serán los ejes sobre los que se posará el análisis del siguiente capítulo en torno a la literalidad del ego autoral en la escritura derridiana.

¹⁶² La *différance* es, en su acepción llana, un “concepto económico que designa la producción del diferir, en el doble sentido de esta palabra” (J. Derrida, “La fin du livre et le commencement de l’écriture”, en *De la grammatologie*, p. 38). De esta manera, “La *différance* será más originaria [que la diferencia óntico-ontológica], pero no podremos llamarla ‘origen’ ni ‘fundamento’” (*Ídem*). Y “decir que es más originaria es borrar al mismo tiempo el mito de un origen presente. Por ello, hace falta entender ‘originario’ *bajo una tachadura*, a falta de la cual derivaríamos la *différance* de un origen pleno. Es el no-origen el que es originario” (J. Derrida, “Freud et la scène de l’écriture”, en *L’écriture et la différence*, pp. 302, 303).

¹⁶³ “El *logos* es un hijo [...] que se destruiría sin la *presencia*, sin la *asistencia* presente de su padre. De su padre que responde. Por él y de él. Precisamente, sin su padre no es más que escritura. Al menos, eso es lo que dice el que dice; es la tesis del padre. *Por tanto, la especificidad de la escritura tendría relación con la ausencia del padre.*” (J. Derrida, “La pharmacie de Platón”, en *La dissémination*, p. 95). El subrayado es mío.

¹⁶⁴ “*El acontecimiento* (metalingüístico y lingüístico [como el de Descartes escribiendo un performativo en francés de su propia escritura en francés, o el de Derrida diciendo “I speak English”]) está entonces condenado a borrarse en la estructura que traduce. Ahora bien, esta estructura traductora no comienza, como saben, con lo que se llama traducción en el sentido habitual. Comienza desde que se instaura cierto tipo de lectura del texto ‘original’. Borra, pero también recalca, aquello a lo cual se resiste y aquello que se le resiste. Invita a leer la lengua en su propio borrarse: huellas borradas de un camino (*odos*), de una pista, camino que, borrando, se borra. La *translatio*, la traducción, *die Übersetzung*, es un camino que pasa por encima o más allá del camino de la lengua, siguiendo su camino.

”La traducción sigue su camino, aquí mismo.” (J. Derrida, “La filosofía en su lengua nacional”, en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, p. 53). Lo que se pierde de ese acontecimiento performativo es lo que nos obliga a leer la filosofía en su lengua nacional: si la distancia que nos separa del sentido verdadero también separa al autor de su obra, al menos que esa sea la *différance* más apremiante en nuestra labor deconstructiva.

de sí un significado único, universal y ahistórico, pero sin abandonarse a una relatividad hermenéutica absoluta.

Ahora bien: como la crítica a la metafísica de la presencia es a su vez la crítica a la idea de que la conciencia es la fuente de un *vouloir-dire* presente a sí mismo (en tanto que es el origen de un sistema de significación controlada e íntegra), lo que la crítica derridiana a la contextualidad pone en la base del ejercicio escritural parte de un gesto común a Heidegger, Freud y Nietzsche que desmantela la completa “certidumbre de sí misma” de la conciencia intencional y arrasa con la posibilidad de una inteligibilidad genética y, principalmente, con la unidad de sentido en la fuente de la inscripción: con el autor.¹⁶⁵ La renuncia fundamental del texto a dar de sí un significado único, universal y ahistórico, es el efecto de una emancipación originaria.

Si la conciencia es conciencia de sus propios contenidos intencionales, la conciencia de esa misma conciencia —la presencia para sí de aquello de lo que *se es* consciente— no es la aprehensión intencional íntegra de sí misma, como ya lo había advertido Jean-Paul Sartre, de modo que la conciencia *reflexionante* no puede formar parte de la conciencia *reflexionada e irreflexiva* al momento de la reflexión, ya que nunca es conciencia de sí antes de ser objeto de las cogitaciones.¹⁶⁶ La conciencia que es consciente de sí tan solo es consciente de la conciencia que reflexiona *lo otro*: la conciencia que sabe que existe porque piensa no es la misma que existe *por* el pensamiento. Muy al contrario, la conciencia no puede menos que fragmentarse para poder aprehender ese momento suyo en el que sabe que existe *en* el pensamiento, porque el pensamiento que le da existencia no es el mismo por el que se sabe existente. A decir de Sartre, una parte del ego cartesiano —esa conciencia cuyo objeto es ella misma— debe separarse necesariamente de la *conciencia irreflexiva* y tomarla como material de su reflexión para captar la certeza fundamental del ego, y en este

¹⁶⁵ “La lectura y por tanto la escritura, el texto, serán para Nietzsche ‘operaciones’ originarias [...] en relación con un sentido que ellas tendrán, en primer lugar, que transcribir o descubrir, el cual no será por tanto una verdad significada en el elemento original y la presencia del logos, como *topos noetos*, entendimiento divino o estructura de necesidad apriorica [...] Nietzsche ha escrito *lo* que ha escrito. Ha escrito que la escritura —y, en primer lugar, la suya— no está sujeta originariamente al logos o a la verdad.” (J. Derrida, “La fin du livre et le commencement de l’écriture”, en *De la grammatologie*, p. 33).

¹⁶⁶ Jean-Paul Sartre, *La transcendencia del ego*, p. 24. Lo esencial del paso fenomenológico hacia una conciencia cuyo objeto es ella misma, es para Sartre la posibilidad de la aparición a posteriori del Yo y la pista que revela su papel ético en la actividad fenomenológica. En esencia, la tesis de Sartre postula que el recurso a la conciencia trascendental en la fenomenología puede prescindir del modelo de un Ego trascendental, en la medida en que la primera reducción debe incluir un momento en el que *yo parto mi cuerpo de mí, entendiéndolo “como una cosa entre las cosas.”* (M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 13). Como se verá en el siguiente capítulo, el principio de ficción es heredero de los derroteros egológicos de la fenomenología sartreana.

movimiento, “la conciencia que dice ‘Yo pienso’ no es precisamente aquella que piensa”¹⁶⁷.

Por esto sabemos que el propio *vouloir-dire* de un signo que escribe una conciencia particular no es completamente inteligible ni siquiera para el propio sujeto enunciador¹⁶⁸, y también que incluso una hipotética reapropiación de una conciencia particular —un ejercicio que hasta ahora solo es posible en la ciencia ficción— resultaría insuficiente para resolver el problema de la génesis, porque ni siquiera la conciencia está completamente segura de que al hablar y escribir dice solo lo que quiere decir y nada más.¹⁶⁹

Tres nociones sobre la *différance*.

A. *La différence es el proceso activo del vaciamiento fundamental del signo.*

La vocal insurrecta que sugiere una *différence* (diferencia) entre la escritura y la voz se lee y se escribe, pero no se oye.¹⁷⁰ Por una letra, sus contenidos referenciales coinciden con la forma simbólica de su marca; el neografismo que la escribe *quiere decir*, antes

¹⁶⁷ J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 24.

¹⁶⁸ “¿Cómo puede otro ver en mí, en lo más secreto de mí, sin que yo mismo pueda ver ahí y sin que yo pueda verlo en mí? Y si el secreto de mí en cuanto que no se entrega más que al otro, a cualquier/radicalmente otro, a Dios si usted quiere, es un secreto sobre el que no reflexionaré jamás, que no viviré, ni conoceré, ni me reapropiaré nunca como mío. ¿Qué sentido tiene decir que es «mi» secreto, un «mi secreto», o que, en general, un secreto pertenece, le es propio o se aparece a algún «uno», o a algún «otro», que también sería “alguno”? Ahí residiría tal vez el secreto del secreto, a saber, que no hay nada que saber al respecto y que no está ahí para nadie. Un secreto ni pertenece, ni admite jamás un ‘estar en casa’ [...] Cuestión del yo: «¿quién soy yo?», no ya en el sentido de «quién soy yo?», sino de «¿qué es ese ‘yo’ que dice ‘quién?’» ¿qué es el ‘yo’ y en qué se convierte la responsabilidad cuando *en secreto* tiembla la identidad del ‘yo’?” (J. Derrida, “Dar la muerte”, en *Dar la muerte*, p. 90).

¹⁶⁹ El argumento esbozado aquí contrasta con la observación de Gadamer, por ejemplo, de que la hermenéutica “no consiste en aferrarse a lo que alguien ha dicho, sino en captar aquello que en realidad ha querido decir.” (H.- G. Gadamer, “Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo”, en *El giro hermenéutico*, p. 62). ¿Cómo puede la hermenéutica recuperar la intención comunicativa de un ausente, si el ausente mismo jamás pudo estar seguro de que dijo lo que quiso decir o de que sabía realmente qué quiso decir, o si, como el mismo Gadamer intuyó, “no se puede llegar nunca a una conciencia de sí mismo (y mucho menos de las intenciones comunicativas propias) en el sentido de una identificación completa consigo mismo”? (*Ibid.*, p. 63). La deconstrucción sí que se preocupa por aquello que dijo el ausente, y le interesa cuanto más diferido se encuentre lo que se dijo en relación con lo que tradicional, ideológica, jurídica, literaria, política o históricamente se quiso decir. Véase “La farmacia de Platón”. La deconstrucción es, también, la búsqueda de aquello que se dijo, sobre todo lo que se dijo a despecho de lo que se quiso decir.

¹⁷⁰ J. Derrida, “La *différance*”, en *Marges de la philosophie*, p. 4.

que todo y nada, el abismo que separa al signo de la referencia, la *differenzia*¹⁷¹ entre ambos momentos del acontecer lingüístico que desvincula la presencia inmediata de un referente para los contenidos intencionales del signo, donde cierta *arkhé* provisional se afana en permanecer invariable en su potestad sobre el sentido. Esa letra no es en sentido estricto una palabra, sino la descripción performativa de la diferencia arquetípica de la voz y la letra; es el símbolo de un acontecimiento que apuntala las disensiones (en el tiempo y el espacio) de la voz y la letra con el fenómeno, y del padre con el logos. La *différance* es un simulacro lingüístico que no puede decirse: se *hace différence*, se está haciendo en el estruendo mudo de una voz que difiere nuestra fe en el acontecer de la enunciación, cuando renunciamos al usufructo privado de un objeto ideal para hacerlo partícipe de un diálogo histórico.¹⁷²

¹⁷¹ La *différance* es una cacografía, no una cacofonía. Si queremos encontrar una buena traducción para la *différance*, más eficaz que “*diferancia*” (Véase: “La *Différance*” en *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín, 1989, p. 39, nota del traductor), debemos prestar una atención especial al inicio de la conferencia leída el 27 de enero de 1968 ante la Sociedad Francesa de Filosofía: de lo que tenemos que partir es de un trayecto que comenzó con una silenciosa falta de ortografía y arribó a un desordenamiento de sentido. La parte lúdica fundamental de la *différance* se halla en las propiedades icónicas de las vocales originales. Para traducir la *différance* no debemos apuntar a la legibilidad del texto derridiano, sino tratar de repetir aquella marca que señaló el abismo y la “economía de la muerte” de la *différance*. Una buena traducción de la *différance* debe seguir la marca de su “fonografía”: de lo que aquí se trata es más bien de traducir un neografismo escurridizo que no se deja apresar conceptualmente por ser, en sí mismo, el gesto que define. El escenario de la tradición en la que se instauró la *différance* es el ramillete de lo que se lee y no se oye, de lo que, trasladado al español, encuentra su mejor deriva en la estrategia que José Martín Arciaba, en su traducción de *La diseminación* (1975), y Manuel Garrido, en su introducción a la obra que G. Bennington y Derrida escribieron juntos, adoptaron: servirse de una “z” o una “s” para repetir el juego cacográfico del original en francés.

¹⁷² J. Derrida, “La *différance*”, en *Marges de la philosophie*, p. 24. La “a” de la *différance* es un juego lingüístico basado en la ortografía del participio presente del verbo “diferir” en francés: *différant* (diferiendo). En francés, el neologismo “*différance*” sugiere la acción en curso de la escisión que produce diferencias y diferimientos, de la forma: “lo que está difiriéndose está alejándose de otra cosa”. En francés, el sufijo “-ance” se posa a medio camino entre lo activo y lo pasivo de un verbo, como en el español lo hace el sufijo “-ancia”: la “resonancia” es, al mismo tiempo, el efecto de haber hecho resonar algo y el acto de estar resonando (*Ibid.*, p. 9). La terminación “-ancia” se usa para sustantivar un acto que conserva su potencial fáctico: por ejemplo, “alternancia” es el nombre que reemplaza gramaticalmente el “alternar” usado como verbo sustantivado, y es la realización efectiva de alternar algo. De la misma forma, la *différance* es el acto aún activo de un diferir, tanto como su efecto verbal (no pragmático): la *différance* es “una operación que no se deja pensar ni como pasión ni como acción de un sujeto sobre un objeto, ni a partir de un agente ni a partir de un paciente”. Derrida estuvo obligado a reemplazar la palabra “diferencia” por este neologismo porque aquella tiene un sesgo pasivo de un verbo siempre anterior. Es decir, la diferencia “no es más que el efecto de un diferir pretérito, de algo que ya ha diferido”, mientras que la *différance* es el proceso por el que se *está produciendo de hecho* el diferir; es, en términos aristotélicos, la actualización de la potencia del diferir: “Y es que cuando lo edificable —en tanto que decimos que es tal— está actualizándose, se está edificando, y esto es la edificación. [...] Y el movimiento ocurre cuando se da la realización misma, ni antes ni después. Y el

Por eso, el silencio piramidal¹⁷³ de la *différance* no puede acontecer si no es en la afonía de la escritura fonética. Con ese desplazamiento ortográfico, la *différance* reemplaza la diferencia con una tenue negación (*point*) de la presencia única, hasta confundir el vacío (*point*) dejado por ella con el no-lugar de su movimiento deflector. El signo se aleja de su sentido constituido en la génesis, pero no lo modifica cuando lo recubre con una ascua semiológica.¹⁷⁴ La “a” de la *différance* profiere, instauro y señala el sentido de la ausencia de sentido verdadero, pero no modifica la ausencia fundamental de la estructura semiológica, y no le agrega nada al signo como contenido cuando erige la invocación de lo que ella es en realidad: la letra indiscernible de la nada (*point*). El signo cubre la faz de su propio sentido, como una máscara¹⁷⁵; en él se vive el acontecimiento del sentido alejado de sus orígenes como un tropiezo dichoso; lo aprisiona en la crisis de su origen, erigiéndose como una autoridad especial que promete el fin de su propia sentencia dándole vida a los diferentes darse-a-leer.

La *différance* no es, pues, una palabra. La *différance* no es una palabra porque su esencia semiótica coincide sustancialmente con la nada que significa: la “*différance*” es una *differenzia* activa que esteriliza su piel referencial, hasta el punto en el que su marca —el error ortográfico—, es más una *différance* que una cacografía: es la confesión de un diferir fundamental, de un alejamiento infranqueable.¹⁷⁶

Sin duda, este silencio piramidal de la diferencia gráfica entre la *e* y la *a* no puede funcionar sino al interior del sistema de la escritura fonética y al interior de una lengua o de una gramática históricamente ligada a la escritura fonética como a toda la cultura que le es inseparable. Pero diría que eso mismo —este silencio funcionando solamente al interior de una escritura digamos ‘fonética’— señala o recuerda de manera oportuna que, contrariamente a un enorme prejuicio, no hay escritura fonética. No hay escritura pura y rigurosamente fonética. La escritura ‘fonética’ no puede, en principio y por derecho, y no solamente por una insuficiencia empírica o técnica, funcionar si no

movimiento es <la actualización> de lo que está en potencia, cuando se actualiza al realizarse, pero no en tanto que es ello mismo, sino en tanto que es móvil.” (Aristóteles, *Metafísica*, 1065b 16-22).

Ahora bien, a la *différance* la diferencian de la *différence* dos elementos distintivos: una cierta *temporización* del efecto del diferir del signo (esto es una confluencia fenomenológica), paralela a un *espaciamiento* del tiempo en el que sucede la acción de esa diferenciación, y un conflicto (*polemos*) entre los elementos de la acción diferente. (p. 8) Lo diferente no pierde mimetismo por ese *retraso* (diferir) temporal, ni se hace diferente por un alejamiento momentáneo de la similitud general; lo *différant* no se aleja de una identidad matriz, sino de un punto de referencia intencional. La diferencia de lo diferente es absoluta; la de lo *différant* es dinámica.

¹⁷³ J. Derrida, “La *différance*”, en *Marges de la philosophie*, p. 4.

¹⁷⁴ El signo “quema por la memoria, es decir, quema, aunque no sea sino ceniza: es una manera de declarar su esencial vocación por la supervivencia, por el a pesar de todo.” (Georges Didi-Huberman *Alfredo Jaar: la política de las imágenes*, p. 10).

¹⁷⁵ O un *supplement*.

¹⁷⁶ “La identidad para sí del significado se hunde y se desplaza sin cesar” (J. Derrida, “Linguistique et grammatologie”, en *De la grammatologie*, p. 72).

admite en ella misma la existencia de ‘signos’ no fonéticos (puntuación, espacios, etc.), sobre los que entendemos [...] que toleran mal el concepto de signo.¹⁷⁷

La ascua semiológica, o la *trace*, no es sino la marca de la ausencia dejada por ese diferir constante de la génesis.¹⁷⁸ En toda comunicación textual, la fe en la supervivencia de la *trace* es la única garantía del acontecimiento escritural donde una fuente ha sublimado el simulacro de un ideal interior.¹⁷⁹ “Siempre *diferante*, la *trace* jamás es como tal en la presentación de sí. Se diluye al presentarse, calla al resonar, como la ‘a’ escribiéndose, inscribiendo su pirámide en la *différance*.” De este testimonio se deriva una consecuencia fundamental para la reestructuración hermenéutica de la deconstrucción: *la fe metodológica de la deconstrucción se profesa sobre la marca*.¹⁸⁰

A modo de resumen: la heterogeneidad hermenéutica en la deconstrucción no se logra fuera de esa cadena mesiánica que rinde tributo al vacío de la fuente. No se puede acceder a la heterogeneidad metodológica que estimula la potencia histórica del texto si antes no se lleva a cabo una narración de corte genealógico del proceso de este vaciamiento. Por efecto del problema de la génesis (la *différance* es el proceso de gestación de tal problema), la deconstrucción no es más la crónica apelmazada de un

¹⁷⁷ J. Derrida, “La *différance*”, en *Marges de la philosophie*, p. 5.

¹⁷⁸ El rastro (*trace*) es el “simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza, se reenvía” y que no tiene lugar, porque “la disipación pertenece a su estructura.” (*Ibid.*, p. 25).

¹⁷⁹ “La *trace* no es solamente la desaparición del origen; quiere decir, aquí también [...] que el origen no ha desaparecido, que este jamás se ha constituido más que en retroceso por un no-origen, la *trace* que se transforma así en el origen del origen. Por tanto, para arrancar el concepto de *trace* al esquema clásico que la hará derivar de una presencia o de una no-*trace* originaria y que hará de ella una marca empírica, hace falta hablar de *trace* originaria o de *architrazo*” (J. Derrida, “Linguistique et grammatologie”, en *De la grammatologie*, p. 90).

¹⁸⁰ El análisis freudiano de la pizarra mágica dio cuenta de una doble condición de lo escritural aparentemente paradójica que pone en crisis la idea tradicional de la escritura: la permanencia de la *trace* y la virginidad intacta de la superficie sobre la que toma lugar la violencia de su surco. Como sucedió con *las resistencias contra el psicoanálisis* (Cf. Sigmund Freud, “Las resistencias contra el psicoanálisis” en *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, pp. 328 y ss.), en la medida en que la marca de la huella no es innata a la sustancia receptora, es posible hablar de una cierta “violencia de la producción de la huella” que genera resistencias, como de una agresión que la marca ejerce sobre su soporte, o de un trauma que, si no se suprime correcta y pacíficamente, seguirá dirigiendo el cauce práctico del texto desde la sombra, como un fantasma cuyo rostro se oculta tras un yelmo impenetrable. (J. Derrida, “Freud et la scène de l’écriture”, en *L’écriture et la différence*, p.298). Es decir, la violencia de la huella genera “resistencia, y por ello mismo, apertura a la fractura de la *trace*”. (*Ibid.*, p. 299). De alguna manera, no hay *frayage* sin un comienzo doloroso (*Ibid.*, p. 301), porque, a fin de cuentas, “La *trace* es la borradura de sí, de su propia presencia; está constituida por la amenaza o la angustia de su desaparición irremediable, de la desaparición de su desaparición. Una *trace* imborrable no es una *trace*, es una presencia plena, una sustancia inmóvil e incorruptible, un hijo de Dios, un signo de la parusía y no un germen, es decir, un germen mortal.”

rescate semiológico, sino que es más bien un *habitar* esa genealogía: es la *habitación* de la historia misma en la que la escritura tiene lugar. La deconstrucción, en su impudicia interpretativa, niega la posibilidad de su concreción hermenéutica mientras afirma que las anfibologías esenciales de su lengua nacional son las virtudes más altas de su textualidad literaria. Por la inteligencia de la *différance*, la deconstrucción entendió que no puede menos que suceder en la frontera que separa la filosofía de la literatura: en la escritura, porque es en ella donde un signo tiene historia como darse-a-leer de formas heterogéneas. Porque es en ella, y por ella, donde se hace *différance*.¹⁸¹

B. La différence es la imposibilidad del proyecto hermenéutico clásico.

La historia de la jerarquía que Derrida denunció en *Márgenes de la filosofía* y en *De la gramatología* es la de la voz sobre la letra; es la interpretación clásica de la escritura que sostiene la subordinación pasiva del texto al habla en la función *meramente económica* de la escritura. A esta interpretación, Derrida antepone la tesis de que, como el *diferir originario* es congénito a la aparición del signo y el sentido, la condición de posibilidad del *texto* debe hallarse más bien en la fe en una cierta forma del sentido — fantasmal¹⁸²— que sobrevive a las *diferenciaciones* inaugurales que lo hacen ajeno a sí mismo en el momento de ser escrito.¹⁸³ Es decir, que el texto existe en la creencia de que, en la muerte del padre del logos, al menos su forma fantasmal debe sacar al tiempo de sus goznes para hacer sonar su eco a través de una miríada de darse-a-leer.¹⁸⁴

¹⁸¹ Véase: Capítulo III de esta tesis.

¹⁸² “Conjetura: la hauntología tiene una dimensión sonora que le es intrínseca. Después de todo, el juego de palabras —hauntología, ontología— funciona en el francés oral. En términos sonoros, la hauntología trata de escuchar lo que no está aquí, la voz grabada, la voz que ya no es más garante de la presencia [...]. No es fonocentrismo, sino fonografía, el sonido que viene a ocupar el des-lugar de la escritura. Aquí solo están nuestras grabaciones...” (Mark Fisher, “El hogar es donde está el espectro: la hauntología de *El resplandor*”, en *Fantasmas de mi vida*, p. 153).

¹⁸³ De ahí que el estudio de la fenomenología sea tan importante para la comprensión de la deconstrucción, sus fines y sus métodos. Aunque ya se haya demostrado la imposibilidad de la reactivación hermenéutica por medio de la contextualidad, cierta fe cínica en la ceniza es necesaria para posibilitar la textualidad en la medida en que “El resto tampoco está presente, como tampoco una huella como tal. [...]: resto sin resto sustancial, en suma, pero con el que hay que contar y sin el que no habría ni cuenta ni cálculo, ni principio de razón que viniera a dar cuenta o razón (*reddere rationem*), ni ente como tal. Por esto hay *efectos de resto*, en el sentido de resultado o de residuo presente, idealizable, idealmente iterable. [...] Dispersión de los efectos de resto, INTERPRETACIONES DIFERENTES, pero en ningún lugar la sustancia de un resto presente e idéntico a sí.” (J. Derrida, “El otro es secreto porque es otro”, en *Papel Máquina*, p. 337). Las mayúsculas son mías.

¹⁸⁴ “Satélites por todas partes, aquellos en los que pensamos cuando escribimos, aquellos en los que no pensamos y que dictan lo esencial, aquellos que vigilan, censuran, zanzan y trans —todo lo que quieras,

La *différance* hace que cada elemento del tejido de esas diferencias de lectura se relacione con el resto de los elementos que posibilitan su *metempsicosis semiótica*¹⁸⁵, y por ello es también la razón por la que la *trace diferante*, como no-origen genético — admitir la posibilidad de una presencia actual que atraiga los senderos de todas las operaciones hermenéuticas de corte ontológico es necesario para evitar caer una relatividad interpretativa—, es el dique contra la apertura total y caótica del sentido. Si se pretende llevar a cabo, la arqueología hermenéutica no puede hallar en la casa el padre del logos más que un vacío esencial, una habitación desolada y polvorienta que es acechada por el fantasma de una creación intencional primigenia que no se relaciona más con su pasado semiológico que con su futuro arqueológico. Al toparse con ese vacío, la deconstrucción, a sabiendas de los efectos históricos de la *différance*, deposita en su lugar “la marca del elemento pasado [...], dejándose ya socavar por la marca de su relación con el elemento futuro”¹⁸⁶ para abrir la posibilidad histórica de que el texto pueda seguir diciendo *algo* en la ausencia del padre.

Porque el texto pierde su verdad en la traza, la hermenéutica (y más aún, lo que la *Destruktion* tiene de hermenéutica) no puede ir más allá de esta nada (*point*) intencional que la *différance* dispone al llevar a cabo su labor trágica: el fracaso de esa conciencia que no puede ser una conciencia completa de su propio ser-consciente de sí misma. La única originalidad que la hermenéutica puede rescatar del olvido original es la *différance* misma: la corriente de ese diferimiento siempre vivo que oculta el rostro nativo del signo tras el velo del espaciamento y la temporalización para darle vida al texto en una operabilidad cínica, pero abierta. La hermenéutica, antes de la deconstrucción, no podía conformarse con la negación (*point*) de sentido que es la *différance* misma; pero, gracias a la deconstrucción derridiana, el sentido aún tiene algo

incluso cuando escribimos sin escribir. ¿Cómo quieres enredar y desenredar las pistas?” (J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 151). Si en la deconstrucción hay una cierta resistencia a la escrituram tiene que ver con una oposición a los efectos de *esta* escritura (Cf. R. Martínez Ruíz, “Introducción” a *Freud y Derrida*, p. 7).

¹⁸⁵ “Repitamos. La *différance* es, también, lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible si cada elemento *presente* sobre la escena de la presencia no se relaciona con algo diferente de ella misma, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose atravesar por la marca de su relación con el elemento futuro, sin que la *trace* se relacione menos con eso que llamamos futuro que con lo que llamamos pasado, y constituyendo eso que llamamos el presente por esta misma apelación a lo que este no es: otro definitivo, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como pasados modificados. Hace falta que un intervalo lo separe de eso que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe a su vez, por la misma acción, desintegrar el presente en sí mismo, repartiendo así, con el presente, todo lo que podemos pensar a partir de él, es decir —en nuestra lengua metafísica: singularmente la sustancia o el sujeto. Este intervalo constituyéndose, dividiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar *espaciamento*, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (*temporalización*)” (J. Derrida, “La *différance*”, en *Marges de la philosophie*, pp. 11, 12).

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 13.

que decir a pesar de haber sido deshabilitado por la misma estructura *fáctica* que lo vio gestarse.

Por esto podemos decir que la deconstrucción derridiana es sobre todo el resultado de esa crítica esencial a la noción clásica (filosófica) de la escritura, que en gran medida ha sido desde siempre más o menos lo mismo que la tradición hermenéutica. A diferencia de esta tradición, para la cual la exégesis¹⁸⁷ solo puede operar cuando el texto se arranca a la *ausencia efímera* de su sentido verdadero, Derrida afirma que el texto se erige más en una serie de alejamientos inaugurales, y no a pesar de ella.¹⁸⁸ Para Derrida, un texto que se entrega a la primera mirada no es un texto¹⁸⁹, puesto que una escritura abierta sería poco menos que la ejercitación del absoluto de la presencia. El principio del texto *está* en su *devenir*, y un texto que guarde en sí su clausura hermenéutica sería el testimonio de un *universal carente de vida*.

El sistema derridiano no puede pensar ninguna tradición de sentido sin afiliarla a la ausencia que *está-difiriéndose*¹⁹⁰ en el ahora eterno del signo, pues sabe que esta negación implacable de la génesis es el núcleo de las representaciones y los ocultamientos que el texto erige para cumplir con la promesa de reapropiación (o reactivación) de su sentido primitivo¹⁹¹. Por eso, el mismo valor de la noción genetista de la escritura es el punto de partida de la operación deconstruccionista original —una vez más, la fe: la que se profesa sobre la estructura exegética que privilegiaba la presencia de la fuente y confiaba en un método general de reactivación genética para arrancar del problema de la génesis el sentido íntegro en el signo.¹⁹² A pesar de que la deconstrucción ya ha negado toda posibilidad de retorno al sentido verdadero, puede seguir operando sobre el texto gracias a una *epojé* metódica, una puesta en cuestión de tal negación: la

¹⁸⁷ “Para reencontrar al ‘autor’ de una obra, la crítica moderna usa esquemas muy cercanos a la exégesis cristiana cuando esta pretendía probar el valor de un texto por la santidad de autor.” (Michel Foucault, *¿Qué es un autor?*, p. 26)

¹⁸⁸ J. Derrida, “La *différance*”, en *Marges de la philosophie*, p. 9.

¹⁸⁹ J. Derrida, “La *pharmacie* de Platón”, en *La dissémination*, pp. 79, 80.

¹⁹⁰ La *différance* no es lo diferenciado en el origen (tales *diferencias* son el signo y su sentido original), sino el movimiento sin fin de esa misma diferenciación.

¹⁹¹ En lugar de guardar la marca de aquello que antes ocupó su lugar (o su no-lugar, que antes pretendió ocupar el lugar que la marca ahora pretende ocupar), la *trace* reenvía el ejercicio deconstruccionista al tejido de las diferencias que componen la lengua, en tanto que sistema coordinado de otredades que se significan entre sí por la distancia que guardan con los otros *différentes*, porque en dicha estructura “El presente deviene el signo del signo”, y la presencia diferida deviene el signo del *signo de su ausencia*; la *différance* que separa la “a” de la “e” se desvanece en el paso de la lengua a la *parole*, separando así la *différence* de la *différance*. “A esto no es más a lo que reenvía en última instancia todo reenvío; este deviene una función en la estructura de reenvío generalizado. Es huella (*trace*) y calco (*trace*) de la desaparición del trazo (*trace*)” (J. Derrida, “La *différance*”, en *Marges de la philosophie*, p. 25). Es decir, es la escritura misma.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 9, 10.

deconstrucción, por ser una forma de la hermenéutica, trabaja sobre el texto *como si* su fuente aún tuviera algo que decir.¹⁹³

La fe en el sentido a pesar de la *différance* es la condición de posibilidad de todo el lenguaje —y no solo de la escritura¹⁹⁴; la *différance* (no) dice nada, no *quiere decir* nada más que el vaciamiento (*point*) de la *arkhé*, donde comienza el *langage*. Pero todo en ella se refiere a la necesidad de esa serie de ausencias que activan la capacidad iterativa de toda comunicación: *la différence es, ante todo, la imposibilidad de ese regreso al origen —en el sentido husserliano— que corona la empresa hermenéutico-deconstructiva, pero es también la profesión de la fe en su reactivación; es el rompimiento con el contexto verdadero de significación donde reposaría el sentido primitivo, pero es la creencia de que este sentido determina al texto como el fantasma de Hamlet a su hijo.*

¹⁹³ En *Espolones*, Derrida comenta lo siguiente, a propósito del paraguas de Nietzsche: “No es solamente un objeto simbólico para Freud, sino casi un concepto, la metáfora de un concepto metapsicológico [...] Es más, lo que invoca no es solamente el paraguas, sino el olvido de la cosa, y el psicoanálisis, concededor de olvidos y de símbolos fálicos, puede esperar asegurar el *dominio hermenéutico de ese resto*, o al menos suponer, porque los psicoanalistas no son tan ingenuos como a veces lo creemos, que completando prudentemente el contexto, articulando y estrechando las generalidades, podremos saturar un día la espera interpretativa. Por eso la o el psicoanalista se encontraría al principio, pero menos ingenuamente, en la misma situación que el lector impulsivo o el hermeneuta ontologista, quienes piensan que ese inédito [el ‘olvidé mi paraguas’ de Nietzsche] es un aforismo signifiante, que debe *querer decir* algo, que debe venir de lo más íntimo del pensamiento del autor, a condición de que olvide que se trata de un texto, de un texto en *restancia*, es decir, olvidado, tal vez un paraguas. Que ya no se tiene a la mano” (J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, p. 130. El subrayado es mío). En contraste con esta afirmación, Freud describe así la metapsicología: “La articulación de lo inconsciente se entrama con el intento de concebir al aparato psíquico como edificado a partir de cierto número de instancias o sistemas, de cuya recíproca relación se habla con expresiones espaciales, a pesar de lo cual *no se busca referirla a la anatomía real del cerebro*. (Es el punto de vista llamado tópico.) Estas representaciones y otras parecidas pertenecen a una superestructura *especulativa* del psicoanálisis; todas y cada una de sus piezas se sacrificarán o trocarán sin daño ni lamentaciones tan pronto como demuestren su insuficiencia. Prescindiendo de ellas, es mucho lo que resta para un informar más próximo a la observación” (S. Freud, “Presentación autobiográfica”, en *Obras completas*, vol. XX, p. 31. También aquí el subrayado es mío). Por lo pronto, hace falta repensar la equivalencia que Derrida establece entre el método semiótico del psicoanálisis y el de la hermenéutica: ¿el psicoanálisis pertenece de verdad a una época contextual del signo? ¿O no es más bien que, como el psicoanálisis, la deconstrucción es una superestructura especulativa de la anatomía hermenéutica, una exégesis que solo es posible si *hacemos de cuenta* “que las cenizas...”, “que el paraguas...”, “que la tradición...”, “que Ulises...” y “que la *différance*...”? Ya Derrida escribió: “Es con un grafemático por venir, más que con un lingüista dominado por un viejo fonologismo, que el psicoanálisis se ve apremiado a colaborar.” (J. Derrida, “Freud et la scène de l’écriture”, en *L’écriture et la différence*, p. 326). Para un estudio más detallado del “como si” psicoanalítico (y deconstructivo) de corte kantiano, véase: Angus Nicholls, “The scientific unconscious: Goethe’s post-Kantian epistemology”, en *Thinking the unconscious*, p. 103).

¹⁹⁴ J. Derrida, “La différence”, en *Marges de la philosophie*, p. 6.

La *différance* habita en los márgenes de una tragedia arqueológica poderosa: el testimonio de su ausencia fundamental es el mismo vacío que queda en el lugar donde el prestigio del autor se diluye en favor de su textualidad. La *différance* es la experiencia del diferimiento que problematiza la génesis, del alejamiento y del deceso de toda autoridad textual, o lo que es lo mismo, de la fuente de la verdad de su verdad, y sus cenizas son la garantía del texto en la ausencia absoluta del secreto genético.

C. La *différance* es el principio de la escritura.

Como ya se ha demostrado en el primer capítulo de este trabajo, la esencia de la escritura en el devenir objetual de la idea, según la fenomenología husserliana, es su papel en la intersubjetivación de la creación eidética. Lo que opera en este proceso — el estrato literal del sentido— es la reproducción y el enriquecimiento de sus contenidos discursivos. En el paso que la unidad de sentido original da hacia su objetividad final, la escritura que la exterioriza no añade nada al contenido de sentido, pero sí modifica las dinámicas perlocutorias por las que se da a conocer, puesto que dicho movimiento de intersubjetivación no es más que la irreversible separación entre estos dos momentos textuales y la democratización de la facultad intencional que entraña la idea originaria de la locución pura.

Por la *différance*, todo acto de escritura se instala en una *diseminación*¹⁹⁵ de protocolos interpretativos que anulan por completo la posibilidad de una sola experiencia hermenéutica¹⁹⁶. Si el foco de la homogeneidad contextual no puede suceder en otra etapa de la reducción hermenéutica que en el origen mismo del texto, el problema de la génesis se nos revela entonces como una ruptura necesaria del marco común de reactivación genética para darle vida al texto en la disolución de las intenciones comunicativas del emisor y en la diferenciación absoluta del juego hermenéutico.¹⁹⁷ Por eso, frente a la escritura degradada de la hermenéutica, la

¹⁹⁵ La diseminación no es, de entrada, una polisemia ingenua. (Cf. J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p. 367).

¹⁹⁶ El devenir de la escritura como la cadena de ausencias interpretativas significa la ruptura de la homogeneidad contextual donde sucedería la empresa hermenéutica. En el siguiente capítulo se tratará mejor el paso que se da entre esta *diseminación contextual* y la ruptura del Yo en la escritura derridiana, según podemos advertir, por ejemplo, en el análisis que Derrida hizo de la temática del agua y de la fuente en la poética de Paul Valéry: “Repitiendo, en suma, la cuestión crítica, la pregunta tan insistente y tan necesaria de Valéry sobre el *sentido* (fondo, tema, sujeto, contenido, etc.), la haremos desembocar a una cierta heterogeneidad de la fuente: hay *las* fuentes por principio, la fuente es otra y plural.” (J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 330).

¹⁹⁷ “El horizonte semántico que guía habitualmente la noción de comunicación es excedido o estalla por la intervención de la escritura, es decir, de una *diseminación* que no se reduce a una polisemia. *La escritura se lee, no da lugar ‘en última instancia’ a un desciframiento hermenéutico, al*

deconstrucción concluirá que la facultad operativa del texto no se anula con el desplazamiento del sentido originario, aunque sí lo haga la facultad comunicativa —y aunque, por el contrario, esta sea la única condición de posibilidad de su textualidad¹⁹⁸.

La *différance* demuestra entonces que la noción hermenéutica de escritura de la *Destruktion/Abbau* estaba incompleta¹⁹⁹. La condición de la textualidad es su iterabilidad, lo que quiere decir que la escritura solo *es* en la posibilidad de la legibilidad de al menos una de sus formas de aparición.²⁰⁰

Pero habremos comprendido lo que es evidente [...]: operación diseminante *separada* de la presencia (del ser) según todas sus modificaciones, la escritura, si hay una, comunica tal vez, pero no existe seguramente. O apenas, para los presentes, bajo la forma de la improbable firma.²⁰¹

El descubrimiento de la *différance* significó para la deconstrucción el reconocimiento de esa parcela de la experiencia que escapa a la jurisdicción hermenéutica y a la noción clásica de escritura que había fundado la exégesis clásica,

desencriptamiento de un sentido o una verdad.” (J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p. 392). El subrayado es mío.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 377. Si entendemos por comunicación el transporte immaculado de una representación cuyo contenido es ideal, la escritura no es una forma particular de ella, puesto que la objetividad ideal que está en la génesis del texto no puede ser reactivada desde que la escritura queda definida por la disolución del espacio de reactivación hermenéutica. La idea de fondo es un descubrimiento común a un puñado de filosofías del lenguaje de la década de los setenta: la escritura contemporánea solo puede ser en la muerte de la voz fundacional, cuando deja de someterse a la ley de una intención-de-comunicación genética. A esa conclusión también llegó Foucault, por ejemplo, cuando analizó la función-autor en tanto que ausencia como lugar de las relaciones discursivas (Cf. M. Foucault, *op. cit.*, p. 10). Esta coincidencia cobra especial relevancia en la medida en que, en efecto, el método arqueológico también halló esa desaparición de la fuente en su estudio de los modos colectivos de significación discursiva (o de formación de unidades discursivas en las que se disuelve la autoridad literaria como una isla en un archipiélago). Los análisis de Foucault obvian el problema de la tradición y el rastro propio de la deconstrucción y la hermenéutica (Cf. M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 14), dado que privilegian los momentos históricos de ruptura discursiva, más que de los procesos de continuidad semiótica; pero, precisamente, en su horizonte historiográfico (y no historizante), demuestran, una vez más, que dicha desaparición escritural es en principio una función ético-política del texto, por el que es posible desarmar relaciones de poder basadas en el privilegio discursivo del sujeto *experto* sobre el lector *ignorante*.

¹⁹⁹ “Puesto que se dan perturbaciones electivas que afectan al lenguaje hablado con exclusión de la palabra, y que el lenguaje puede disgregarse en fragmentos, es que se constituye con una serie de aportaciones independientes y la palabra en sentido general es un ser de razón” (M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 192).

²⁰⁰ Eco de una necesidad kantiana de ponerle límites a la interpretación. No todas las operaciones deconstructivas son válidas: la apertura deconstructiva de la obra no previene al texto de dar a leer un fruto exegético monstruoso, como el que recibió el nazismo de la filosofía nietzscheana.

²⁰¹ J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p. 393.

fundada en una metafísica de la presencia.²⁰² La traducción de ese balbuceo esencial, que es la conciencia dándose ser en el lenguaje, a la fuente de toda intencionalidad necesita la decodificación de un ideal prelingüístico —el silencio que habla la conciencia— al lenguaje. La *différance* que constituye las diferencias de sentido y no-sentido cuando la “a” reemplaza a la “e” es sorda, como el susurro de su ideal que nunca llega a naturalizarse.²⁰³

En este punto es posible sostener que la cumbre de la deconstrucción es, precisamente, ese acontecimiento esencial en el que el filósofo se pregunta cuál es, realmente, la *différence* entre aquello que había antes de la deconstrucción y lo que ha resultado del intento de aplicar una hermenéutica genetista al objeto significativo. ¿De verdad hay, por ejemplo, una diferencia entre atar las agujetas alrededor del tobillo y atarlas alrededor del zapato, si la función original de las agujetas (usamos la palabra “original” como una metáfora cruel), es la de sujetar el calzado a los pies? ¿Hay una diferencia categórica, por ejemplo, entre la literatura y la filosofía, si ambas *se escriben y se imbrican* más de lo que alguna vez hemos llegado a admitir? ¿Cuál es la diferencia entre la filosofía y la literatura, si hay tanta ficción en la filosofía como en la literatura, como cuando Platón habla metafóricamente del sol para ensayar una definición del Bien; como cuando alcanzó niveles líricos altísimos en el alejandrino perfecto de Marx: “En las aguas sagradas del cálculo egoísta”; como cuando ha recurrido a formas tradicionalmente literarias, como el teatro de Sartre o los *Diálogos* platónicos? El Estado de naturaleza, la Libertad, la Muerte, el Ser, Don Quijote, Sherlock Holmes y el número cuatro, “Están hechos de azar”. La filosofía también vive en el reino de las cosas discontinuas; está llena de Júpiter, del Genio Maligno y del Estado de Naturaleza, como la literatura la está de Yoknapatawpha y la Despair Island, y sobre ella caminan

²⁰² Así parafrasea Rorty el “sueño nuclear de la filosofía” que describió Derrida: “He repasado estos ejemplos para detallar la descripción de Derrida del sueño nuclear de la filosofía. La filosofía, definida por el sueño de encontrar la única metáfora verdadera, tiene que apuntar a algún enunciado de la forma ‘ninguna expresión lingüística es inteligible a menos que...’. Además, este enunciado debe formar parte de un vocabulario que sea cerrado, en el sentido de que el enunciado sea aplicable a sí mismo sin paradoja. Un vocabulario filosófico no solo debe ser total, en el sentido de que cualquier cosa expresable literal o metafóricamente en cualquier otro vocabulario puede decirse literalmente en él, sino que debe hablar de sí mismo con la misma ‘legibilidad garantizada’ que tiene para todo lo demás” (R. Rorty, *op. cit.*, p. 134).

²⁰³ J. Derrida, “La forme et le vouloir-dire. Notes sur la phénoménologie du langage”, en *Marges de la philosophie*, p. 198. Si bien es cierto que entre la *différance* y la *différence* “la distinción no es la que separa lo oral de lo escrito” (J. Derrida, “El otro es secreto porque es secreto”, en *Papel máquina*, p. 335), también lo es que allí sucede un movimiento de separación entre el signo y su sentido, análogo al que describe la *différance* —ese par de elementos producen diferencias intencionales sin cesar— de modo que la única analogía que es posible construir sobre la base de esta última para conceptualizarla es la que ocurre en la distinción oralidad-escritura: la escritura se aleja de sus posibilidades intencionales presentes en la oralidad *de la misma forma* en la que la “a” de la *différance* se aleja de la “e” de la *différence*. (Véase la doctrina de la analogía de Aristóteles en *Poética*, 1457b 17-21).

vidas intermitentes, ceñidas a la memoria del lodo y el icor. La filosofía se escribe y crea en la letra la objetividad de sus ideales ficticios: ¿de qué sirve pensar la diferencia entre la filosofía y la literatura, cuando los “Envíos” derridianos o *El manifiesto del partido comunista* pueden llegar a hablar, ante la desaparición de estos contrastes, como dispositivos catárticos de pensamiento? ¿Qué pasa cuando dejamos de considerar los elementos literarios presentes en la filosofía como meras herramientas retóricas, y empezamos a pensarlos como partes constitutivas de su edificio eidético? ¿Qué pasa con un Kierkegaard, un Marx, un Sartre y un Derrida *sin márgenes*?

La única diferencia parece que es aquel diálogo de quien habla la escritura, el “yo” que escribe que escribe y pregunta quién escribe. En resumidas cuentas, la originalidad que separa la deconstrucción de la *Destruktion* es la forma de la escritura derridiana que no nos permite saber jamás si habla Jacques o habla Jackie, si escribe Marcel o escribe Proust, y si el que escribe quiere saber realmente la *differenzia* entre la literatura y la filosofía, o más bien nos invita a abandonar la empresa fallida del cambio egótico inaugural, nos invita a preguntarnos si *realmente* hay alguna diferencia.²⁰⁴

La deconstrucción busca desovillar los efectos inadvertidos de la *différance*.

La deconstrucción está hecha de la “tensión entre la memoria, la fidelidad, la preservación de algo que se nos ha dado y, a la vez, la heterogeneidad, algo absolutamente nuevo, y una ruptura.”²⁰⁵ El espacio general de esta ruptura, de la fragmentación medular de lo que en Derrida es *la escritura*, es la *différance* como espaciamiento absoluto entre la presencia efectiva de la fuente intencional y la

²⁰⁴ Ya que la conciencia es definida históricamente como “presencia para sí” (J. Derrida, “La *différance*”, en *Marges de la philosophie*, p. 17), el privilegio moderno de lo presente-verdadero coincide con el de la subjetividad cartesiana y la certeza de la propia presencia para sí, para el Yo que es consciente de esa conciencia que tiene de sí, o al “presente vivo” al que le otorgamos “el poder de síntesis y de concentración incesante de las marcas” (*Ídem*). De este modo, la crítica a la metafísica de la presencia es también una crítica al sujeto moderno: al yo como presencia-ahí que sostiene la trama de los signos que transportan sus relaciones intencionales internas. “Este privilegio es el éter de la metafísica, el elemento de nuestro pensamiento en tanto que está dentro de la lengua de la metafísica. No podemos delimitar una clausura tal más que solicitando hoy este valor de presencia, el cual Heidegger ha mostrado que es la determinación onto-teológica del ser. Y al solicitar también este valor de presencia, por una puesta en cuestión cuyo estatus deber ser completamente singular, nos interrogamos por el privilegio absoluto de esta forma o de esta época de la presencia en general que es la conciencia como querer-decir en la presencia de sí” (*Ídem*). Como el mismo Derrida reconoce, la crítica de la presencia no es más que la continuación de ese proyecto crítico de los maestros de la sospecha, cuya hermenéutica se agotó en Heidegger. (*Ibid.*, p. 18). Esta cadena de críticas va a ser estudiada con más detalle en el siguiente capítulo de esta tesis. Por ahora basta con recordar lo siguiente: “La puesta en cuestión de la autoridad de la conciencia es, en principio y siempre, diferencial.” (*Ibid.*, p. 19)

²⁰⁵ J. Derrida, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, p. 16.

recepción del texto. Así lo sugiere el modo de operación de los enunciados performativos descubiertos por Austin: mientras que en los sistemas verbales el “yo” como fuente de la dirección intencional del enunciado performativo está siempre presente como voz enunciativa, en las enunciaciones escritas el autor se halla como *firma*.²⁰⁶ Como la comunicación performativa, el texto produce algo (*différance*), y lo hace como *efecto de la firma*.²⁰⁷ El texto *produce différence* sentido en el círculo discursivo del texto como un *corpus* sellado por una firma que atestigua una intención comunicativa fallida —incluso si dicha intención fue la infidelidad del mensaje bajo la forma de la ironía o la ficción literaria.²⁰⁸

En resumen, la primera cosecha de la crítica deconstructiva al genetismo fenomenológico es un desplazamiento metódico de la fe en la continuidad de la fuente y en la homogeneidad del orden hermenéutico, al fantasma del sentido verdadero. Con la *différance*, Derrida logró demostrar que no hay tal cosa como un protocolo común de interpretación, transhistórico e irreductible, donde la escritura puede encontrar un suelo firme para su demudación genética dilatando todas las posibilidades históricas de su ser-escrito.²⁰⁹ Esto es así porque la escritura, por su valor archivístico, logra potenciar el rendimiento de sus contenidos con la emancipación total del *logos*, donde descansa el sentido verdadero del enunciado. La desintegración del sentido único introduce una cierta ruptura en la homogeneidad del sistema hermenéutico, a partir de la cual el ejercicio interpretativo sufre la deriva de una diseminación.²¹⁰ Si hay una *diferencia* irreductible entre las geografías intencionales del que escribe y el que recibe, entonces hay una ocultación esencial del sentido genético de una obra, hay un olvido infranqueable del valor objetivado de la *ousía* autoral en la escritura. La forma de habitación de la deconstrucción sobre la historia de la filosofía es la búsqueda de los efectos de este olvido.

Lo “pensó Valéry”, pero Derrida lo hizo suyo: la iterabilidad de un texto, la posibilidad de abrirse camino a través de la historia *dándose a leer de otras maneras* —

²⁰⁶ J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p. 391. Esta conclusión es un derivado del análisis que Derrida hizo de la teoría performativa de Austin: la firma es una forma performativa de los modos de ser en el texto. “Firma, acontecimiento, contexto” fue firmada porque su texto escrito debía ser enviado antes de ser leído, es decir, tenía que llevar la promesa de un querer-decir honesto y original en la ausencia de su autor. ¿Dónde? “Allá”, en la página 393 de la primera edición de *Marges de la philosophie*. Por supuesto, fue una firma burlona, a regañadientes, que ponía de relieve la necesidad del texto de remitirse siempre al problema de la presencia.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 390.

²⁰⁸ El modo en que la noción derridiana de la firma determina el modo de aparecer textual de la deconstrucción será analizado con más detalle en el siguiente capítulo.

²⁰⁹ La *différance* es la imposibilidad de un texto para transmitir una objetivación eidética comunicada, es decir, dada a leer como sentido verdadero.

²¹⁰ J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p. 371.

es decir, esta diseminación—, *se calcula*.²¹¹ Como una red, la trama del texto se prevé, se desea, pero no se realiza exactamente igual a los planos; el texto, la textura, el tejido queda, la estructura no se borra, aunque el tejedor la abandone sin haberla acabado. “Otros animales vendrán a colgarse de sus hilos”, a especular con el sentido de la trama, pero la tela sigue, sus posibilidades textiles y textuales no se comprometen con la desaparición esencial de los primeros nudos. En la estrategia enunciativa de la deconstrucción, en los actos de escritura deconstructivos, la exigencia textual que sigue el patrón de la firma apuesta todo a una prosa suicida.²¹² El texto desea ocultar sus orígenes, aún a riesgo de perderse para siempre, y la deconstrucción es, en todo caso, un salvavidas contra esa pérdida, porque se trata de la búsqueda de los efectos de esa orfandad, de las herencias que el hijo recibe del padre.

Hace falta volver a llamar la atención sobre un componente de la propia génesis de esta tesis: lo que difiere en el origen de un sentido es también lo que da pie al problema de la génesis, y ambos acontecimientos están tan imbricados en el otro que el problema es, desde otro punto de vista, la *différance*. Cuando la escritura le da *objetividad* a una idealidad originante y la hace un objeto intersubjetivo de pensamiento a través de la escritura, el sentido original se separa del trazo en el momento mismo de la inscripción y de la firma —es decir, de su génesis—, y jamás vuelve a tocarlo. Por ello, la escritura derridiana no puede ser, ella misma, otra cosa que la renuncia consciente a un querer-decir verdadero, que hace de la distancia diferante su valor literario cardinal.²¹³ La escritura es escritura a condición de que sea iterable en el mismo alejamiento para ser en un número infinito de modos de darse-a-leer; la escritura es iterable cuando sobrevive a la muerte metodológica del querer-decir verdadero en la muerte de su autor, de modo que la legibilidad que garantiza la supervivencia del texto es la de su trazo y no la del *Bedeutung*.²¹⁴ Y como el querer-decir verdadero es ilegible en la contemporaneidad misma de la inscripción, que es el problema de la génesis, que

²¹¹ J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 331.

²¹² J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p. 391. “Por definición, una firma escritura implica la no-presencia actual o empírica del signatario. Pero, diríamos, señala también y retiene su haber-estado presente en un ahora (*maintenant*) pretérito que permanecerá un ahora futuro, por tanto, en un ahora en general, en la forma trascendental del mantenerse/presencia (*maintenance*).

²¹³ Ese es uno de los gestos derridianos más evidentes: el retraso, la escritura diferante. Como en el *Fedro*, “Los dos mitos siguen a la misma pregunta [sobre la escritura] y están separados por un corto periodo, justo el tiempo de una vuelta. El primero no responde ciertamente a la pregunta; al contrario, la suspende, marca la pausa y nos hace esperar la recuperación que conducirá al segundo.” La escritura derridiana *suspende* su objeto hasta hacernos olvidarlo: la introducción monumental a *El origen de la geometría* nos hace olvidar que esto que tengo en mis manos es un libro de Husserl, no de Derrida.

²¹⁴ El problema de la génesis es, finalmente, que “el querer-decir (*Bedeutung*) nunca será el doble del sentido (*Sinn*)” (J. Derrida, “La forme et le vouloir-dire. Notes sur la phénoménologie du langage”, en *Marges de la philosophie*, p. 201).

es la *différance*, que es una escritura anterior, la escritura deconstructiva debe priorizar su propia hermeneuticidad desde el origen: la escritura deconstructiva pretende por todos los medios abrir el espacio de su propia deconstrucción.

El gesto inaugural de la deconstrucción es un trazo que niega la supervivencia del origen y la legibilidad de su propio acontecer histórico. La deconstrucción niega la posibilidad de la superación del problema de la génesis por medio de la hermenéutica porque sabe que la *différance* es inseparable de la constitución del fenómeno lingüístico. A diferencia de la hermenéutica, la deconstrucción sabe que el signo es anterior al sentido, y que ambos se diluyen en un divorcio originario entre el signo y su sentido “verdadero” que imposibilita la superación del problema de la génesis.²¹⁵ Primero como abandono del querer-decir del signo en tanto que representación de un referente alejado en el tiempo y el espacio, y luego bajo la forma de una escritura que recela de la autoridad del origen, la deconstrucción se escribe a la distancia, en la nostalgia implacable de su *arché*. La escritura es decir yo para preguntarse quién es ese yo que nombro con esta firma.

²¹⁵ J. Derrida, “La *différance*”, en *Marges de la philosophie*, , p. 10.

III. La letra dura

El trabajo universitario con la forma que hoy se le asigna en nuestra sociedad [...] me distrae dolorosamente [...] de lo que sería mi tarea esencial, vital (y mortal, a la vez, y es por eso que lo que disimula esa tarea me protege y me tranquiliza al mismo tiempo): un tipo de escritura *filosófica* donde pueda decir “Yo”.

JACQUES DERRIDA, en una carta dirigida a Michel Foucault

La deconstrucción es un “gesto fenomenológico”²¹⁶ porque sus estrategias de lectura también se instalan en la crisis de una tradición de sentido. Sin embargo, lo que hace que la deconstrucción no sea una fenomenología sin más es ese momento de *diseminación* hermenéutica que transforma en *pre-textos* el trance crítico de sus propias herencias.²¹⁷ Tal vez, la originalidad más profunda del derridianismo es, precisamente, la autoconciencia estilística con la que la deconstrucción comenzó a hacer frente a la fatalidad del ejercicio genetista heredado de la fenomenología. La deconstrucción de corte derridiano es tanto una forma de leer y habitar la historia de la filosofía como de escribirla; es un gesto fenomenológico que sabe que no puede ser reducido a su fuente discursiva —o en un tono más derridiano: no puede entregar su mensaje— hasta que es sometido, él mismo, a un tratamiento deconstructivo. Las estrategias estilísticas y retóricas de la deconstrucción se revelan entonces como una respuesta a la *recursividad*

²¹⁶ J. Derrida, *¡Palabra!*, p. 64.

²¹⁷ De la *Destruktion* heideggeriana, la *deconstruction* heredó la necesidad de librarse de malos productos especulativos recibidos en herencia por la implacable complicación de origen inherente a todo producto espiritual (Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 38).

genetista de los métodos husserliano y heideggeriano que estudié en el primer capítulo de esta tesis.

Deconstruir es crear en la letra una tradición interpretativa de un texto que, a su vez, también ocultará sus propios orígenes significantes.²¹⁸ La fenomenología deconstructiva derridiana, lejos de buscar como Husserl el —imposible— lenguaje unívoco y universal que contrarrestaría los efectos deformantes de su propia historia, más bien abraza el desengaño y la “acumulación de equívocidades del lenguaje” del método joyceano para estimular el cauce de su tradición, de sus herencias y de su potencia iterativa, incluso si a menudo eso la lleva a sacrificar su propia inteligibilidad. Por ello, podemos admitir que el segundo pilar de la deconstrucción —la forma de escribir los hallazgos del primer pilar— comienza, así, como una vuelta de tuerca a la tradición textual fenomenológica.²¹⁹

De acuerdo con Maurice Merleau-Ponty, una buena comprensión del sentido de la epojé husserliana parte del reconocimiento de que la realidad de mis percepciones se funda en una realidad exterior que *está* al margen de la percepción general, aunque *es*²²⁰ solo hasta que yo hago que sea “para mí (y por lo tanto, *ser* en el único sentido que la palabra pueda tener para mí) esta tradición que decido reanudar o este horizonte cuya distancia respecto de mí se hundiría —por no pertenecerle como propiedad— si yo no estuviera ahí para recorrerla con mi mirada”.²²¹ De esto se desprende una tesis central para el desarrollo de la deconstrucción: como la realidad está para ser descrita y no para ser constituida ontológicamente por mí, ese “volver a las cosas mismas” que está en la base de la fenomenología trascendental no puede darse como un retorno a la

²¹⁸ La deconstrucción busca repetir la cruzada literaria de las “Alabanzas del agua”: “... Y que el filósofo es filósofo en tanto que lo olvida” (J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 346).

²¹⁹ “La agnición es, como ya el nombre lo indica, un cambio desde la ignorancia al conocimiento, para amistad o para odio, de los destinados a la dicha o al infortunio. Y la agnición más perfecta es la acompañada de peripecia, como la del *Edipo*.” (Aristóteles, *Poética*, 1452a 30-32). Véase: n. 14 de la Introducción de esta tesis.

²²⁰ “Los objetos solo *son* para nosotros, y solo *son* para nosotros lo que son, en cuanto objetos de una conciencia real y posible” (E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 119 [*Hua I*, 99, §30]). Las itálicas son mías. Claramente, este recurso verbal es una interpretación libre de los efectos teóricos de la fenomenología; ni en francés ni en alemán existe la diferencia entre “ser” y “estar”.

²²¹ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 8, 9. En la médula de esta afirmación hallamos la crítica que Husserl ya había hecho al modelo egológico de Descartes. (Véase: “Digresión. Cómo Descartes falla al girar en sentido trascendental” en *Meditaciones cartesianas*, §10). La evidencia del “Yo pienso”, de acuerdo con Merleau-Ponty, no basta para fundar todo el edificio de la ciencia y la filosofía puesto que “El mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo; sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que entrelazarían las sensaciones, y luego los aspectos del objeto, cuando unas y otros son precisamente productos del análisis y no deben *realizarse* (*se réaliser*) antes de esta.” (*op. cit.*, pp. 9, 10).

conciencia trascendental e impersonal del Uno, en cuyo autorreconocimiento se diluirían todas las conciencias individuales.²²²

El *cogito*, asegura Merleau-Ponty, tiene efectividad filosófica únicamente si: 1) descubre al Yo en *situación*, 2) no reduce la existencia del mundo exterior a la maquinaria de significaciones que habitan la conciencia trascendental y 3) no define la existencia del sujeto por la autoevidencia de sus propias cogitaciones.²²³ Tal vez, la consecuencia más importante del descubrimiento de Merleau-Ponty acerca de la incompletitud ontológica de la evidencia del *cogito* es “la imposibilidad de una reducción completa”: por formar parte del mismo mundo que describe, el ego cogitante no puede captar a plenitud el objeto ansiado sin antes incluirse a sí mismo, como *cuerpo*, en el catálogo de las *cosas en el mundo*, de modo que si la reducción trascendental significa romper la familiaridad con el mundo, entonces también me llevará a romper la familiaridad conmigo mismo (y con el cogito mismo) para poder derivar una base argumentativa sólida que demuestre la existencia de la exterioridad material.²²⁴

En este movimiento, como aventuró Sartre, el fenomenólogo que ha reducido al mundo en el proceso de la *epoché* obliga al ego a escindirse entre la conciencia que piensa y aquella que dice “Yo pienso”²²⁵: como no hay ninguna operación crítica que pueda abarcar todo mi pensamiento hasta aprehender al pensamiento del pensamiento mismo, la subjetividad trascendental alumbrada en la reducción debe volverse un *proyecto intersubjetivo* que es consciente de su ser como conciencia entre conciencias y que no se ve más a sí mismo como el epicentro de la raíz epistémica y ontológica del mundo.²²⁶

Para Husserl [...], sabemos que hay un problema del otro, y el alter ego es una paradoja. Si el otro es verdaderamente para sí, más allá de su ser para mí, y si somos el uno para el otro, y no el uno y el otro para Dios, es necesario que nos revelemos el uno al otro, que él tenga y que yo tenga exterior, y que exista, además de la perspectiva del Para-Sí —mi visión sobre mí y la visión del otro sobre sí mismo— una perspectiva Para-el-Otro —mi visión sobre el Otro y la visión del Otro sobre mí [...] *Es preciso que yo sea mi exterior, y que el cuerpo del otro sea él mismo.*²²⁷

²²² Es decir, en tanto que conciencias copartícipes del Uno absoluto. (Véase: “*Meditación Quinta. En que la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monadológica*”, en *Meditaciones cartesianas*). La fenomenología trascendental no es, de ninguna manera, un idealismo trascendental que ve el mundo como la unidad indivisa de una conciencia prepersonal.

²²³ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 13.

²²⁴ *Ídem*.

²²⁵ Véase: “C. La *différance* es el principio de la escritura”, en el Cap. II de esta tesis.

²²⁶ *Ibid.*, p. 12.

²²⁷ *Ibid.*, p. 13. “Esta paradoja y esta dialéctica del Ego y del Alter únicamente son posibles si el Ego y el Alter se definen por su situación y no liberados de toda inherencia, eso es, si la filosofía no se acaba

Todo este conjunto de reflexiones tiene consecuencias importantes para la deconstrucción en la medida en que esta se trata, en efecto, de un “gesto fenomenológico”. Como ya he mostrado que la cuestión de los actos de escritura para Derrida abreva del dispositivo hermenéutico de la fenomenología, lo que buscaré en este capítulo será demostrar que de las objeciones a la noción tradicional de la escritura no solo resultó un revés a las pretensiones lingüísticas de lo que en el primer capítulo identifiqué con la “opción husserliana” de escritura, sino también una genuina revolución en torno al problema (solidario del enigma de la subjetividad cartesiana y del problema fenomenológico de la intersubjetividad) del otro como *cuerpo lector/heredero/autor*, del sí mismo como ser-para-sí y ser-para-otro y de la objetividad como darse-a-leer en la construcción textual.²²⁸ El problema medular de mi hipótesis apuntará a la diferenciación propia del texto deconstructivo en relación con la *Destruktion*: la consciencia de la imposibilidad de la escritura hermenéutica para escapar a ese movimiento de abandono del sentido genético que el signo lleva a cabo; el movimiento de la propia *hermeneuticidad* de la escritura hermenéutica por el cual el texto llega a saberse *un corpus entre otros corpus*.

La deconstrucción se escribe²²⁹

El filósofo que escribe no olvida la crisis de su unidad significativa primitiva —es decir, la necesaria desaparición de su presencia—allí como fuente absoluta de la verdad de su texto, de la *différance* entre su voluntad comunicativa y el querer-decir²³⁰ — y, aun así,

con el retorno al yo [...] El *Cogito* tiene que descubrirme en situación, y solo con esta condición podrá la subjetividad trascendental, como dice Husserl, ser una intersubjetividad [...] El verdadero *Cogito* no define la existencia del sujeto por el pensamiento que esta tiene de existir, no convierte la certeza del mundo en certeza del pensamiento del mundo, ni sustituye al mundo con la significación mundo. Al contrario, reconoce mi pensamiento como un hecho inajenable y elimina toda especie de idealismo descubriéndome como ‘ser-en-el-mundo’”. El subrayado es mío.

²²⁸ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 149 (*Hua* I, 121, §42). “Cuando yo, el yo que medita, me reduzco mediante la *epojé* fenomenológica a mi *ego* trascendental absoluto, ¿acaso no me he convertido en el *solus ipse*? ¿Y no permanezco siéndolo en tanto que, bajo el título de fenomenología, practico consecuente exposición de mí mismo? ¿No habría, pues, que estigmatizar de solipsismo trascendental a una fenomenología que quería resolver el problema del ser objetivo y presentarse ya como filosofía? Reflexionemos con más detenimiento. La reducción trascendental me vincula a la corriente de mis vivencias puras de conciencia y a las unidades constituidas por las actualidades y potencialidades de estas vivencias. Siendo así, parece entenderse de suyo que tales unidades son inseparables de mi *ego* y que, por tanto, pertenecen a su propia concreción. Pero ¿qué sucede entonces con otros *egos*, que no son por cierto mera representación y mera cosa representada en mí, meras unidades sintéticas de verificación posible en mí, sino, por su propio sentido, precisamente otros?”

²²⁹ Véase: nota 18 del segundo capítulo de esta tesis.

²³⁰ El logocentrismo es “solidario de la determinación del ser del ente como presencia” (J. Derrida, “Linguistique et grammatologie”, en *De la grammatologie*, p. 23). Presencia del pensamiento para sí,

siempre ha procedido con un ímpetu autoral implacable que trata de convencer al otro hermenéutico, a mí que interpreto, de su omnipresencia en el texto, de la autoridad de su gesto firmante.²³¹ El filósofo escribe para anticipar un escucha atento al murmullo sempiterno de su voz, a la tradición de su arqueología privada. El filósofo escribe pretendiendo que no lo hace, que lo que escribe está al margen de toda deformación histórica y cultural; el filósofo pretende escribir fuera del lenguaje. Pero este sueño, que es el sueño mismo de la dureza de la letra, el de hacerse oír a la distancia por medio de la escritura y de extender el alcance de esa voz primitiva que él mismo no pudo reconocer a través de la historia y de conservar las palabras que afirmaban el poderío de un perfecto e intemporal *poder-decir*, está atravesado por el problema de la génesis.²³² En vano, el filósofo pretende escribir la letra absoluta, aquella que es inmune a toda clase de *différance*.

El filósofo que escribe también calcula, sin saberlo, su entrada mortal en la historia de un devenir hermenéutico. Calcula inconscientemente un estilo cuya firma ansía transformarlo en un no-yo irreductible. Si hay un estilo de escribir propiamente filosófico, el texto filosófico—y la historia de la filosofía, entendida como la historia de su escritura— sería el testigo de una voluntad contraria a los efectos de la “arbitrariedad” del signo lingüístico que no puede servir de vehículo al querer-decir, porque es su prisión.²³³ El filósofo escribe y es filósofo en la medida en que olvida que lo hace para emprender una peripecia contra los límites históricos de la escritura y el lenguaje.

De esta manera, comprendemos que si el filósofo acepta filosofar escribiendo²³⁴, es porque confía ingenuamente en el conjuro de un “estilo filosófico” incuestionable y

del alma que se oye a sí misma hablar sus contenidos esenciales vueltos *logos* en su transfiguración fónica.

²³¹ “Pero si el ‘Yo pienso luego existo’ ‘no tiene ningún sentido’ [afirmación de Valéry], luego a fortiori ninguna verdad. Tiene ‘un gran valor’ y, como el estilo, ‘toda característica del hombre mismo’. Este valor es el de un abuso de fuerza, el de una afirmación cuasi arbitraria de dominio a través del ejercicio del estilo, la impresión egotista de una forma, la estratagema de una puesta en escena lo suficientemente poderosa para superar la verdad, tendiendo menos a la verdad por cuanto no se tiende como una trampa donde generaciones de fetichistas serviles reconocerán la ley del amo, del rey René Descartes” (J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, pp. 350, 351).

²³² “Hay siempre en el interior del idioma, en el interior de la propiedad, una diferencia y un comienzo de expropiación que hace que el ‘alguien’ que escribe no pueda nunca replegarse sobre su propio idioma, y sea un ‘alguien’ que ya está difiriendo de sí, disociándose de sí mismo en su relación con el otro. [...] Siempre es algún otro el que firma” (J. Derrida, “Lo ilegible” en *No escribo sin luz artificial*, p. 60).

²³³ El estilo clásico de escritura –y de interpretación– filosófica niega la textualidad filosófica y asegura –sin convencernos del todo– que la voz del autor, como presencia mayor del querer-decir, se impone sobre el signo gráfico.

²³⁴ Si, después de Sócrates, la filosofía acepta escribir. “La discontinuidad, el retraso, la heterogeneidad, la alteridad trabajan ya la voz, produciéndola desde su primer soplo en sistema de marcas diferenciales, es decir, en escritura *avant la lettre*. La escritura filosófica viene, entonces, literalmente, a colmar esa

singular dentro del fallido imperio hermenéutico; porque confía en la capacidad del lenguaje para sobreponerse a sí mismo, desarraigándose de aquello que lo hace ser: el desvío mismo, su arbitrariedad, la alterabilidad de su huella.²³⁵ Sin embargo, ese gesto, como el de toda escritura, no puede librarse de la *différance* genética entre la fuente autoral y el texto, porque toda textualidad necesita de un olvido de sí en la escritura para poder garantizar su iterabilidad. La filosofía se escribe, y por ello no puede aferrarse para siempre a su verdad ni escapar al efecto diferenciante de la historia que conserva como ausencia la fuente de su sentido espectral, que me conserva como espectro del texto a mí que escribo.

La filosofía se escribe [...], de ahí que sus operaciones y sus formas no estén ya orientadas y vigiladas por la ley del sentido, del pensamiento y del ser, en la verdad que habla para decir Yo lo más cerca posible de la fuente o el pozo.²³⁶

La deconstrucción también es una forma de escribir filosofía que se sabe presa de los mismos reparos que la historia de esta antes había hecho a otras formas de escritura (como la poesía), de aquellas cuestiones “sobre cuya represión se construyó la filosofía, al menos en lo que tiene de [...] hegemónico”²³⁷, de la posibilidad de poder decirlo todo: es una filosofía que sabe que no puede escapar a cierta ley de la ficcionalidad. Es más: la deconstrucción es también una forma escritural filosófica que ve con buenos ojos su propia diseminación y la fragmentación ineludible de su unidad discursiva. El filósofo escribe la deconstrucción; como un actor de la puesta en marcha eidética, participa de un olvido esencial que oculta sus pretensiones de *sentido* cuando se activa la dirección histórica de su ser como *sentidos-varios*. La deconstrucción se escribe: la deconstrucción es deconstrucción *también* en el desarraigo del “presente para sí del sentido”²³⁸ con el que puede lograr el rendimiento histórico más profundo.

brecha, a cerrar la puerta y soñar la virgen continuidad” (J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 346).

²³⁵ El siguiente análisis en torno a la maleabilidad intencional inherente a todo discurso tiene como principio las relaciones que guarda la pizarra mágica con el aparato psíquico. Véase: R. Martínez Ruíz, “Escritura y psique”, en *op. cit.*, pp. 25-61.

²³⁶ *Ibid.*, p. 350.

²³⁷ J. Derrida, *¡Palabra!*, p. 23. “Lo que es hegemónico en la filosofía se constituyó por el desconocimiento, la negación, la marginación de unas cuestiones que algunas obras literarias permiten formular, que son el cuerpo mismo de esos escritos literarios. He tratado de agudizar la responsabilidad filosófica ante una posibilidad que no es simplemente literaria, pero que también forma parte de los discursos filosófico, jurídico, político, ético: la posibilidad de simulacro, de ficción.”

²³⁸ J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 346. El filósofo tradicional no escribe para negar que la filosofía se escribe, sino para negar la pérdida irreparable de sí que resulta de la sublimación de su pensamiento en el texto: escribe para reafirmar su autoridad sobre el texto. Decir “yo” en filosofía es un gesto autoritario.

La noción de escritura que es común a la hidrología valéryana²³⁹, al equivocismo joyceano y a la deconstrucción derridiana busca poner en evidencia la fragilidad de las pretensiones textuales y autorales de la filosofía clásica.²⁴⁰ Que la filosofía se escribe quiere decir que todo sistema filosófico que tienda al límite de sus posibilidades históricas, negando los efectos deformadores de toda historia intencional, inaugura un olvido paralelo al de su condición como texto que extenderá su radio de acción más allá del perímetro del escrito filosófico. En otras palabras: si la filosofía se escribe, entonces no tiene una ventaja histórica real frente a las peculiaridades diferenciadoras de la otra escritura, la literaria. Esa es la cimbra del segundo pilar de la deconstrucción: el reconocimiento de que la escritura filosófica también está atravesada, en mayor o menor medida, por el equivocismo propio de toda lengua, por diversos caprichos culturales e históricos, por el azar contextual que le sirve de escena a los desarrollos discursivos de todo texto y, sobre todo, por la *différance*. Cuando la filosofía supera el olvido derivado de la fragilidad del texto, se topa de frente con un espejo: lo que la deconstrucción espera con sus modos de escritura es sacar provecho de su reflejo, de esa experiencia de la otrerización del yo que escribe para decir algo con mi firma, *pero no en mi nombre*.²⁴¹

La escritura filosófica también se disemina en el juego de fuerzas que la visibiliza y la inutiliza; en la filosofía también opera la *différance*. Por ello, en la escritura filosófica

²³⁹ Véase: J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*.

²⁴⁰ Como ejemplo de la confianza gramatológica que la filosofía clásica depositó en su potencia escritural, véase la aclaración que Heidegger hace en el último párrafo del parágrafo 7 de *Ser y tiempo* acerca del modo en el que la complejidad filosófica del ser condicionó “la fealdad” de las fórmulas expresivas de su escritura. Para Heidegger, la oscuridad estilística de su filosofía, así como la de Platón o Aristóteles, es un gravamen que la historicidad del objeto de estudio les impone a sus escrituras para garantizar la integridad discursiva de sus objetos de estudio: el texto filosófico es oscuro porque exige de la lengua fórmulas y giros expresivos confusos y complejos que se mimeticen con su objeto para poder expresarlo sin ambigüedades.

²⁴¹ Para Foucault, en muchas de las obras en las que actúa la función-autor no toman la palabra solamente dos egos textuales bien diferenciados, sino tres: el del autor de carne y hueso, el del narrador y, en el caso de obras que cuentan con prefacios o introducciones, un yo que expresa lo que ha quedado fuera del cuerpo del texto (las intenciones discursivas, la historia de su redacción, los resultados del trabajo, etc.). “Sabemos bien que, en una novela presentada como el relato de un narrador, el pronombre en primera persona, el presente del indicativo, los signos de la ubicación no remiten nunca exactamente al escritor, ni al momento en que escribe ni al gesto mismo de su escritura, sino a un alter ego cuya distancia con respecto del escritor puede ser más o menos grande y variar en el curso mismo de la obra. Sería tan falso buscar al autor del lado del escritor real como del lado de ese locutor ficticio; la función-autor se efectúa en la misma escisión —en esta división y esta distancia. Tal vez se diga que se trata solo de una característica del discurso novelesco o poético: un juego en el que solo están comprometidos estos ‘cuasi discursos’. [Pero], De hecho, todos los discursos provistos de la función-autor implican dicha pluralidad de ego” (M. Foucault, *¿Qué es un autor?*, p. 29)

es inevitable el proceso de fragmentación de la fuente que es inherente a toda clase de escritura (comenzando por la escritura literaria); la deconstrucción, como escritura, es una operación textual donde se potencia dicha fragmentación.

Se escribe la filosofía para tratar de olvidar el fracaso de la razón hablada; escribimos filosofía como si nuestra escritura fuera la única forma de la comunicación por grañas que es inmune a la dispersión conceptual, a la evaporación del horizonte único de sentido. Si el filósofo escribe para olvidar que escribe, y para tratar de conjurar el relevo textual de su pluma, o el susurro de la escritura que creía domar con una atención especial a las equivocidades de la lengua en la que escribe²⁴², la deconstrucción hace de la derrota originaria de la historia sobre esta pretensión una virtud cínica. La filosofía había negado que escribe para mantenerse en el círculo logocéntrico; la deconstrucción escribe, finalmente, para poner un pie fuera de él.²⁴³

La fragmentación del yo en la escritura deconstructiva

“La fuente no puede reagruparse en su unidad originaria [porque] no tiene sentido propio”²⁴⁴. La fuente, el Yo donde se origina la intención comunicativa, el Yo que (a)firma la promesa de la unidad discursiva, funciona en la complicidad de la farsa autoral que está en la base de la epojé hermenéutica. El yo textual, como el yo cogitante, no puede pensarse a sí mismo y no puede pensar su querer-decir sin volverse *otro* que afirma: para aprehender su querer decir, el yo que escribe no puede pensar en el texto sin pensarlo como la obra de un yo que es otro.²⁴⁵ La fuente autoral no puede, pues, concentrarse jamás en su unidad intencional originaria, y por ello el texto solo puede presentarse como un *corpus* huérfano, como un cuerpo independiente de aquel que firma: de un cuerpo independiente de aquel que firma, independiente por efecto de la firma.²⁴⁶

La escritura es escritura cuando su iterabilidad da a leer el texto en una gama diversa pero homogénea de *variaciones* intencionales a través de su tradición

²⁴² Véase: John Locke, Cap. 10 “Del abuso de las palabras” en *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

²⁴³ J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 346.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 332.

²⁴⁵ Véase “La *différance* es el principio de la escritura” en el segundo capítulo de esta tesis: “Si la conciencia es conciencia de sus propios contenidos intencionales, la conciencia de esa misma conciencia —la presencia para-sí de aquello de lo que *se es* consciente— no es la aprehensión intencional íntegra de sí misma, como ya lo había advertido Jean-Paul Sartre”, sino de un *fragmento objetualizado* de ella. El yo que dice “Yo pienso” no es el mismo que tuvo el pensamiento originario.

²⁴⁶ “Hay cosas, aguas, e imágenes, un reenvío infinito de unas a las otras, pero ya no hay fuente. Ya no hay origen simple” (J. Derrida, “Linguistique et grammatologie”, en *De la grammatologie*, p. 55).

interpretativa²⁴⁷, y este efecto está garantizado por la fragmentación del Yo. El sentido propio del texto, por efecto de su historia intencional, del proceso de *objetivación* de “aquello que pasa [y se aleja] del origen”²⁴⁸, debe dar paso a un número infinito de modos de ser tan válidos como la presencia originaria en el querer-decir para hacer cumplir la promesa del máximo rendimiento histórico posible. Así, lo que al principio era tomado como el sentido *uno* de una objetividad ideal, en la desaparición del origen es, por el contrario, un modo *diseminado* del aparecer autoral: en esta diseminación, el sentido primitivo deviene un arsenal de sentidos propios posibles, atados a la fragmentación del Yo en la escritura:

No escucharemos, pues, la fuente misma para saber qué es o qué quiere decir; más bien los giros, alegorías, figuras, metáforas, como se quiera, en las que se le ha apartado, para perder o reencontrarla, aquello que regresará siempre a lo mismo.²⁴⁹

Como el sentido recibido en herencia en la operación deconstructiva no es jamás el sentido primitivo²⁵⁰, esta fuente diferida, esta *différance* es para Derrida —y para Valéry— el único lugar que garantiza la unidad significativa del texto, donde el Yo afirma el sentido genético que es para mí (para el Yo)²⁵¹ una forma de relación intencional con el mundo textual. Repetición fenomenológica: las cosas del texto *están*, pero *son* hasta que tienen un sentido para mí. El no-yo de toda escritura, lo que me es dado a leer en la ausencia del querer-decir originario, de la verdad genética del texto que ha desaparecido sin remedio para mantener viva la posibilidad intencional, es para y por el Yo cuando *es* sentido, pero sin ser el sentido propio, natural de la palabra originaria.

Si lo hubiera, el sentido propio de un texto sería la dirección referencial del Yo como nombre propio absoluto y único, del Yo trascendental (sin historia y sin nombre) que nadie nombra para sí, que jamás dice “yo”: de un autor absoluto, un yo puro como punto de arranque, la fuente, el Uno, el vacío o la ausencia en el origen (*point*).²⁵² La

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 333.

²⁴⁸ *Idem.* “La escritura de la verdad del alma, opuesta por el *Fedro* (278a) a mala escritura [...], el libro de la naturaleza y la escritura de Dios, particularmente en la Edad Media: todo aquello que funciona como *metáfora* en estos discursos confirma el privilegio del logos y funda el sentido ‘propio’ dado entonces a la escritura: signo significando un significante que significa, él mismo, una verdad externa, eternamente pensada y dicha en la proximidad de un logos presente” (J. Derrida, “Linguistique et grammatologie”, en *De la grammatologie*, p. 27).

²⁴⁹ J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 334.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 333. La crisis de la génesis es el olvido de ese sentido primitivo.

²⁵¹ Para mí y para el Yo.

²⁵² J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 334, 335. Pero la escritura es “el nombre de [al menos] estas dos ausencias”: la del que firma y la del referente. (J. Derrida, “Linguistique et grammatologie”, en *De la grammatologie*, p. 60).

fuerza valéryana del pensamiento egológico de la deconstrucción se revela, así, en el modesto redescubrimiento de la dialéctica egóica en la escritura: lo que es, lo que es para un yo, es siempre un no-yo que escribe y que se me presenta como sentido heredado, no como lo que soy yo pensando y escribiendo, sino lo pensado y (d)escrito por mí como lo otro de ese yo condensado en pensamiento y escritura²⁵³ Todo lo que es, incluso yo mismo, es de alguna forma un no-yo que es para un ego, el mío, en la escritura. Nada de lo que escribo lo escribo yo; todo lo que *es* en general en el mundo del texto se me aparece, se aparece a un yo otro: si me pienso en el pensamiento, pienso tan solo el simulacro de mí en la actividad textual, y cuando me pienso en la meditación, no puedo pensarme al mismo tiempo que pienso el contenido de esa meditación. El yo no puede presentarse en tanto que tal en la escritura; no puedo pensar mi yo sin volverlo un no-yo, sin oterizarlo (otrerizarme); no puedo escribir “yo” sin devenir un yo otro.²⁵⁴ La fuente del sentido, la presencia diferida donde tiene lugar la promesa de una firma *está* ahí pero no *fue* ni siquiera para sí mismo en el momento de la enunciación:²⁵⁵ “[...] el yo, excepción y condición de todo lo que aparece, no aparece. No estando jamás presente ella misma, la fuente apenas existe. No está ahí para nadie.”²⁵⁶

La fuente no puede ser más que un efecto, un resultado del proceso de autoaprehensión por el que el yo se vuelve una presencia espontánea en la escritura.²⁵⁷ El Yo textual *resulta* de un yo que escribe; el “yo” que escribe “yo” no precede jamás a

²⁵³ De nuevo: el yo que dice “yo pienso” no es el mismo yo que piensa. El yo pensado en el “yo pienso” no se piensa a sí mismo como cogito, y por eso su presencia textual no coincide con el objeto del pensamiento genético del ego. Si el yo pensado y el yo pensante coincidieran ontológicamente —como pretende la epifanía cartesiana—, no podría dejar de asumirse como un ensueño recursivo; ni yo ni Descartes tendríamos un valor ontológico diferente del que tiene el resto de nuestros contenidos mentales. La *différance* es el abismo que se abre, precisamente, entre el yo autorial, el yo de la firma, el yo como punto de partida y ausencia filosófica (*point de philosophie*: la escritura), y el yo que dice “yo quise decir *esto*” con una mancha de tinta.

²⁵⁴ “La apariencia misma es esencial a la esencia; no existiría la verdad si ella no pareciera y apareciera, si no fuera para Uno, tanto para sí misma como para el espíritu en general. Por eso, no puede ser objeto de reproche la apariencia en general, sino solamente la forma especial de apariencia en la que el arte da realidad a lo verdadero en sí mismo” (Hegel, *Estética*, p. 10).

²⁵⁵ “Sigue [la fuente] siendo, pues, la metáfora deportada del yo. Pero el yo del que sería metáfora —siendo intrínsecamente, propiamente, impropio, no-propio, impuro en tanto que puro— no es nada fuera de sus metáforas, nada lejos de lo que lo transporta fuera de sí mismo y lo arroja al instante de su nacimiento, como el brote irrumpido, la efracción a veces discreta pero siempre violenta de la fuente manante, fuera de sí mismo. En tanto que tal, esta fuente, en la pureza de su agua, siempre se disemina lejos de sí y no tiene relación consigo misma en tanto que fuente” (J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, pp. 336, 337).

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 334.

²⁵⁷ “Para que la fuente devenga a su vez imagen, a la vez para que se comprometa en una trópica o en una fantástica, y para que se aparezca y se reciba, para que se vea como mirada de origen, debe dividirse” (*Ibid.*, p. 339).

la escritura: “el yo puro, fuente de toda presencia, se reduce así a un vacío/punto (*point*) abstracto [...] Esta fuente no tiene, pues, ningún sentido propio”²⁵⁸, ningún nombre propio, más que el nombre derivado de esta operación creativa donde el yo se (re)crea como un no-yo en una *différance* calculada²⁵⁹: Jackie le da paso a Jacques en la escritura; la escritura escribe a Jacques.

El yo puro, el sentido puro que marcaría, si lo hubiera, el punto de arranque (*point*) de la victoria hermenéutica y su ocultamiento genético, se revela ahora como la negación de la indiscernibilidad del yo consigo mismo: como la negación de sí mismo en tanto que otro.

El principio de ficción

Decir “yo” en filosofía parece un gesto contra natura porque la sofisticación ontológica de los estilos literarios lleva a los filósofos a caminar al filo de una *poesis egóica*. La filosofía no pretende, como la literatura, fundarse en el sisma esencial del yo que, en el texto, separa el ego autoral del ego literario —de los egos literarios diseminados en sus firmas inéditas. La filosofía pretende que su escritura sea inmune a la escisión originaria entre el yo que escribe y el yo que *se* escribe. Al decir “yo” como una confesión literaria, y no desde el recurso de un pronombre gramatical ni apuntando a la identidad trascendental de una subjetividad despersonalizada (ese yo que ansía la escritura filosófica), el escritor se está creando en la obra como un *no-yo* que agota su existencia en la textualidad que le da aliento, pero que, no obstante, tiene cierto estatus de operación ontológica en la medida en que interpreta una tragedia íntima, de una desdicha, o de una pasión. Decir yo desde la deconstrucción es entregarse a esta existencia vicaria para garantizarle al texto su poder de decirlo todo.

La teoría narrativa de Umberto Eco sobre los mundos posibles resulta especialmente útil para entender el mecanismo textual que opera en el texto deconstruccionista y que separa a Jackie de su firma: el principio de ficción.²⁶⁰ Para Eco,

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 335.

²⁵⁹ *Ídem.*

²⁶⁰ El siguiente análisis abreva del debate sobre la identidad personal iniciado en los años ochenta con la publicación de *Razones y personas* de Derek Parfit y la respuesta de Ricoeur en *Sí mismo como otro*, por el que se enfrentaron las posturas “objetivas” del Yo contra las posturas “narrativas”. Aquí parto de la vena “narrativa” —en la que, por ejemplo, se hallan *Las fuentes del Yo* de Charles Taylor y el “El Yo como centro de gravedad narrativa” de Daniel Dennett — para comprender mejor la manera en la que Derrida se las ingenió para hacer una filosofía egóica para la deconstrucción, forzando con su escritura una *mitosis* de los egos textuales que participan en la construcción de una cierta narratividad filosófica. Lo que trataré de demostrar es que la deconstrucción exige la construcción ficticia de un Yo textual paralelo —es decir, no reductivo— que sirve como sucedáneo del Yo autoral donde se halla la fuente del querer-decir, para asegurar la desposesión del texto y una cierta apertura de sentido. Con

existe una forma sencilla de reconciliar los usos que le da la lógica modal a la noción de “mundo posible” con las necesidades exegéticas de la hermenéutica:²⁶¹ si el modelo analítico de los mundos posibles tiene como objeto de estudio mundos contrafácticos modelados como *espacios modales vacíos*—es decir, no poblados—, donde los cálculos de una teoría de modelos solo pueden referirse a conjuntos formados por las relaciones de *composibilidad* y reciprocidad semántica²⁶², una teoría de los mundos posible influida por teorías narrativas los considera más bien mundos “amueblados”—es decir, poblados por habitantes dotados de una serie de propiedades específicas.²⁶³ El análisis acerca de las posibilidades discursivas de la fragmentación del yo en la escritura deconstructiva desde el punto de vista de los mundos literarios posibles, en especial del de Umberto Eco, puede resultar fructífero para la comprensión de los modelos estilísticos propios de esta filosofía, en la medida en que nos permitirá comprender las posibilidades disruptivas de los senderos semióticos de cada uno de sus universos proposicionales particulares.²⁶⁴ Tal estudio es el propósito de esta sección de mi tesis.

Un “mundo posible narrativo” es para Eco:

un estado de cosas expresado por un conjunto de proposiciones en el que, para cada proposición, p v p. Como tal, un mundo consiste en un conjunto de *individuos* dotados de *propiedades*. Como algunas de esas propiedades o predicados son *acciones*, un mundo posible también puede interpretarse como un *desarrollo de acontecimientos*. Como ese desarrollo de acontecimientos no es efectivo, sino precisamente posible, el mismo debe depender de las *actitudes proposicionales* de alguien que lo afirma, lo cree, lo sueña, lo desea, lo prevé, etc.²⁶⁵

esto no pretendo decir que la obra escrita de Derrida debe inscribirse en lo que la historia occidental ha llamado la “ficción literaria”, y tampoco trato de defender la narratividad egoica frente a las críticas de G. Strawson —Véase: “Contra la narratividad”. Sin embargo, sí pretendo demostrar que desde una corriente teoría literaria particular de esa vena narrativa —la de Umberto Eco y Lubomír Doležel—, los argumentos narrativos siguen teniendo validez en la medida en que facilitan sustancialmente los análisis sobre la naturaleza de la ficción y los límites entre los mundos ficticios y la realidad, y en que ciertas escrituras contemporáneas se han abocado, precisamente, en borrar dichos límites (la hiperstición es un gran ejemplo).

²⁶¹ U. Eco, *Los límites de la interpretación*, p. 266. Esta operación parte de una posibilidad omnipresente de la teoría semántica de los mundos posibles: la de poder analizar entidades ficcionales. (Por ejemplo, véase el análisis sobre los unicornios que Raul Kripke realizó en la “Primera conferencia” de *El nombrar y la necesidad*, pp. 28 y ss).

²⁶² U. Eco, *Los límites de la interpretación*, p. 265, 66.

²⁶³ “Construir un mundo significa atribuir determinadas propiedades a determinado individuo” (U. Eco, *Lector Fabula*, p. 191).

²⁶⁴ U. Eco, *Los límites de la interpretación*, p. 268.

²⁶⁵ U. Eco, *Lector in fabula*, p. 181.

Es decir, un mundo posible, para la teoría narrativa ecodiana, es el postulado de unas condiciones factuales acontecidas sobre un conjunto de individuos cuyas actitudes proposicionales conforman un universo enciclopédico que no puede ser alterado sin volverse inconsistente consigo mismo.²⁶⁶ Un mundo posible para el análisis semiótico establece una serie de leyes que regulan lo que es y ha sido posible y verdadero en su interior, e informan sobre el conjunto de sus habitantes y de sus propios modos de tener-lugar en su horizonte narrativo a través de una historia concreta. Por eso, la noción hermenéutica del heterocosmos funciona sobre la base de las comparaciones esenciales entre dos estados de cosas bien diferenciados entre sí: entre dos mundos posibles discernibles o entre un mundo posible y la realidad.²⁶⁷

Para Eco, un mundo posible es una entidad conceptual construida a partir de modificaciones realizadas sobre ciertas propiedades de un modelo prototípico (principalmente, el modelo del mundo real, pero también sobre la base de *otro* mundo ficticio).²⁶⁸ Para él, existen dos clases de *possibilia*: las que ocurren a partir de variaciones inofensivas de propiedades individuales, y las que crean individuos *supernumerarios* por ser variaciones esenciales. Un mundo posible se realiza sobre la base mobiliaria de un prototipo real, y un individuo contenido en el mobiliario posible es supernumerario de otro si difiere de esta en sus *propiedades esenciales* en un contexto heterocósmico.²⁶⁹ Umberto Eco explica que la necesidad de una propiedad, en los términos de una teoría

²⁶⁶ En este punto la teoría narrativa de los mundos posibles vuelve a coincidir con la semántica de los mundos posibles: “Miren ustedes, lo único que puede ser necesario o contingente es un *enunciado* o una *situación objetiva*” (S. Kripke, “Primera conferencia”, en *El nombrar y la necesidad*, p. 43).

²⁶⁷ U. Eco, *Lector in fabula*, p. 177,

²⁶⁸ “Ningún mundo posible podría ser totalmente autónomo respecto del mundo real, porque no podría caracterizar un estado de cosas *máximo* y *consistente* a través de la estipulación *ex nihilo* de todo su ‘mobiliario’ de individuos y propiedades. Por eso, un mundo posible se superpone en gran medida al mundo ‘real’ de la enciclopedia del lector” (*Ibid.*, p. 185). No obstante, es posible, como lo ha demostrado la escritura del *fandom*, que esta relación tenga un influjo ficcional de segundo orden: un mundo posible puede ser modelado a partir del influjo factual de un mundo posible previo, más desarrollado.

Antes de continuar mi análisis, es necesario rescatar una observación crucial que realizó Umberto Eco en torno a la incompletitud discursiva del mundo real: “El Universo Semántico Global [el mundo de lo real] nunca puede describirse exhaustivamente porque constituye un sistema de interrelaciones en continua evolución, sistema inherentemente contradictorio. Puesto que incluso el SSG es una pura hipótesis regulativa, entonces no estamos en condiciones de describir el mundo ‘real’ como máximo ni como completo” (*Ídem*) El mundo real no es una enciclopedia completa, pero su paradigma epistemológico funda la posibilidad de todo mundo posible aún en su incompletitud; el mundo real es la única enciclopedia que no depende de un mundo fáctico previo para su desarrollo histórico.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 201.

hermenéutica de los mundos posibles, es el resultado del *topic* narrativo²⁷⁰: una propiedad textual es esencial en la medida en que su negación o su reforma implique una perturbación irreversible en el sistema narrativo.²⁷¹ Esta es la diferencia fundamental entre las teorías narrativa y semántica de los mundos posibles: a la exegesis hermenéutica le interesan las apariciones concretas de una trama narrativa en la medida en que determinan el estado de cosas de un mundo textual; a la semántica, por el contrario, le interesan sobre todo las relaciones de posibilidad del mundo real y las estructuras proposicionales que dan lugar a condiciones contrafácticas de existencia.

Si la necesidad de una propiedad en cualquier mundo se basa en la imbricación de sus modos de aparecer, una característica necesaria en narratología será por tanto aquella sobre cuyo paradigma se base la estructura discursiva de un libro-enciclopedia. Al igual que el sistema de la ciencia del mundo real, el sistema de las proposiciones verdaderas que engloba un mundo textual posible nace de la construcción explícita de esa enciclopedia que reúne todas las proposiciones conocidas que fundan su aparato modal. La necesidad de un atributo es dictada por este texto enciclopédico: por esta razón, ella es una cuestión de compatibilidad narrativa, más que un problema de adecuaciones y similitudes poéticas con nuestro campo inmediato de estímulos.²⁷²

El juego de las determinaciones que entrelazan las propiedades esenciales de un individuo con su mundo nos permite medir el grado de cooperación intertextual entre un mundo posible y su mundo de referencia. Si postulamos la existencia de un individuo X_0 *real* como prototipo de un individuo X_1 que habita un plano W_1 de acontecimientos contrafácticos posible²⁷³, el segundo individuo evidentemente será discernible de su contraparte referencial si en este traslado sufre variaciones esenciales que modifican la sustancia enciclopédica de su mundo. Por ejemplo, en el mundo nombrado en *La séptima función del lenguaje* de Laurent Binet, el *personaje* Derrida (D_1) tiene la propiedad de haber escrito una ponencia titulada “A sec solo” que el prototipo de carne y hueso (D_0) no escribió en nuestra realidad empírica (W_0), y la presentó en un coloquio organizado por la Universidad de Cornell en el otoño de 1980

²⁷⁰ Es decir, tiene que ver con la forma en que ciertas características de un individuo son fundamentales para el desarrollo del estado de cosas de su mundo narrativo textual. El hecho ficticio de que Caperucita Roja sea rubia no determina el desarrollo de eventos de su cuento, como en cambio sí lo hace la propiedad de ser un infante, dado que la ingenuidad inherente a la niñez es la razón por la que Caperucita tiene dificultades para distinguir al lobo de su abuela. En el cuento de *Caperucita Roja*, la propiedad de ser rubia que se le atribuye a la protagonista es accidental; la de ser una niña, esencial.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 199.

²⁷² Esto sería la noción espuria de “mundos posibles”: mundos parecidos a “especies de planetas lejanos, como nuestros propios alrededores, pero como si de algún modo existieran en una dimensión diferente” (S. Kripke, “Prefacio” a *El nombrar y la necesidad*, p. 21).

²⁷³ “La realidad no es una construcción cultural (aunque, sin duda, nuestro modo de describir la realidad sí lo es)”. (U. Eco, *Lector in fabula*, p. 186).

en la que Michel Foucault (F₁), Julia Kristeva (K₁) y John Searle (S₁) también participaron, pero de la cual no se tiene registro en nuestro mundo W₀, donde, no obstante, también han existido la Universidad de Cornell, Foucault (F₀), Kristeva (K₀) y Searle (S₀) y aconteció el otoño de 1980. Como la razón por la que Mitterrand (M₁) llegó al poder en 1981, según la continuidad discursiva del mundo W₁ en *La séptima función del lenguaje*, no tiene nada que ver con la producción filosófica del individuo D₁²⁷⁴, tal vez estaríamos en condiciones de asegurar que este se trataría de una *mera variante potencial*²⁷⁵ de su prototipo real, si la única propiedad que no comparte con él ha nacido, de hecho, de un ejercicio mental en la que nos preguntamos qué hubiera pasado si D₀ hubiera escrito “A Sec Solo” en nuestro mundo. Sin embargo, como D₁ además tiene la propiedad de haber muerto en 1980 despedazado por una jauría unas horas más tarde después de haber leído dicha ponencia²⁷⁶, concluimos que D₀ y D₁ son supernumerarios recíprocos en la medida en que la muerte temprana de D₁ impidió que el inspector Bayard frenara las consecuencias políticas de “la violencia estúpida de las cosas” en la enciclopedia del W₁, acontecimiento que en W₀ fue el mero efecto la estupidez irracional del azar, de las cosas que suceden a pesar de nuestro empeño por seguir planeando un futuro que probablemente nunca nos ha pertenecido de verdad, y no tuvo (al parecer) ninguna relación con la elección de Mitterrand (M₀).²⁷⁷

La mayor parte del tiempo sucede que los individuos supernumerarios se identifican más en sus propiedades *estructuralmente necesarias* o *relaciones E-necesarias* con otros individuos que en sus propiedades esenciales.²⁷⁸ En un mundo contrafactual, las propiedades esenciales casi nunca logran construir un horizonte de identificación pleno del individuo que las posee dado que, alejadas de toda posibilidad de reconocimiento empírico, estas identidades ideales solo pueden ser nombradas en la relación de codependencia que establecen con el mundo que habitan y con el resto de sus cohabitantes. En un mundo narrativo, X₁ no puede ser identificado sin la referencia a su relación con Y₁, y a su vez Y₁ no puede identificarse sin la relación

²⁷⁴ “El topic textual ha establecido [también] qué propiedades han de tomarse en consideración: todas las demás, aunque no se las niega, quedan anestesiadas por el autor y son susceptibles de ser anestesiadas por el lector.” (*Ibid.*, p. 202).

²⁷⁵ “Cuando un prototipo de un mundo [de referencia] tiene una y solo una variante potencial en un mundo W₂, la variación potencial coincide con lo que se denomina *identidad a través de los mundos*” (*Ibid.*, p. 201). El topic de *La séptima función del lenguaje* anestesia el problema del destino de estos tres personajes; la del paradigma científico de este mundo, el de la posibilidad de la órbita espacial de una tetera de porcelana.

²⁷⁶ Este es un extracto de la conferencia ficticia de Derrida en *La séptima función del lenguaje*: “En realidad, ¿en qué sentido Reagan pretende ser Reagan, presidente de los Estados Unidos? ¿Lo sabrá alguien alguna vez con todo rigor? ¿Él, acaso?” (L. Binet, *La séptima función del lenguaje*, p. 312)

²⁷⁷ El individuo D₀ es considerado, así, un habitante de un mundo de referencia cero, en el cual se expresa la descripción *cultural* de la realidad como una construcción enciclopédica.

²⁷⁸ Cf. U. Eco, *Lector in fabula*, pp. 220 y ss.

recíproca con X_i, porque los individuos contrafactuales están dotados, por la naturaleza misma de su génesis y de su tener lugar en una sucesión temporal ficticia, de ciertos desarrollos disyuntivos específicos:

Una pieza de ajedrez carece de significado propio, solo tiene valencias sintácticas (puede moverse de determinada manera en el tablero). Esa pieza, al comienzo del juego, tiene todos los significados posibles y ninguno (puede entrar en cualquier relación con cualquier otra pieza). Pero, en un estado S_i de la partida, la pieza es una unidad de juego que significa todos los movimientos que puede hacer en esa situación dada; o sea que es un individuo dotado de determinadas propiedades y estas propiedades son las propiedades de hacer ciertos movimientos inmediatos (y no otros) que anticipan una diversidad de movimientos futuros. En este sentido, la pieza es tanto una entidad expresiva que transmite ciertos contenidos de juego [...] como algo estructuralmente similar a un personaje de una fábula en el momento en que se plantea una disyunción de posibilidad.²⁷⁹

Como ya mencioné, un mundo posible no es un estado alternativo de cosas, sino una sucesión de estados contrafácticos. En el plano general del texto deconstructivo, un individuo supernumerario es un Yo que tiene la propiedad de firmar como “Jacques” y que se aleja, por la acción sorda de este gesto, de ese otro Yo al que sus padres llamaron Élie y que vivió las consecuencias psicológicas y políticas de la represión antisemita de Pétain.²⁸⁰ Un “Yo” otro que dice “Yo” para hablar de sí desde un afuera

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 231. “Si suponemos que ese individuo es la reina blanca, podemos decir que posee algunas propiedades *esenciales* (a saber, la de poder moverse en todas direcciones, la de no poder hacer el movimiento del caballo, la de no poder saltar por encima de otras piezas en su marcha en línea recta); pero en la situación S_i tiene también propiedades E-necesarias, que derivan de que en ese estado del juego está en relación con otras piezas. Por consiguiente, será una reina ligada E-necesariamente con la posición, por ejemplo, del alfil negro, que le permite hacer ciertos movimientos, salvo aquellos que la colocarían en peligro respecto de ese alfil. Lo inverso vale simétricamente para el caso del alfil.” ¿A partir de que elemento identitario es posible diferenciar al Quijote de Cervantes del de Avellaneda, si entre este y el de Cervantes no existen diferencias esenciales de discernibilidad? ¿Por la relación que Don Quijote guarda con el impostor? ¿Por el peligro en que se encuentra el Quijote apócrifo cuando el verdadero Quijote encuentra su libro en la imprenta de Barcelona?

²⁸⁰ “Eso que continuamos llamando, provisoriamente y por comodidad, una metáfora, pertenece en todo caso a un sistema. Si el *logos* tiene un padre, si no es *logos* a menos de que lo asista su padre, entonces es siempre un ente (on), e incluso un género de ente, y más precisamente un ente vivo. El *logos* es un *zoon*. Este animal nace, crece, pertenece a la *physis*. La lingüística, la lógica, la dialéctica comparten un camino.” (J. Derrida, “La pharmacie de Platón”, en *La dissémination*, p. 97). “Logos que cree ser padre para sí mismo...” (J. Derrida, “Linguistique et grammatologie”, en *De la grammatologie*, p. 58).

ideal²⁸¹: para darle *objetividad* a un *eidos* que habla sus secretos más audaces desde una lengua ajustada al territorio de su difusa intimidad. El yo que firmó a regañadientes el cierre de “Firma, acontecimiento, contexto” para hacer y deshacer el envío de una comunicación a la Asociación de Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa²⁸², dice cosas que Jackie no hubiera dicho en su nombre.

La escritura le da voz a un yo vicario construido en los márgenes de la filosofía y la literatura.²⁸³ La firma Derrida no es una autofetichización literaria, sino una excusa escritural: en los “Envíos”, por ejemplo, esta firma y este riesgo de desposesión son el sacrificio a priori de su intimidad en nombre del pensamiento, de una posibilidad hermenéutica en la que se jugaba algo más que su integridad filosófica, por tratarse de las confesiones machistas y misóginas de una figura pública de renombre. Desde el momento en que se hicieron públicas con su firma las confesiones de un infiel enamorado, Derrida apostó por la creación de un D_i supernumerario que confesaba el crimen más grande de su vida, y del que resultó la concepción de un niño al que jamás reconoció. Pero en su calidad de ego supernumerario, el narrador de los “Envíos” no puede ocultar el influjo de su fuente, aun cuando esta ha sido erradicada por completo en el texto por efecto de la firma. En los “Envíos”, tal efecto es una alquimia cruel de un macho autoral que oculta en su sarcófago los motivos factuales (verdaderos en este mundo) de su infidelidad: qué tan pletórica, desvergonzada y feroz es la parte de intimidad, de confidencia y de exhibición que se despliega en los “Envíos” ha quedado velado para siempre, como la fuente misma, por efecto de la firma “Jacques Derrida”.²⁸⁴

En su fondo, el problema derridiano acerca de la escritura participa de una complicación del fenómeno de la ficción en primera persona que está en la base de la modernidad: al aceptar dirigir su destino, el hombre moderno que escribe no busca la realización teleológica, sino la autodeterminación, y por ello podemos pensar que escribe “yo” para recrearse en el trazo y decirlo todo contra todo, incluso de sí mismo y de la propia autoficción.

²⁸¹ “Tanto el autor de estos *Apuntes* como los *Apuntes* mismos son, por supuesto, ficticios. Ello no quita que, atendiendo, a las circunstancias en que se ha formado nuestra sociedad, puedan y aun deban existir en ella personas como el autor de estos *Apuntes*” (F. Dostoievski, *Apuntes del subsuelo*, p.17). Compárese con la introducción a los “Envíos” de *La tarjeta postal*.

²⁸² J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p. 393.

²⁸³ “Descartes ha podido afirmarse, plantear su dominio, hasta que ‘tributó su persona’, exponiéndose en el teatro, metiéndose en escena y en acto, ‘osando el Yo’” (J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 351).

²⁸⁴ Véase: nota 52 del IV capítulo de esta tesis.

Si el entusiasmo genetista de la fenomenología allana el rumbo de la consideración filosófica sobre la ficción, es por la forma en que la conciencia se vuelve un objeto literario. La conciencia *habla* porque en ella aguarda un logos, y el fin del movimiento reflexivo es traducir su susurro en lenguaje natural para exhibirla en su pureza prenatal. Por eso la fenomenología opera en el reino del silencio: solo allí puede el fenomenólogo prestar oído al balbuceo originario de la conciencia. Poesía, *poesis* para hacer hablar la inteligencia de la lengua; crear una lengua para el susurro de la conciencia, pero sin dejarse arrebatar por el terror del lenguaje natural y el peligro de la sensibilidad farsante, hasta el punto de echar mano de un lenguaje simbólico totalmente ajeno al habla y al ser humano.²⁸⁵

El ego autoral en la escritura derridiana no coincide exactamente con el ego tético que, en el caso de los “Envíos”, he estado tentado a llamar el ego narrativo. En su prosa, la voz autoral es supernumeraria respecto de la voz narrativa por efecto de la firma. Firma Jacques Derrida.²⁸⁶ El sutil desplazamiento de la escritura derridiana hacia la apertura hermenéutica tiene que ver con ese elemento textual que termina de cerrar el círculo de las arquitecturas intencionales del texto deconstructivo: con el gesto que, referido al modo de dar a entender una dirección de significado en la escritura, se identifica con el *estilo*. Estilo Joyce, estilo Valéry, estilo Nietzsche: aquí me atreveré a llamarla una *necroescritura*.²⁸⁷

²⁸⁵ Véase: Emilio Uranga, “Leyendo a Husserl”, en *La fenomenología en México*, pp. 507-519).

²⁸⁶ “Un nombre de autor no es simplemente un elemento en un discurso [...]; ejerce un cierto papel con relación al discurso: asegura una función clasificatoria; tal nombre permite reagrupar un cierto número de textos, delimitarlos, excluir algunos, oponerlos a otros. Además, efectúa una puesta en relación de los textos entre ellos: Hermes Trimegisto no existía, tampoco Hipócrates –en el sentido en que podría decirse que Balzac existe–, pero el que varios textos hayan sido colocados bajo un mismo nombre indica que se establecía entre ellos una relación de homogeneidad o de filiación, o de autenticación de unos a través de los otros, o de explicación recíproca, o de utilización concomitante. En una palabra, el nombre de autor funciona para caracterizar un cierto modo de ser del discurso: para un discurso, el hecho de tener un nombre de autor, el hecho de poder decir “esto fue escrito por tal”, “tal es el autor de esto”, indica que dicho discurso no es una palabra cotidiana, indiferente, una palabra que se va, que flota y pasa, una palabra inmediatamente consumible, sino que se trata de una palabra que debe recibirse de cierto modo y que debe recibir, en una cultura dada, un estatuto determinado” (M. Foucault, *¿Qué es un autor?*, p. 20).

²⁸⁷ Cristina Rivera Garza nos recordó que desde el siglo XX los diversos aparatos de la cultura oficial se han abocado, al menos en lo que a la literatura se refiere, a mercantilizar la producción poética por medio de la instrumentalización del lenguaje para neutralizar sus efectos políticos, de modo que las primeras escrituras de resistencia modernistas y vanguardistas se vieron obligadas a trazar diversas estrategias para escapar a este imperativo antipoético del capitalismo cultural –algunas de ellas fueron, por ejemplo, “la denuncia indirecta, el rechazo de la transparencia del lenguaje o de la idea de esta como mero vehículo de significado, una cierta sintaxis distorsionada, la constante crítica a la referencialidad, el socavamiento de la posición del yo lírico, la derrota continua de las expectativas del lector” (C. Rivera Garza, *Los muertos indóciles*, p.18). Sin embargo, como siempre sucede en la historia de la resistencia a la máquina de guerra capitalista, la mayoría de aquellas estrategias de

El gesto como límite semiótico

Para la deconstrucción, la aprehensión del texto, como la del mundo de la vida, no se trata del producto de una experiencia *empírico-hermenéutica* en bruto, sino de un proceso constante de *significación y resignificación histórica* de la idea en la que ningún vocablo “es más que la envoltura de la verdadera denominación y de la palabra auténtica, que es una operación interior”²⁸⁸ del agente comunicativo, y donde la palabra textual, por sí misma, “no tiene eficacia [comunicativa] propia”²⁸⁹ —es decir, que no tiene

resistencia literaria pronto fueron absorbidas por las estructuras de poder a las que antes antagonizaron, y se reconfiguraron hasta volverse formas poéticas contestatarias —por ejemplo, la estrategia del socavamiento del yo lírico ya ha sido desechada por diversas escrituras jóvenes que consideran que la supresión de la sensibilidad lírica es un instrumento falocéntrico de poder, puesto que, al rechazar lo *cursi* y los *sensiblero* como categorías artísticas y morales válidas, está abogando por una visión masculina del arte y la vida, en la que la dureza de carácter y la valentía (*andreaia*) son estimados como los valores cumbre del ser humano (el *Andros*). Ante esta reconfiguración político-poética, a decir de Rivera Garza, actualmente han tomado relevancia “ciertos procesos de escritura eminentemente dialógicos, es decir, aquellos por los que el imperio de la autoría, en tanto productor de sentido, se ha desplazado de manera radical de la unicidad del autor hacia la función del lector [del heredero], quien, en lugar de apropiarse del material del mundo que es el otro, se desapropia” (*Ibid.*, p. 19). A estas prácticas escriturales —como la de la deconstrucción, por ejemplo, o las de la hiperstición, la *fanfiction* o los *tweets*—, esta autora las llama *necroescrituras*, “por llevarse a cabo en condiciones de extrema mortandad y en soportes que van del papel a la pantalla digital” y a partir de una rigurosa poética de la *desapropiación* que busca “enfáticamente desposeerse del dominio de lo propio, configurando comunalidades de escritura que, al develar el trabajo colectivo de los muchos, atienden a lógicas del cuidado mutuo y a las prácticas del bien común que retan la naturalidad y la aparente inmanencia de los lenguajes del capitalismo globalizado” lejos de un cierto paternalismo capitalista-cultural que busca *dar voz y colocarse en los zapatos del otro* (*Ibid.*, pp. 19,20). Durante las jornadas de *A corazón abierto*, Cathérine Paoletti prefirió usar la palabra “desposesión” para referirse a esa desapropiación que busca el necrolector en el juego de la escritura comunitaria; Derrida la adoptó porque se ajusta perfectamente a su concepción del peligro innato que entraña el principio de ficción desde el que escribe la deconstrucción: el peligro “de la no firma” (J. Derrida, *¡Palabra!*, p. 24).

Una de las ventajas de caracterizar a la deconstrucción como una *necroescritura* es que nos permite recordar que la forma derridiana de habitación y escritura de la historia de la filosofía es, sobre todo, una búsqueda de justicia: “...no solo existe una relación estrecha entre el lenguaje escrito y la muerte, sino que además se trata de una relación reconocida —e incluso buscada activamente— por escritores de la más variada índole. [Pero] lo que para muchos es una metáfora a la vez iluminadora y terrorífica, se ha convertido para otros, sin embargo, en realidad cotidiana. México es un país en el que han muerto, dependiendo de las fuentes, entre 60 y 80 mil ciudadanos [la redacción de este libro data de 2013] en circunstancias de violencia extrema durante los años de un sexenio al que pocos dudan en denominar como de la guerra calderonista [...] ¿Qué significa escribir hoy en ese contexto? ¿Qué tipo de retos enfrenta el ejercicio de la escritura en un medio donde la precariedad del trabajo y la muerte horrisona constituyen la materia de todos los días? ¿Cuáles son los diálogos estéticos y éticos a los que nos avienta el hecho de escribir, literalmente, rodeados de muertos?” (C. Rivera Garza, *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*, pp. 16, 17). La deconstrucción se escribe teniendo en cuenta estas cuestiones dolorosas de nuestra realidad más próxima.

²⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 193.

²⁸⁹ *Ídem.*

una *significación* pura—, aunque tiene una cierta *dirección intencional*.²⁹⁰ Esta dirección, sin ser un elemento a priori de interpretación, marca la pauta histórica y los límites intencionales de la tradición discursiva donde se construirá el sentido del discurso. Como se verá a continuación, el límite de la apertura joyceana al máximo rendimiento histórico del texto encuentra su freno exegético y estilístico en esta misma dirección intencional, la cual tiene su matriz en el *gesto* mismo de la escritura.

La deconstrucción ve una profunda relación analógica entre la aprehensión del mundo de la vida y la de la textualidad: las cosas del texto *están* al margen de mi lectura, pero *son* para mí hasta que les otorgo un significado a partir de un elemento común de interpretación. De ahí que para ella el círculo de las herencias textuales se cierre en un eslabón autónomo de la enunciación, a partir del cual el *corpus* puede proveer al *lector* de las intenciones expresivas que subyacen a la intención de significación del vocablo, de la misma forma en la que el mundo provee a la percepción de su materia fenoménica específica, otorgándole así un suelo epistemológico común.²⁹¹ Este círculo, como ya se anticipó, es el de la *gestualidad*.

El gesto es un elemento lingüístico básico para la determinación y clausura de toda vía intencional; es la herramienta hermenéutica que permite darle un cause seguro al texto a través de las variadas —y a veces contradictorias— significaciones disponibles de la palabra en bruto, puesto que es el elemento que permite adoptar un fondo de interpretación concreto.²⁹² El *cuerpo gesticula*: en la oralidad, el cuerpo cumple una función mímica; en el texto, cerca el espacio donde acontece la experiencia hermenéutica enfrentada a la intención expresiva del estilo. En el habla, un cuerpo vivo es lo que gesticula para señalar la dirección fundamental del sentido; en la escritura, es más bien un *corpus* lacrado en torno a una firma el que lleva a cabo esta tarea.²⁹³ Como el cuerpo, el *corpus textual* es el punto de contacto entre la ilocución y la perlocución. La experiencia de sí como cuerpo en la escritura precede, pues, a la experiencia deconstructiva: deconstruir, escribir la deconstrucción es, ante todo, saberse un cuerpo

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 203. De nuevo, el recurso a la pizarra mágica se vuelve útil para comprender el mecanismo de reconfiguración discursiva específica de la escritura en el que se resuelve la tensión entre la percepción (el despliegue del porvenir del texto) y el archivo (la presencia espectral del origen): para Freud, “la desaparición o borradura de lo escrito [en la pizarra mágica] es tan solo una ilusión. Si levantamos la lámina de celuloide y el papel encerado podemos ver cómo todo trazo ha quedado grabado en la capa de cera. Pero esta capa tiene un perímetro y una materia delimitada, así que cada trazo que se inscriba en la pizarra irá llenando el área y escribiendo encima de lo ya dibujado. Además, lo ya inscrito hará que las nuevas marcas tomen ciertos caminos, esto es, *condiciona el nuevo trazo*.” (R. Martínez Ruíz, “Escritura y psique”, en *Escritura y psique*, p. 29. Las cursivas son mías).

²⁹¹ “Un ‘corpus’, en suma, cuya identidad de sí se verá incluso menos amenazada que la de un cuerpo propio”. (J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 331)

²⁹² Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 203-207

²⁹³ Véase: Capítulo II de esta tesis.

entre cuerpos, reconocerse como *corpus* textual que con su gesto fija un rumbo a su tradición interpretativa y que dialoga con otro corpus. El cuerpo que gesticula es el agente efectivo de significación discursiva.

En la escritura, como en el habla, el furor del sentido no viaja en la palabra, sino más bien en el contrafuerte gestual que se halla a medio camino entre el signo y sus significaciones. Si la comunicación no puede ya seguir siendo “confundida con una operación tradicional de conocimiento”²⁹⁴, se debe precisamente a que todo gesto está sometido a una sensibilidad exegética específica, independiente de las vivencias intencionales concretas de sus agentes, pero modelada a partir de los recursos históricos y culturales que sirven como marco interpretativo del patrimonio textual.

Así, en la práctica gestual deconstructiva (su búsqueda del gesto fundamental de una tradición de sentido y la operación estilística por la que ella misma se da una cierta dirección interpretativa), se optimiza la reconfiguración genética del origen que caracteriza la opción joyceana: como agente de una experiencia comunicativa fallida, el *corpus* textual deconstructivo (y deconstruido) va a la vanguardia de la reducción exegética para proponer una dirección intencional que guiará sus propios darse-a-leer. Si un texto *aún tiene algo que decir*²⁹⁵, incluso cuando ya no comunica las intenciones de su autor, es porque su corpus ha retenido “la singularidad absoluta de un *acontecimiento de firma* y de una *forma de firma*: la reproductibilidad [repetición operativa, iterabilidad] pura de un acontecimiento puro”²⁹⁶ que no puede tergiversarse sin poner en riesgo la integridad discursiva del texto. La operación genética de la deconstrucción, más que a la reactivación de la verdad originaria del texto, debe dirigirse a la reaprehensión y revitalización de su gesto inaugural.

Otro *corpus*: la deconstrucción no propone una relatividad semiótica

Todo gesto deconstructivo es cada vez único, como su firma.²⁹⁷ La deconstrucción es un acontecimiento que tiene lugar en el espacio de la indeterminación egoica: en la escritura.²⁹⁸ Por ello, podemos admitir que el proyecto derridiano es ante todo uno escritural (y uno eminentemente literario).

²⁹⁴ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 202. Es decir, que no puede ser inequívoca, unidireccional ni vertical.

²⁹⁵ Como el Fedro en “La farmacia de Platón”, por ejemplo.

²⁹⁶ J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p. 391. El subrayado es mío. “Para funcionar, es decir, para ser legible, una firma debe tener una forma repetible, iterable, imitable; debe poder desprenderse de la intención presente y singular de su producción. Es su mismidad la que, alterando su identidad y su singularidad, divide el sello” (p. 392).

²⁹⁷ J. Derrida, “Lettre a un ami japonais”, en *Psyché*, p. 391.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 391.

La palabra “deconstrucción” no es ella misma un gesto deconstructivo que puede ser remplazado por la cadena de sustituciones nominativas que forman parte de su núcleo operativo —himen, *supplement*, *différance*, rastro, etc.; de la misma forma, la sustitución gramatical de su presencia eidética no es ella misma la acción deconstructora. Deconstruir en japonés²⁹⁹ o en español es inventar una forma nueva de escribir la deconstrucción, cada vez única en su heterogeneidad fenoménica.³⁰⁰ ¿Cómo traducir un poema, y cómo deconstruir sin la firma Derrida, si toda escritura —el poema, el ensayo, la novela— sucede en la imposibilidad de la “fuente”³⁰¹, es decir, en la necesidad de la repetición de al menos una de sus formas de aparecer, en el darse-a-leer que no mira la intención inicial del autor, pero que procede de la *différance* voluntaria del yo que acepta anestesiarse su presencia y su voluntad comunicativa?

No es la fuente ni el origen simple lo que garantiza la integridad operativa del texto —ya se sabe: no hay comunicación como transporte de sentidos verdaderos; la deconstrucción no es solo una hermenéutica, en vista de que está diseñada para *operar literariamente*, es decir, para alcanzar el máximo rendimiento hermenéutico posible: la diseminación calculada de la escritura deconstructiva crea en el texto cada vez una nueva firma. “En el fondo, no soy yo quien firma; desde el momento en que algo se lanza al mercado literario, ya no viene de mí, no se dirige a ti, la huella se me escapa...”³⁰² y un nuevo sentido emerge, y así cada una de sus instancias textuales exige una hermenéutica particular que reescribe esa iniciativa de sentido.

De ahí que Umberto Eco haya invertido algunos esfuerzos en analizar las relaciones filosóficas que existen entre la deconstrucción y la “semiosis ilimitada” de Peirce, más allá de la evidente influencia temática. Para Eco, la semiosis de corte hermético ocurre sobre un crecimiento del sentido de un signo que se asemeja al

²⁹⁹ “Cada concepto [...] pertenece a una cadena sistemática y constituye él mismo un sistema de predicados. No hay concepto metafísico en sí; hay un trabajo —metafísico o no— sobre sistemas conceptuales. [...] La escritura, como concepto clásico, comporta predicados que han sido subordinados, excluidos o puestos en reserva por fuerzas o según necesidades a analizar. Son esto predicados (ya he recordado algunos), cuya fuerza de generalidad, de generalización y de generatividad se encuentra liberada, injertada en un ‘nuevo concepto’ de escritura que corresponde también a lo que siempre ha resistido a la vieja organización de fuerzas dominante que organizaba la jerarquía —digamos, deprisa, logocéntrica—. Dejar a este nuevo concepto el viejo nombre de escritura, es mantener la estructura de injerto, el paso y la adherencia indispensable para una *intervención* efectiva en el campo histórico constituido.” (J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p.393).

³⁰⁰ J. Derrida, “Lettre a un ami japonais”, en *Psyché*, pp. 391, 392.

³⁰¹ “Separarse de la fuente, predice en fin ‘Alabanzas del agua’, es dejarse multiplicar o dividir por la diferencia del otro; dejar de ser (un) *Yo* [...] Carnada de la fuente [...]: volverse presente a sí, volver a sí, reencontrar, con la pureza del agua, el milagro siempre eficiente de este punto de surgimiento, de este instante del brotar, esta fuente o este pozo apellidado la Verdad, que habla siempre para decir *Yo*” (J. Derrida, “Qual, Quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la philosophie*, p. 329).

³⁰² J. Derrida, *¡Palabra!*, p. 24.

movimiento de la metástasis —él lo llama “crecimiento connotativo de tipo canceroso”³⁰³—, en el que el núcleo semiótico queda soterrado bajo el crecimiento anormal del sentido. Una expresión E_1 , escribe Eco, con un contenido C_1 se relaciona con una expresión E_2 y un contenido C_2 de manera análoga a como estas se relacionan a su vez con E_3 y C_3 : en una relación de codependencia semántica. Desde el punto de vista de la diseminación textual, aunque $E_3, E_2, E_1, \dots, E_n$ siempre van a mantener una relación tisular, C_3 nunca va a depender de C_1 porque con C_2 establece un nudo irreversible y exclusivo de posibilidades de sentido: C_2 se significa exclusivamente con C_3 en la medida en la que el C_2 conserve rastros de su relación tisular con C_3 . Eco explica esta relación de diseminación como una serie de propiedades intencionales heredadas por contacto: si pensamos que el signo S_1 , del cual depende E_1 , posee las propiedades (a, b, c); el S_2 posee (b, c, d); S_3 tiene (c, d, e), y así sucesivamente, E_1 ya no tendrá ninguna propiedad en común con E_2 , de modo que en el C_1 será imposible hallar el rastro de la intención de C_1 , aunque E_1, E_2, E_3 y E_n nunca van a trascender el sistema de codependencia semiótica.³⁰⁴

El caso semiótico de la deconstrucción es más bien el del ocultamiento paulatino total de la fuente, o lo que es lo mismo, la semiosis limitada, para la cual la relación tisular del sentido ocurre como herencias que suspende el sentido original según la forma: $C_3 = n(S_1) + n(S_2)$; $C_4 = n(S_1) + n(S_2) + n(S_3)$; $C_5 = n(S_1) + n(S_2) + n(S_3) + n(S_4)$, etc.—, conviene más bien a una descripción deconstructiva del signo. Eco descubrió que la diseminación abre la posibilidad de una semiosis limitada, pero abierta, y que esta a su vez le otorga a la deconstrucción su poder crítico. Al negar la posibilidad de la reactivación genética —ya hemos explicado que esta opinión es la que separa a la deconstrucción de la hermenéutica clásica—, la deconstrucción niega también la posibilidad de establecer todo tipo de contacto con el sentido literal del texto, pero al mismo tiempo reafirma que cierto *fantasma* del sentido original seguirá operando sobre el texto a pesar de la *différance* o de la *distancia* que la tradición de discurso va abriendo progresivamente entre E_4 y E_1 , luego entre E_5 y el par E_1 y E_2 , después entre E_6 y E_1, E_2 y E_3 , etc.³⁰⁵

De esta manera se ve que la deconstrucción no propone la posibilidad sin restricciones de establecer relaciones arbitrarias entre los signos. La lectura que hace Eco de la propuesta derridiana está aderezada por una noción radicalmente original de la teoría semiótica deconstructiva: esta semiosis que Derrida heredó de Peirce es, como se demuestra en la introducción a *El origen de la geometría*, la garantía de la textualidad para poder decir *algo* a pesar de la *différance*. Lo que demostró Eco con su comparación es, finalmente, que la deconstrucción no ansía la apertura radical del signo

³⁰³ U. Eco, *Los límites de la interpretación*, p. 447.

³⁰⁴ *Ibid.*, pp. 449 y ss.

³⁰⁵ Lo espectral es la agencia sin presencia.

y la anarquía semiótica; por el contrario, trata de desafiar la tendencia a la adecuación que todo texto establece con ese significado definitivo que la hermenéutica creía poder encontrar en la presencia concreta de la génesis (la intención comunicativa del autor, las influencias inconscientes del ambiente histórico en la que el autor concibió su texto, etc.), para demostrar el poder del tejido lingüístico y “su capacidad para decir más de lo que pretende decir literalmente”.³⁰⁶

La deconstrucción se inscribe en esa historia de las hermenéuticas postheideggeriana —la hermenéutica analógica de M. Beuchot, v.g.— para las que la tarea hermenéutica fundacional es la crítica, en sentido kantiano, de la semiosis: el estudio de los límites de la interpretación. Sí: la deconstrucción ansía quitarle al texto esa armadura de exclusividad hermenéutica para abrirlo a nuevas lecturas; encontrar el punto de quiebre en el que Platón es menos platónico que Sócrates y Rousseau es antirousseauiano más incisivo. Y por esa consciencia de las posibilidades semióticas de la escritura, la deconstrucción también es una reflexión atenta a la forma en la que se escribe la práctica deconstructiva. La escritura derridiana evita por todos los medios establecer las condiciones de aparición de una significación definitiva, pero su edificación no construye la posibilidad de una interconexión libre de signos e ideas. La estrategia del estilo Derrida se escribe desde el cálculo de la máxima diseminación; el estilo Derrida afirma en cada trazo su propia *deconstructibilidad* para evitar todo tratamiento deconstructivo futuro: para no autorizar interpretaciones monstruosas que deformen el sentido *sugerido* del texto.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 449. Otro de los aciertos de Eco al identificar la óptica radical desde la que el pensamiento derridiano avistó sus herencias hermenéuticas fue la siguiente afirmación: “En *De la gramatología*, [Derrida] recuerda a sus lectores que, sin todos los instrumentos de la crítica tradicional, la producción crítica correría el riesgo de desarrollarse en cualquier dirección, sintiéndose autorizada a decir cualquier cosa. Pero añade también que, si todo eso constituye un indispensable *guard-rail*; sin embargo, ha tenido siempre solo una función de protección, nunca de apertura de una nueva lectura.” No habrá comprendido nada el que se sienta autorizado a agregar cualquier cosa al tejido orgánico del texto, como tampoco lo habrá hecho el que no le aporte nada en absoluto; “la misma esterilidad de lo ‘no-serio’ y de lo ‘serio’” (J. Derrida, “La pharmacie de Platón”, en *La dissémination*, p. 80).

IV. Parir centauros (Estásimo)

Escribo. Escribo que escribo. Mentalmente me veo escribir que escribo y también puedo verme ver que escribo. Me recuerdo escribiendo ya y también viéndome que escribía. Y me veo recordando que me veo escribir y me recuerdo viéndome recordar que escribía y escribo viéndome escribir que recuerdo haberme visto escribir que me veía escribir que recordaba haberme visto escribir que escribía y que escribía que escribo que escribía. También puedo imaginarme escribiendo que ya había escrito que me imaginaría escribiendo que había escrito que me imaginaba escribiendo que me veo escribir que escribo.

SALVADOR ELIZONDO
“El Grafógrafo”

Frank O'Connor y James Joyce se encontraron una sola vez, cuando aquel visitó a este en su departamento de la Rue Grenelle, en París, un buen día a finales de los años veinte. En una entrevista grabada décadas después, O'Connor relató que la conversación de aquel encuentro giró casi por completo alrededor de Cork, su ciudad natal—una población irlandesa que forma parte de la provincia de Munster, al sudoeste de la isla—, pues de allí también provenían los ancestros de su anfitrión. Entre otras cosas, O'Connor le habló aquella vez sobre la decepción que sintieron la mayoría de los miembros de una familia conocida por ambos, también oriunda de Cork, cuando

se enteraron de que el “amable y gentil” James Joyce era el autor de la “inmoral” *Ulises*, y le aseguró que para esas alturas ya no había un solo muchacho bien educado en Irlanda que no hubiera caído fascinado por la novela.

Ese episodio sería menos que una anécdota pasajera en las biografías de ambos escritores si O'Connor no hubiera tenido su célebre revelación al atardecer, cuando estaba por marcharse y James, Nora y Giorgio comenzaron frente a él una repentina, animada e impudorosa discusión en italiano, la lengua doméstica de los Joyce. Mientras esperaba en el corredor principal a que James pudiera atenderlo para despedirse, y sin entender nada de lo que sucedía a su alrededor, O'Connor se distrajo con las decenas de pinturas que adornaban aquel espacioso departamento. Una de ellas captó especialmente su atención: se trataba de un pequeño paisaje que representaba el río Lee, cuyo *riocorrido* de suaves meandros bisecta la ciudad de Cork hasta la embocadura del lago Mahon, y que estaba enmarcado con un material insólito. O'Connor se entretuvo algunos minutos tratando de descifrar de qué estaba hecho aquel marco, pero cuando la discreta intriga devino una obsesión implacable, colocó su mano sobre el cuadro y, con buenas maneras, interrumpió el barullo familiar para averiguarlo. James le respondió de inmediato: “Es *cork*”, y él repuso: “Sí, ya sé que es Cork, pero quiero saber de qué está hecho el marco”. “Es *cork*”, contestó James una vez más, enfatizando la última palabra.³⁰⁷ Luego agregó: “Me costó mucho trabajo que los fabricantes franceses lo construyeran; me dijeron que nunca habían hecho un marco con ese material.”³⁰⁸

³⁰⁷ En español, “*cork*” significa “corcho”.

³⁰⁸ Orlaith O'Neill, “Author felt Joyce had a 'persecution mania'”, en *Independent* [en línea].

Comentario

En el fondo de las obras derridianas se halla el relato de una trama ficcional completa: la del desenvolvimiento de la conciencia desbordada hacia un mundo de infinitas conexiones simbólicas, diseminadas en un tejido semiótico que oculta su hebra para asegurarse un aliento histórico imperecedero. La narración de la prosa derridiana es el deambular del remanente psíquico del sueño de la filosofía convertido en una pesadilla infinita, narrada con un estilo adecuado a la característica fundamental de su objeto. La deconstrucción es la epopeya de la noche de la conciencia; como el corcho a la ciudad de Cork, los largos periodos discursivos, la sobrecarga semántica y el recurso de la etimología para una masificación del sentido componen su estilo de escritura y su manera de posarse sobre la historia de la filosofía. La escritura deconstructiva es, finalmente, la de la indeterminación marginal “consciente de sí misma, [es] una apertura consciente de sí, una falta de cierre filosófico consciente de sí misma.”³⁰⁹

Sin acogerse a la identidad de la herencia, lo que ambiciona el gesto deconstructivo lo encuentra, de una vez por todas, en las ruinas de su propia tradición. La deconstrucción no requiere de la inteligencia de los arquetipos fácticos que sirvieron de punto de arranque al discurso, pues le basta con asegurar la integridad de sus herencias en la tradición que lo recubre para seguir operando a través del cierre de la verdad. Así, la pregunta deconstructiva por el origen se lleva a cabo desde una dinámica *postal*: “A partir del documento recibido y ya legible se me ofrece la posibilidad de interrogar de nuevo, *y de vuelta*, acerca de la intención originaria y final de lo que me ha enviado una tradición.”³¹⁰ El punto de arranque de la filosofía derridiana es, como ya demostré en el primer capítulo de este trabajo, la última certeza husserliana: al dejarse cuestionar por la pregunta retrospectiva, la tradición abre la “posibilidad a una telecomunicación en general”³¹¹ que asegurará la consistencia histórica del texto y que delimitará una compleja experiencia fenomenológica de lectura, independiente e infiel, pero leal, de su origen.

La frontera de la fenomenología donde comienza la deconstrucción es el problema de la intersubjetividad, del otro heredero, del otro desconocido que ayuda a configurar y robustecer a la idea más allá de su génesis y que no se deja reducir a un aparecer inofensivo y prescindible para la epojé. La deconstrucción comienza allí donde hubo una contestación *de-vuelta* a una carta histórica sin destinatario. La

³⁰⁹ R. Rorty, “Deconstrucción y circunvención” en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, p. 135.

³¹⁰ J. Derrida, “Introduction” a *L’origine de la géométrie*, pp. 35, 36.

³¹¹ *Ídem*.

transferencia de una verdad intencional a través de una tradición discursiva sigue un modelo epistolar: lo que se recibe es una *provocación* que busca una vuelta de correo.

Estoy solo, solo, solo a morir. Lloro dulcemente y tú me oyes. Ganas de condenarme a muerte, todo es mi culpa, tú sabes por qué y no tienes nada que ver. ¿Qué hacemos cuando decimos ‘estoy solo’? Como no es verdadero ni falso, se trata en principio, aunque es verdad para todas las frases, de producir un efecto sobre alguien, de decirle ‘ven’.³¹²

Para la deconstrucción, el texto no es el fin: es un punto de partida. De todas las razones que me han llevado a considerar las cartas que introducen *La tarjeta postal* como una de las obras derridianas en los que se expresa con más autenticidad y eficacia los fines y las vías de la deconstrucción, la que me interesa destacar es la de que, en ellas, Derrida llevó a cabo esa *poesis* textual de sí mismo en el lenguaje que describí en el capítulo anterior: ese desdoblamiento egótico cuyo resultado fue la creación de un vicario firmante del otro argelino que murió en París el 9 de octubre de 2004, a los 74 años, y que se inventó, como Platón, un *nom de plum* para firmar (y diferir) un *corpus* para decirlo todo.

En lo que sigue, resaltaré los pasajes de los “Envíos” donde Derrida pone a prueba diversas convicciones deconstructivas a través del recurso de la ficción y de una suerte de escritura *literaria*, o si se prefiere, de una escritura contraria a la escritura filosófica clásica. Mi mayor interés no va a ser brindar una guía de lectura para esa obra, sino amasar un capital paradigmático que ejemplifique y, al mismo tiempo, que ponga en tensión todas las hipótesis que defendí en los primeros tres capítulos de esta tesis, en la medida en la que todo es posible en la posibilidad de autocontradecirse. Dado que los “Envíos” no es una de las obras derridianas menos complejas, es imposible llevar a cabo, en las condiciones de esta tesis, un estudio exhaustivo, crítico y bien detallado de todos los matices autobiográficos, simbólicos, intertextuales, literarios y sobre todo éticos que lo componen, puesto que un esfuerzo tal daría origen a una investigación completamente nueva. En todo caso, lo que sigue es la huella de esa primera lectura que precederá a una investigación más atenta y profunda que planeo llevar a cabo en la siguiente etapa de mi carrera: ahora solo se tratará de fijarme un *marco* para la lectura y la escritura por venir.

³¹²J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, pp. 91, 92.

Parir centauros. El gesto deconstructivo en los “Envíos”.

Realmente no tengo en absoluto ambición literaria, no necesito vincularme a una pauta dominante, porque no ambiciono ninguna posición distinguida y famosa. Por el contrario, quiero, cuando llegue el momento, expresarme de la manera más seria y sincera posible. Ahora, dentro de mí, ciencia, arte y filosofía crecen juntos de tal forma que alguna vez, ciertamente, pariré centauros.

FRIEDRICH NIETZSCHE,
en una carta dirigida a Erwin Rohde

Hay una carta que Sócrates remitió a Freud a través de un complejo tejido histórico. Una carta que Sócrates le escribió a Platón, que Platón le escribió a Aristóteles, que Aristóteles le escribió a ³¹³ Freud y que Freud quemó cuando acabó de leerla. Esta carta contiene las instrucciones para merecer su envío y preparar su legado. Es una carta abierta como una tarjeta postal, pero es ilegible porque está lacrada por su misma intimidad, por una lengua de fuego que la protege ofreciendo falsos señuelos.³¹⁴ El *voyeur* ha podido interceptarla por

³¹³ “Envíos” está compuesto de los fragmentos de una cadena postal real que Derrida le escribió a una remitente “desconocida” entre 1977 y 1979, (“El metraje de Oxford”; véase: *Ibid.*, p. 226). En ellos, la huella de lo que fue suprimido, “independientemente de su extensión original”, toma la forma invariable de 52 espacios en blanco, de tal manera que allí donde aparece esta censura antes pudo haber solo una apóstrofe “que remplazaba una letra elidida”, un signo de puntuación, una letra, una palabra, un nombre propio o bien una frase completa (o muchas). En cuanto a la numerología especial de ese silencio, Derrida se confiesa (falsamente) amnésico: “Se trata de una cifra que he querido mantener simbólica y secreta —en resumen, un criptograma erudito, comprendan, muy ingenuo, que me ha costado largos cálculos. Si declaro, y es la verdad, lo juro, que he olvidado completamente la regla y los elementos de tal cálculo, como si los hubiera arrojado al fuego, conozco de antemano todas las reacciones que ello no dejará de suscitar entre unos y otros. Podría escribir una larga disertación al respecto (por, contra, con y sin el psicoanálisis), pero este no es el lugar. Digamos que de este programa se forma indirectamente una pregunta a lo largo de la obra *[La tarjeta postal]*”. (*Ibid.*, pp. 10,11). Sea cual sea el fondo simbólico de los 52 espacios, en los “Envíos” a menudo terminan por adquirir una función más bien conjuntiva, como cesuras discursivas que anuncian la génesis de una nueva asociación poética de dos direcciones intencionales unidas al azar y opuestas, pero equitativas y horizontales.

³¹⁴ “La mejor defensa es, no escribir, sino aprender de memoria, pues es imposible que lo escrito no acabe por divulgarse. Esta es la razón por la que yo no he escrito nunca acerca de estos temas, y no hay

morbo o artificio, pero no ha podido descifrarla, porque su forma es la de la ficción y el desvío. Esta carta, cuyo contenido no conoce nadie, ni siquiera el mismo remitente, es el esfuerzo vano por hablar desde la ausencia, detrás de las cortinas³¹⁵ o de la celosía que enmascara a un fantasma en el tragaluz del tiempo.³¹⁶

Mis cartas son demasiado eruditas (epístolas rellenas), pero es para hacerlas vanas, para cifrarlas un poco mejor. Y, aun así, de todas maneras, nunca recuerdo a quien le escribí eso un día. Las cartas siempre son tarjetas postales: ni legibles ni ilegibles, abiertas y radicalmente ininteligibles (salvo si uno se fía de los criterios ‘lingüísticos’, incluso gramaticales: concluir, por ejemplo, que, si digo ‘qué bueno que viniste’, ciertamente estoy escribiéndole a una mujer; eso sería tan arriesgado, en tu caso, como inferir el color de tu cabello).³¹⁷

El 3 de junio de 1977, en la tienda de recuerdos de la biblioteca Bodleiana de la Universidad de Oxford, Jacques Derrida la halló de nuevo en una postal que reproducía una curiosa lámina de un tratado de adivinación escrito en el siglo XIII. La fascinación que Jacques sintió por ella, y que lo llevó a comprar al instante todo un paquete para emprender desde su tópico una larga línea de repeticiones postales, fue motivado por la famosa inversión nominal de los personajes que aparecen en ella:

Me paré de repente, creyendo que alucinaba (¿acaso está loco, o qué sucede? ¿Se equivocó de nombres!), y que había tenido una revelación al mismo tiempo, una revelación apocalíptica: Sócrates escribiendo, escribiendo frente a Platón, siempre lo supe, había permanecido como el negativo de una fotografía lista para revelarse desde hace veinticinco siglos —en mí, por supuesto—. [...] Sócrates, el que escribe —sentado, encorvado, escriba o copista dócil, el secretario de Platón, vaya. Él está frente a Platón; no, Platón está *detrás* de él, más pequeño (¿por qué más pequeño?), pero de pie. Con

obra alguna de Platón ni la habrá. Las que ahora se dice que son tuyas son de Sócrates en la época de su bella juventud. Adiós, y hazme caso; de momento, tan pronto como hayas leído y releído esta carta, quémala” (Platón, “Carta II”, 314 c, d).

³¹⁵ *Derrière les rideaux* (J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 84).

³¹⁶ J. Derrida, *Espectros de Marx*, p. 22. La celosía es una especie de enrejado para ventana que permite mirar a través de ella sin ser mirado. Este artefacto le da título a una novela de Alain Robbe-Grillet, cuya trama gira en torno a la descripción minuciosa y patológica que un hombre hace de la sospechosa relación que su esposa mantiene con uno de sus vecinos (de ahí el nombre de la novela: es un juego de palabras entre este artefacto de espionaje y los celos). Durante todo el relato, este personaje vive entre las sombras, como mirando detrás de una celosía, sin apenas afectar el rumbo de la historia, describiendo las relaciones de su esposa y su vecino desde un no-lugar ignoto, difícil de ubicar en relación con aquellos dos, con su casa y hasta con su propio nombre. Pero su existencia es indudable en la trama, porque su paso va dejando huellas tras de sí: la más curiosa y sintomática es la de aquella escena en la que describe a detalle la mesa en la que cenarán su vecino, su esposa y él esa tarde, y se obsesiona con el número de juegos de cubiertos, vasos y platos que hay dispuestos sobre ella: tres. No hay otro invitado: su vecino, su esposa y el *arrivant voyeur* que esperan con un *plato* en la mesa. (*Ibid.*, p. 42)

³¹⁷ J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 85.

el dedo estirado parece indicar, dibujar, designar, mostrar el camino o dar una orden —o dictar autoritario, magistral, imperial—. Casi un villano, ¿no lo crees?, y voluntariamente.³¹⁸

Sí: la tarjeta postal de Oxford muestra a Sócrates escribiendo, a dos manos, sobre una pizarra mágica³¹⁹: con una raspa y con la otra escribe entre los surcos horadados en el tiempo.³²⁰ Sócrates monta a horcajadas un pupitre de cuyo centro se yergue, lúbrica, una trompa de elefante a modo de crin que está coronada por la paleta donde descansa la pizarra. A cada lado del cuello de la paleta, o de la crin, Sócrates deja caer sus piernas a la base del pupitre: a su derecha, y al nivel del suelo, junto al zócalo donde se sostiene su asiento hay una esfera parecida a un pomo vertical que le sirve de estribo, mientras que su pierna izquierda descansa, monopólica, en el reposapiés del pupitre. Detrás de él, a la grupa, plato (ese es el nombre, o el adjetivo que corona, en rojo, a tal hombrecillo) lo mira preocupado. Para llamar su atención, plato se ha subido a la basa de la silla, y con el dedo índice de su mano derecha toca la espalda de Sócrates, mientras que la mano izquierda —“dictatorial, autoritaria, imperial”—, parece tratar de frenar, o bien de dar marcha a la escritura socrática.

Tras Sócrates, plato colérico, plato pujante, “parece tener una erección”³²¹, cuya “ubris necia”, “interminable” y “desproporcionada” simula atravesar el respaldo de la silla, “antes de deslizarse dulcemente, aún caliente, bajo la pierna derecha de Sócrates en armonía o sinfonía de movimiento con este haz de falos, puntas, plumas, dedos, uñas, raspadores”³²² de la *obscena* tarjeta postal.³²³

Sócrates escribe por plato, en su nombre, por el nombre que se dio a sí mismo, las cosas que no se atreve a decir en su nombre. Plato, disminuido por un efecto autoral indescifrable, le hacía escribir a Sócrates “lo que quería, haciendo parecer que lo recibía de él.”³²⁴ Sócrates, el que escribe estampado en una tarjeta postal. Sócrates escribe para

³¹⁸ *Ibid.*, pp. 15, 16.

³¹⁹ “Hacen falta al menos dos manos para hacer funcionar el aparato, y un sistema de gestos, una coordinación de iniciativas independientes, una multiplicidad organizada de orígenes. Es sobre esta escena que se cierra la *Nota [sobre la pizarra mágica]*: ‘si se piensa que, mientras una mano escribe sobre la superficie de la pizarra mágica, la otra levanta periódicamente, de la tablilla de cera, la página de cobertura, tendremos una idea sensible de la manera en la que me gustaría representarme el funcionamiento de nuestro aparato psíquico de percepción. [...] Una máquina a dos manos, una multiplicidad de instancias o de orígenes, ¿no es la relación con lo otro y la temporalidad originarias de la escritura, su complicación ‘primaria’: espaciamiento, *différance* y borraduras originarias del origen simple, polémica desde el umbral de aquello que nos obstinamos en llamar la percepción?’” (J. Derrida, “Freud et la scène de l’écriture”, en *L’écriture et la différence*, p. 334).

³²⁰ J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 31.

³²¹ *Ibid.*, p. 24

³²² *Ídem.*

³²³ *Ibid.*, p. 23.

³²⁴ *Ibid.*, p. 18.

plato, por plato hace surcos en la tierra virgen del libro para que pueda plantar allí su semilla filosófica. *Sócrates ha tomado el lugar de plato; plato hace decir a Sócrates las cosas que nunca escribió*, y “la dirección, la di-erección de esta pareja, de estos viejos locos, de estos galopines a caballo, es la nuestra”³²⁵, la de toda herencia postal: la de nosotros en relación con Derrida, la de Derrida en relación con Freud, la de Freud en relación con Nietzsche, la de Nietzsche en relación con Platón y la de él con Sócrates.

Pero Sócrates no consideró ni por un instante que la tragedia pudiera ‘decir la verdad’; por no hablar del hecho de que para él este arte se dirigía ‘a quien no está provisto de mucha inteligencia’, es decir, a los que no son filósofos. Doble razón para permanecer alejado de ella. Como Platón, él la clasificó entre las artes aduladoras que solo representan lo agradable, mas no lo útil, y exigió por tanto que sus discípulos se abstuvieran de ella y se aislaran de esas incitaciones tan contrarias a la filosofía. Con tanto éxito que, siendo un joven poeta trágico, lo primero que se vio obligado a hacer Platón para poder convertirse en discípulo de Sócrates fue quemar sus poemas.³²⁶

Sócrates, el que escribe, es el heredero —o el destinatario— de un Platón herido (es que no hay herencia sin gravamen). Plato, el que no escribe más, el que se limita a señalar y reprender, es el heredero de Freud, de una sola y la misma carta: una carta ilegible que no estaba destinada a ninguno de los dos, a ellos que no eran la descendencia que el padre le había destinado a su memoria. En última instancia, la herencia, el envío privado de esa “*pan-carte*” que los destinatarios cargan en sus espaldas, con la que anuncian su pertenencia filial y que les dicta el texto sobre los hombros del tiempo, que los toca impudicamente detrás de una rigurosa celosía³²⁷, es el efecto “catastrófico de la herencia” por el que el heredero transforma su vínculo esencial con el legatario, de una manera tal que las circunstancias postales devienen una serie de *reenvíos* que trastocan el lugar del jinete y de su secuaz. En esta relación epistolar de dos amantes, del *erómeno* y el *erastés*, la catástrofe de la herencia es la modificación de la semilla y su transformación *infidel* en la huella de un desvío. La mudanza del roncal, la infidelidad del heredero, del que recibe (y escribe y prescribe) la semilla, del que espera lo que arribará en la noche del sentido, no es menos que la necesaria emancipación del hijo, la separación del hijo y el padre, el problema de la génesis que le da vida al texto y garantiza su actualidad:

³²⁵ *Ibid.*, p. 24.

³²⁶ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 94.

³²⁷ “El regalo amoroso se busca, se escoge y se compra en la más grande excitación —excitación tal que parece del orden del goce” (R. Barthes, *Fragments d’un discours amoureux*, p. 89).

Plato quiere emitir. Artificialmente, técnicamente, la semilla. Este demonio de Sócrates tiene la jeringa. Inseminar la tierra entera, enviar la carta fértil a *todo el mundo*. Una pancarta que tenemos en la espalda y hacia la que nunca podemos voltear. Por ejemplo, a este pobre Freud, Platón, vía Sócrates, vía todos los destinatarios que se hallan en el camino de occidente, los relevos, los portadores, los copistas, los archivistas, los guardianes, los profesores, los escritores, los carteros (*facteurs*), vaya, Platón le muestra su *pancarte* y Freud lo tiene en su espalda, y no puede quitársela. Resultado, resultado, porque no es tan simple y yo-lo-muestro-en-mi-libro [los “Envíos”], Platón es, pues, el heredero de Freud, quien le ha pagado con la misma moneda por lo que le hizo a Sócrates. Esto es lo que llamo una catástrofe.³²⁸

Sócrates heredó el quebranto de Freud, que al leer la historia de su vida reescribió, tal vez sin querer, la carta que de él había recibido antes de todo diálogo, con lo que prescribió la postal platónica. “Sócrates viene antes que Platón, hay entre ellos —y en general—, un orden de generación, una irreversible secuencia hereditaria.”³²⁹ En Platón se anuncia ya la forma embrionaria de la especulación freudiana, pero la escritura freudiana es la que se encarga de hacer el anuncio. Lo que Sócrates heredó de Freud en la tarjeta postal infinita es la reescritura de su legado, de la escena de su escritura, bajo la forma de una infidelidad amorosa: es la completa transformación del legado y el usufructo transformador de la carta; es la transformación de esta herencia en un palimpsesto.³³⁰

Los herederos auténticos son los que han roto lo suficiente con el origen, el padre, el testador, el escritor o el filósofo como para ir, por su propio movimiento, a firmar o refrendar su herencia. Refrendar es firmar otra cosa, la misma cosa y otra cosa y otra cosa para hacer que avenga otra cosa.³³¹

Variaciones en torno a los “Envíos”

Una sola lengua, *un labio*³³², para nombrar el amor y reaprehenderlo en su misterio sublime. Llamar (al) amor en la escritura, en el instante en el que la pluma ya no lo toca tras las cortinas, de la celosía, de los celos; llamar amor a la distancia. Llamar amor

³²⁸ J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, pp. 33, 34.

³²⁹ *Ibid.*, p. 26.

³³⁰ “El hecho es que cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro. En esta correlación nada importa la identidad o la pluralidad de los hombres. El primer Kafka de *Betrachtung* es menos precursor del Kafka de los mitos sombríos y de las instituciones atroces que Browning o lord Dunsany.” (Jorge Luis Borges, “Kafka y sus precursores”, en *Otras inquisiciones*, p. 282).

³³¹ J. Derrida, *¡Palabra!*, p. 47.

³³² J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 15.

cuando solo queda la escritura, y ya no son nuestras manos las que lo toman para llevarlo al fondo de esta lengua secreta, lengua única para hablar de él y dolernos por esta tragedia de la separación obligada, que es la mera razón de esta carta.

y cuando te llamo amor mío, mi amor, ¿te hablo a ti o al amor mío? Tú, mi amor, ¿acaso eres tú a quien así nombro, a quien me dirijo? No sé si la pregunta está bien formulada, y me da miedo. Pero sé que la respuesta, si llega un día, será de ti. De ti solamente, mi amor; tú solamente la habrás sabido.³³³

Cuando te llamo así, amor mío, no sé si estoy llamando (o, tal vez, nombrando) al Amor: a la Idea. A veces tengo la sospecha de que, al llamarte mi amor, en esta faena postal donde lo arriesgo todo, no hago sino alejarme de mi propio centro, de la última lealtad que me queda para no perderme en la historia de este amor. De vez en cuando, creo que llamarte amor es confesar que en el fondo no lo eres, que no te amo tanto como lo hacen parecer las repercusiones simbólicas (y eróticas) de ese nombre, porque al llamarte así “no existes”: no existes porque no te nombro, desapareces tras un nombre que no es el tuyo, que no te nombra a ti sino a tu memoria. A la memoria de este amor secreto. Supongo que te llamo mi amor porque no lo eres, porque no debes serlo, porque al llamarte así no existes más, “y mi literatura se vuelve posible.”³³⁴

De nuevo esta tarjeta (S y P, es la proposición que nos fue hecha, y si tú la recibes, ven a la cita). Desde el inicio de este viaje tengo la impresión —eso toma un aire muy ‘compulsivo’, como dicen (compulsión es una palabra muy bella que no podemos escuchar más, no sentimos en ella el parecido con el empujón [tú eres el empujón] y todavía menos compulsión de repetición—tengo la impresión de que todo se parece, en mí primero, en una tarjeta postal, a la tarjeta postal— que estoy si(gui)endo. Solo hay eso, esta reproducción de reproducción por la que muero y que me prohíbe, que hace de ti, mi viva, una prohibición.³³⁵

Creo que te amo menos de lo que amo tu nombre, el que te he dado, y de lo que amo el mío, de la carga sentimental que consigno en cada firma, en esa escritura del nombre que me di para alejarme de mí, para defraudarnos.³³⁶ El *nom de plume* que me di para caber en esta tragedia editorial, en la escena de la escritura de libros filosóficos producidos en Francia; para sonar más sofisticado, para hacer sonar con más armonía esta firma con la que me deshago de estos libros y de estas ideas; ese nombre de cortina tras el que me escondo por miedo a ser descubierto siendo infiel a la firma que selló mi himeneo con la flor. Porque, en definitiva, “No podremos vivir, estar ahí,

³³³ *Ibid.*, p. 14.

³³⁴ *Ibid.*, p. 35.

³³⁵ *Ibid.*, p. 41.

³³⁶ B. Peeters, *Derrida*, p. 27.

si no protestamos contra el propio nombre, si no protestamos contra la identidad desde el propio nombre.”³³⁷

La escritura es el riesgo de la desposesión, “y la desposesión es también el riesgo de no firmar siquiera una declaración de amor.”³³⁸ Si en el fondo “no soy yo quien firma”, entonces no soy yo quien ama o no eres tú a quien amo. La carta de amor que recibes firmada por mí corre el riesgo de no ser una declaración de mi amor por ti, sino del amor de un yo que es otro por lo otro de ti que te aniquila en la posibilidad angustiante de que ya no seas tú a quien llamo cuando te llamo “amor”. Tal vez cuando digo “amor” no te nombro a ti, amor mío, sino a esa indecibilidad fundamental de mi llamándote amor, al Amor que me ha llamado a tu lado y que nos aleja para ser en el anhelo de la fuente; que te toca cuando no puedo tocarte y te llama con el nombre que yo te di para que solo fuera pronunciado por mis labios, en mi nombre, en el lugar de la impudicia y la náusea. Si te llamo, Amor, es para olvidar tu nombre y el mío y que nadie pueda vincularlos otra vez. Eres un secreto que preserva lo no secreto de ti y de mí.³³⁹

Una tragedia, mi amor, la destinación de este amor desventurado, los nombres que escribo para dirigirte esta carta de amor. Todo se vuelve, otra vez, tarjeta postal, abierta pero ilegible incluso para nosotros, amantes desengañados a quienes la distancia les ha tendido la trampa del hermetismo, del lacre.³⁴⁰ Legible como una carta-otra, legible como lo que no es, en el darse-a-leer como una confesión que se hace para convertirse en un señuelo y despistar al otro, al que no estaba en mi mente cuando te escribí, amor, a ti, y solo a ti, este envío privado, esta confesión imposible.

¿Acaso te escribo para acercarte o para alejarte, para encontrar la mejor distancia — pero ¿entonces con quién? — ? La pregunta se hace cuando estás al lado, incluso en la misma habitación, dándote apenas la espalda y te escribo de nuevo, cuando te dejo unas palabras bajo la almohada o en el buzón al salir, pues lo esencial no es que estés ausente o presente en el momento en el que te escribo, sino que yo no esté ahí cuando leas, es-decir, aun ahí, para impedirte respirar, respirar sin mí, de otra forma que no sea por mí.³⁴¹

³³⁷ J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 45.

³³⁸ J. Derrida, *¡Palabra!*, p. 24.

³³⁹ “[...]pero tú no serás jamás tu nombre, jamás lo has sido, incluso cuando, y sobre todo a él has respondido.” (J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 45).

³⁴⁰ “[...] una suerte de mensaje personal; un secreto entre nosotros, el secreto de la reproducción [...] Lo que me gusta de la tarjeta postal es que incluso bajo la envoltura está hecha para circular como una carta abierta, pero ilegible.” (*Ibid.*, p. 18).

³⁴¹ *Ibid.*, p. 85. “Quisiera dirigirme a ti, sin rodeos, directamente y sin correo, solo a ti, pero no puedo hacerlo y ese es el fondo de la desdicha” (Carte, p. 25).

Nuestro amor adúltero, Isolda, se instala en una tragedia bestial. La separación, la diferencia de geografías es el cierre de esta tragedia, de la farsa que compone esta lengua furtiva y estos encuentros fugaces, pero es al mismo tiempo la suerte de nuestros envíos, de la escritura de nuestros “te amo” que nos separa con la suficiente medida para no inaugurar el olvido. El diferimiento que construimos como amor postal, como un juego de señales furtivas, de alusiones y sugerencias encriptadas para recordar lo que no debimos haber hecho juntos, de infidelidades inconfesables (e irrevocables), nos vuelve posibles. Nos da vida. El núcleo de este amor es la cercana desunión, una separación progresiva de nuestro centro, de esa cuna o de esa fuente que nos ayuda a creer en la promesa del reencuentro, más doloroso que el origen.

Te convencí, con toda suerte de detalles, sobre esta misma ruta [...] de que vivíamos como Tristán e Isolda, o Tancredo y Clorinda, en una época en la que la tecnología telecomunicativa volvía aquello intempestivo, absolutamente imposible, anacrónico, obsoleto, nada convencional, prohibido, grotesco, ‘viejo juego’. Aparentemente. Porque lo contrario también es verdad: hubiéramos sido, sí, imposibles sin un cierto progreso de la telemaquinación, la aceleración de la velocidad de los ángeles.³⁴²

Te escribo, amor, para llamarnos amor desventurado, porque no te tengo y nuestros labios no pueden tocarse; porque lo propio de la escritura, de todo envío, de toda relación postal, es la *différance*, el distanciamiento necesario que nos aleja de la fuente misma de nuestro amor para separarnos del peligro del hastío y el hábito de nombrar a las cosas por su nombre.³⁴³ Los envíos de este amor difieren porque se escriben a la distancia, para lo distanciado (lo diferido: el amante que no se nombra y el heredero): se escriben para ti, que no estás, que no debes estar, para ti a quien aguardo.³⁴⁴

³⁴² *Ibid.*, p. 50.

³⁴³ “Solo los *logoi* en *bibliois*, palabras diferidas, reservadas, envueltas, enrolladas, haciéndose esperar en la especie y al abrigo de un objeto sólido, dándose a desear a lo largo de un camino, solo las letras ocultas pueden hacer marchar a Sócrates. Si pudiera estar puramente presente, develado, desnudo, ofrecido en persona dentro de su verdad, sin los rodeos de significante extranjero; si en el límite un *logos* no diferido fuera posible, no seduciría. No alejaría a Sócrates, como un *pharmakon*, fuera de su rumbo. Anticipemos. Ya la escritura, el *pharmakon*, la revelación.” (J. Derrida, “La pharmacie de Platón”, en *La dissémination*, p. 88)

³⁴⁴ J. Derrida, “La pharmacie de Platón”, en *La dissémination*, p. 14. “Escribimos para comunicar algo a los ausentes. La ausencia del emisor, del destinatario, en la marca que aquel abandona, que se separa de él y continúa produciendo efectos más allá de su presencia y de la actualidad presente de su querer-decir, incluso más allá de su propia vida, esta ausencia que pertenece a la estructura de toda escritura - y agregaré, de todo lenguaje en general-...” (J. Derrida, “Signature, événement, context”, en *Marges de la philosophie*, p. 372)

entiendes, en el interior de cada signo ya, de cada marca o de cada trazo, hay un alejamiento, el correo, lo que hace falta para que sea legible para el otro, otro diferente de ti y de mí, y todo está jodido de entrada, cartas sobre la mesa. La condición para que eso llegue es que termine y que incluso comience por no llegar. He ahí como se lee y se escribe la tarjeta de adestinación. La abyecta literatura está en camino, te acecha, agazapada en la lengua, y desde que abres la lengua te despoja de todo [...] La condición para que yo no renuncie a nada y que mi amor retorne a mí, y que lo escuche, es que estés ahí, justo ahí bien viva frente a mí. Fuera de alcance. Y que me reenvíes.³⁴⁵

La fuerza de este amor es la distancia, la imposibilidad del encuentro: es el nombre, la familia, la línea filial, el tiempo, Dios: Capuleto, Montesco, Píramo, Tisbe, Olsen, Kierkegaard, Arendt, Heidegger, Agacinski, Derrida, Isolda, Tristán. El amor en esta relación diferida, en esa relación por correspondencia, es posible por la imposibilidad de consumarse en un paroxismo seminal:

alejarme *para/por* escribirte. Si ahora te mando la misma tarjeta, es porque me gustaría tanto morir, encerrarme por fin en un solo sitio que sea un sitio, y rodeado, una sola palabra, un solo nombre.³⁴⁶

En la filiación imposible. De lo que los amantes no han dejado de hablar en 1978.³⁴⁷ El producto de la inseminación. Un niño, la decisión, el mensaje imposible, la oscura comunicación de un acontecimiento que no puede tener lugar sin acabar con toda la historia. La imposibilidad de su alumbramiento posibilita su concepción. Un hijo significaría el fin de la distancia que posibilita nuestro amor adúltero. La separación de la fuente, la imposibilidad gradual del reencuentro con la génesis, *la caída* del maridaje, la *différance*; la “ausencia de la filiación” es la condición única de la supervivencia de aquello que las tarjetas postales no dejan de avivar (y de diferir): el cierre de toda raíz o de todo *enraizamiento*, amor, es la condición de nuestra infidelidad. Nuestro amor y su escritura (la escritura) confluyen en esta desdicha: no pueden sobrevivirse si no difieren, cada uno por su lado, del fruto de nuestro gran contacto, del más íntimo y difícil. O si no se le abandona. O se le aborta.³⁴⁸

³⁴⁵ J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 35.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 34.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 30 y ss.

³⁴⁸ En 1978, después de una larga y dolorosa reflexión, Sylviane Agacinski decidió abortar al primer hijo que concibió con Jacques (Benoit, *Derrida*, p. 430). “No pude contestar el teléfono hace rato, y me duele. La ‘decisión’ que me has pedido una vez más es imposible, lo sabes. Te toca a ti, te la reenvío. Hagas lo que hagas, lo aprobaré. Y lo haré desde el día en que quedó claro que jamás entre nosotros ningún contrato, ninguna deuda, ninguna custodia sellada, ni siquiera una memoria nos ataría — o un hijo.” (J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 31). Seis años más tarde, Sylviane volvió a quedar embarazada de él, y esa vez la decisión imposible cambió completamente, aunque de nuevo le tocó solo a ella: el 18 de junio de 1984, nació Daniel Agacinski (su nombre de pila lo escogió el mismo

Entre nosotros, siempre he creído (tú no, lo sé) que la ausencia de filiación sería la oportunidad. La apuesta por la genealogía infinita, es decir, nula: la condición para amarse al fin. Ocurre de otra forma, el niño queda, vivo o muerto, el más bello y la más viva de las fantasías (*phantasmes*), impagable como el saber absoluto.³⁴⁹

Si te escribiera con las palabras de los otros, ellos podrían mirar dentro de esta cabina, dentro de la verdad, y el amor acabaría de golpe, con el timbrado de una llamada cortada de improviso y el auricular estrellado con fuerza sobre el interruptor. Esta lengua escapista, esta pirolengua, nos da tiempo porque mantiene al viejo *voyeur* lejos de la cabina, donde no puede mirar el fondo de este crimen. Esta lengua con la que te hablo, que me impide hablarte, hablarte directamente y sin rodeos, se quema al pronunciarse y al leerse. Pero debes dejarla morir, aunque me arriesgue a que me comprendas menos que ellos, porque esa es la única manera que tengo para salvar mi amor: debes dejarla que se consuma, como las fotografías impúdicas y las confesiones insalvables; que arda hasta la última palabra de mi (nuestra) infidelidad.³⁵⁰

Que arda en la escritura de fuego cuando el *voyeur* pose su mirada sobre ella. Que no sobreviva a esta lengua que se inventa y se disuelve al hablarse y al escribirse, que se construye acepciones instantáneas y secretas. Escritura cifrada para ti, para que mi existencia vicaria obedezca a tu lectura. Escritura pública que se esconde detrás de una ficción y de sus propias palabras. Porque como tú eres a quien cedo mi voz, eres tú también quien me da historia. Tú, leyendo(me), reescribiendo(me) y prescribiendo la lectura de mi ser en el texto me reconstruyes como sentido. Eres tú, todavía, quien

Jacques), y su llegada marcó el fin de aquella relación secreta que nadie (ni siquiera Marguerite) ignoraba. Aunque Jacques reconoció su paternidad en 1986, Sylviane crió a Daniel completamente sola. Jacques vio a su hijo dos veces en su vida: una a los pocos meses de su nacimiento, y la otra por casualidad algunos años más tarde en un aeropuerto francés, cuando la hermana de Sylviane viajó con su esposo y con su pequeño sobrino en el mismo vuelo que él. Derrida sentencia de nuevo: “Uno no se envía un hijo” (*Ibid.*, p. 149, 150).

³⁴⁹ *Ibid.*, pp. 44, 45. “Un niño es lo que no deberíamos enviarnos [...] los niños que nacieron muertos y que nos enviamos para no volver a escuchar que se hable de ellos.” (J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, pp. 30, 31). Un niño, fruto de nuestra semilla, es una vida emancipada de nuestro cuerpo. Un hijo, como un texto, no se puede firmar sin arrojarlo fuera de esa firma y del nombre, y sin privarlo para siempre de nuestra asistencia paternal. “Sin su padre, [el texto] no es más, precisamente, que escritura” (J. Derrida, “La pharmacie de Platón”, en *La dissémination*, p. 95). Y el niño no es menos que él mismo: “Ya en la adolescencia tenía la sensación de que el apellido Derrida no era realmente mío, que ya estaba ocupado [...] Por supuesto que no tenía la ingenuidad de creer que me alcanzaba con firmar Pierre Alféri para que no se supiera quién era. Pero al menos eso me dejaba un pequeño margen de libertad. No lo consulté con Jacques y, al principio, se tomó bastante mal la decisión” (Entrevista con Pierre Alféri, uno de los hijos de Marguerite y Jacques Derrida, reproducida en B. Peeters, *Derrida*, p. 490). Alféri era el apellido de la madre de Marguerite; parece que Pierre tomó esa decisión a propósito para remarcar aún más el conflicto patriarcal del que, como autor, intentó purgarse.

³⁵⁰ J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 62.

escribe la historia, y “eres tú quien dicta mientras yo me aplico a estirar la lengua, letra tras letras y carta tras carta, sin regresarme jamás”.³⁵¹ ¿O es que no es cierto que toda relación escritural es una relación ígnea?³⁵²

Quema esta carta cuando acabes de leerla. Es decir: deja que se consuma en su propio ardor, para que “la afirmación [renazca] a cada momento sin memoria.”³⁵³ Quémala completamente, con una tea o por abandono, en la lengua de fuego que le da historia y la única vida posible a este amor diferido: quémalo todo para “volver imposible la anamnesis” de este amor que no debió ser.³⁵⁴

Quémalo todo, déjalo quemarse porque me arriesgué cuando escribí tu nombre. Lanza al fuego estos rodeos y este juego literario, en cuya oscuridad espero que ellos no puedan mirarme, para que al final solo queden las cenizas de Élie, el *voyeur*, el ideal de mi yo³⁵⁵, el borracho inglés de mis sueños que me mira bajo aquel árbol mientras yo hablo contigo en esta cabina cerrada³⁵⁶, dándole la espalda a su doloroso escrutinio.

Confluencias literarias entre el adulterio y la escritura.

A. *La infidelidad y la tra(d)ición.*

¿Qué son los “Envíos”? Una afrenta contra la verdad. La confesión de una infidelidad. La batalla por un amor imposible. El recuento de una tragedia: el amor de unos amantes separados por una ley, el tiempo, el espacio y la lengua. Los “Envíos” se escribieron por amor, y se publicaron por el gusto del secreto: el cielo abierto es el mejor escondite de lo inconfesable, porque a nadie le importa un secreto a voces, nadie mira con detenimiento lo que está obligado a mirar. Por ello, los “Envíos” son también la apuesta de una relación postal cuya verdad es el fin del amor. Es la historia de un adulterio que tuvo que inventarse una lengua esquiva para no delatarse ante el débil testimonio del *voyeur*. Y este secreto fue un cruel cinismo, una confesión violenta que satura la verdad para callarla, para disimularla u ocultarla bajo el peso de su inconfesabilidad. El gusto del secreto en los “Envíos” es también el gusto por la tragedia

³⁵¹ *Ibid.*, p. 19.

³⁵² “El correo es el lugar de todos los *affaires*.” (*Ibid.*, p. 76). El juego de palabras es muy transparente.

³⁵³ *Ibid.*, p. 29.

³⁵⁴ *Ídem*.

³⁵⁵ “El superyó conservará el carácter del padre, y cuanto más intenso fue el complejo de Edipo y más rápido se produjo su represión (por el influjo de la autoridad, la doctrina religiosa, la enseñanza, la lectura), tanto más riguroso devendrá después el imperio del superyó como conciencia moral, quizá también como sentimiento inconsciente.” (S. Freud, *El yo y el ello*, en *Obras Completas XIX*, p. 36). de culpa, sobre el yo.

³⁵⁶ J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, pp. 31, 32.

que ciega con su plétora de verdad: es el fin de la privacidad que se excede como ficción.

Cuando se publicó la tarjeta postal sentí la parte de intimidad, de confidencias más o menos disfrazadas, incluso de exhibición, que había en el libro. No tenía nada de ganas de que me enfrentaran a ello, en todo caso no bajo esa forma, y probablemente eso pesó en el hecho de que finalmente haya leído bastantes pocos libros de mi padre.³⁵⁷

La historia de ese amor adúltero es la *historicidad* de toda escritura. De toda escritura para la deconstrucción. De sus embates, de sus contradicciones internas, de sus filiaciones, de sus olvidos, de sus móviles y, sobre todo, de sus provocaciones. La historia de ese amor que vive del diferimiento es la misma que la del texto y su autor.

En lo que respecta a las cartas eruditas, lo sabes, tú sola, que siempre he sabido al menos servirme de ellas para alejar a los curiosos para hacerme amado por ti, dando libre curso a mis celos, para tratar de hacerte llegar —por correo, por todos los carteros públicos— los mensajes más intraducibles, los más intransportables, los menos soportables, mensajes insosteniblemente idiomáticos.³⁵⁸

Lo contrario de la infidelidad (de la traición de un matrimonio) no es la fidelidad ni la lealtad: es la memoria. La fidelidad de discurso, la fidelidad de la letra que certifica un matrimonio y de las firmas que la sellan, no suponen una reverencia irrefragable al texto, sino la capacidad retentiva necesaria para que la escritura sea respetada incluso cuando no está ahí, cuando su ley no hace sonar sus campanas bajo aquel árbol, en el hálito del borracho inglés. La fidelidad se reafirma frente al fantasma de esa ley: se lleva a cabo a la distancia —lejos de la esposa, del autor, del padre—, cuando aquello a lo que debemos ser fieles no se halla presente. La infidelidad es el olvido de ese deber que antes fue una promesa hecha para sí mismo: la de que ya no iba a existir nada que nos hiciera olvidar la promesa originaria. La infidelidad se anula cuando el texto (el acta, el tratado, el discurso) puede seguir dándose a leer a la distancia y hace sobrevivir una forma particular de habitar la historia inaugurada por su escondite.

Eso es la tradición, la herencia que enloquece. La gente ni siquiera duda de ella, no tiene necesidad de saber que paga (transferencia automática) ni a quién (el nombre o la cosa: nombre es la cosa) cuando hacen de todo, la guerra o el amor, especular sobre la crisis energética, construir el socialismo, escribir una novela, abrir un campo de concentración para poetas u homosexuales, comprar pan o secuestrar un avión.³⁵⁹

³⁵⁷ Entrevista con Pierre Alféri, reproducida en B. Peeters, *Derrida*, p. 381.

³⁵⁸ J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 86.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 107.

En el fondo, la infidelidad derridiana, con sus matices incompasivos y su ruindad filosófica, habla del centro mismo de la deconstrucción, del amor y de toda tradición discursiva: el que es infiel a la letra no lo es por romper el pacto de exclusividad originaria, sino por actuar como si la hubiera olvidado, pretendiendo que no hay allí, escondido en un cajón, un texto (un acta, un palimpsesto) que impone límites a la formación de nuevos hilos (*filis*³⁶⁰) y de nuevas simientes. El infiel del texto y el marido infiel son los que pretenden basar su aventura en la negación del recuerdo: ambos reniegan del asilo al que deben retornar cada noche, cuando se deponen las armas. “Nuestra única oportunidad de supervivencia, ahora, pero en qué sentido, sería quemarlo todo para regresar a nuestro primer deseo.”³⁶¹

La fidelidad infiel es un concepto muy importante de la deconstrucción porque se trata de un freno para la semiosis ilimitada:

No hay fidelidad posible para alguien que no pudiese ser infiel. A partir de la infidelidad posible es como se logra la herencia, como se la asume, como se retoma y se refrenda la herencia para hacer que vaya a parar a otro sitio, que respire de otra forma. Si la herencia consiste simplemente en mantener cosas muertas, archivos y en reproducir lo que fue, no es lo que se puede llamar una herencia. No se puede desear un heredero o una heredera que no invente la herencia, que no se la lleve a otra parte con fidelidad. *Una fidelidad infiel*. Volvemos a encontrarnos con esa doble inyunción que siempre me acompaña.³⁶²

“Fidelidad infiel”: hacer decir más cosas al texto que lo evidente inmediato, pero sin hacerlo decir lo que *no quiere decir*; ser hiperresponsables cuando rompamos el lacre de la carta secreta. La fidelidad textual es para Derrida el límite de la interpretación; la infidelidad, su estímulo.

La deconstrucción es la profesión de una cierta infidelidad al querer-decir del texto que no se olvida de su escritura. Es *una infidelidad con memoria*. Al final, para ella, para la infidelidad deconstructiva (derridiana) lo único peor que creer que podemos llegar a la verdad última del texto (es decir, romper su sello para mirar en su interior) es que, excusándonos en el olvido de la fuente, podemos hacerlo decir cualquier cosa: peor que operar una hermenéutica exhaustiva sobre Nietzsche y leer hasta sus notas de lavandería (“olvidé mi paraguas”) para saber qué escribió cuando escribió el olvido, es hacerlo decir el nazismo. Es hacer decir a la *Biblia* la quema de brujas; a *El capital* los gulags; a la Constitución la impunidad.

³⁶⁰ *Hilos* o *hijos* en francés.

³⁶¹ J. Derrida, *Ibid.*, p. 177.

³⁶² J. Derrida, *¡Palabra!*, p. 47. Las itálicas son mías.

Hacer que nazcan nuevos hilos, tejer nuevos hilos con el mismo texto, pero sin formar un nuevo textil: el infiel del texto debe ser leal a ese cierto dar-a-leer donde se asienta su tradición discursiva y no rebasar sus márgenes; en última instancia, la infidelidad fiel se trata de expandirlos sin deformar su geografía nata. Alejarse de la filiación textual, pero sin olvidar el vínculo secreto que lo une con la verdad permanentemente oculta: ese es el gesto propio del heredero infiel por fidelidad a la tarjeta postal; es la escritura de vuelta, la contestación de Freud a Sócrates. Una infidelidad estéril.

B. La tragedia y el secreto.

La disipación (y la diseminación), las infidelidades del adúltero y del heredero se alimentan de un frágil estado de ignorancia edénica (y hedónica): el soslayo del foco primigenio, de la fuente y de la imposibilidad de darse muchos tiempos y muchos cometidos intencionales a través de la ficción. La escena de la infidelidad se consume en el reconocimiento estremecedor de la verdad oculta, de la verdadera filiación del adúltero, de su felonía, etc. La verdad del texto, como la del amor de los infieles, se opone de tal manera a sus potencias intencionales que el tránsito (hermenéutico: lacrado) del estado embrionario hacia ella solo puede darse como una catástrofe, o como un desastre: clausura de la historia y de todo potencial simbólico, la verdad es la suspensión de la *poesía*.³⁶³

Por lo tanto, decía, trabajo. Hace falta que ahí proporcionara (prácticamente, efectivamente, performativamente) [...] la demostración de que una carta siempre puede —y por lo tanto debe— no llegar a su destino. Y no es algo negativo, y está bien, y es la condición (trágica, ciertamente, y nosotros sabemos algo) para que algo llegue — y para que pueda amarte, a ti.³⁶⁴

³⁶³ El poeta habla de “lo que podría suceder” (Aristóteles, *Poética*, 1451b 1-5), y la verdad es la actualización de cierta potencialidad del ser para llegar a ser algo concreto y no otra cosa (el ser estatua en acto del bronce es la actualización de su potencial para ser tal, al mismo tiempo que la suspensión de su ser cable en potencia o campana en potencia). En otras palabras, la verdad es la suspensión de lo que no pudo ser y, bajo ciertas circunstancias, no será. De esto se deriva un axioma político muy importante: es necesario el gesto que niega la *verdad* para reafirmar el potencial que tiene la historia para actualizarse. En este sentido, la literatura y el arte tienen una *potencia política* invaluable como generadores de discursos *poéticos* (es decir, acerca de lo que podría suceder — y de lo que debería suceder en lugar de lo que de hecho está sucediendo: el fin de la historia y la imposibilidad de pensar nuevos mundos postcapitalistas, etc.—) que destrazan la teleología histórica oficial. Se tratan, en suma, de modelos ontológicos que reafirman la potencia de la historia para cambiar sus condiciones de desenvolvimiento y la posibilidad de pensar nuevos rumbos.

³⁶⁴ J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 128.

Esa es la condición trágica de la herencia y del adulterio: su fin coincide con el del secreto.³⁶⁵ Por una fragilidad postal, no se sabe hasta dónde podrá cumplirse al pie de la letra el plan de legación y de ocultamiento; es imposible garantizar al destinatario —al heredero, a quien puede firmar la entrega en el rincón más inesperado— y el destino de la confesión. El que escribe no lo hace completamente enterado de lo que da-a-leer, ni mucho menos a quién le escribe; el que es infiel no sabe cuándo entregará la verdad: cuándo dejará escapar una carta, un mensaje, una fotografía, una insinuación o un suspiro ante el *voyeur*. El remitente no es un nombre (no es nadie, y la promesa del envío se hace a ciegas³⁶⁶). Lo que se remite es un artefacto postal, una posibilidad textual que se expide “como si” hubiera alguien al otro lado de la línea, como si algo garantizara que la verdad nunca saldrá a la luz, y esta promesa posibilita la tradición de su contenido.³⁶⁷

Jamás se promete llegar, llegar a cumplir la promesa, sino únicamente hacer todo lo posible para llegar a cumplirla. No se promete llegar; se promete tener la intención de llegar y de no descuidar nada de lo que está en nuestro poder para llegar. Si llego a no llegar jamás porque no estuvo en mi poder, porque esto o aquello, así o asá, en mí o fuera de mí, me lo impidió, entonces no faltó a mi promesa. Siempre quise llegar, pero no llegué a llegar. No dejé de ser fiel a mi juramento.³⁶⁸

La tragedia postal: el fin de las tarjetas de Oxford y del amor es la emergencia de la verdad (de la filiación del infiel, la renuncia a la poesía, el enanismo platónico, el enigmático acento circular que corona el nombre de pluma, el foco de atención de su dedo erguido a un espacio fuera del marco de la pizarra, la rivalidad fraterna, la aguja lasciva que apunta a una tumba pequeña fuera del tiempo: romper el lacre, lo que asegura su hermetismo). La historia de la tarjeta de Oxford acabará con el cese del idilio disociado que corre paralelo a la farsa de la escritura socrática. Esa es la tragedia de la escritura y del amor. Y de la escritura de ese amor: guardián de su propia verdad, también es el texto su propia ruina, o el brote de su capullo.³⁶⁹ La condición trágica del

³⁶⁵ “La agnición es, como ya el nombre indica, un cambio desde la ignorancia hacia el conocimiento, para amistad o para odio, de los destinados a la dicha o al infortunio. Y la agnición más perfecta es la acompañada de peripecia.” (Aristóteles, *Poética*, 1451b 32).

³⁶⁶ J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 107.

³⁶⁷ *Ídem*.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 160.

³⁶⁹ Véase: introducción de esta tesis, n. 14. “Siempre hay, en cualquier texto, incluso en los textos metafísicos más tradicionales, unas fuerzas de trabajo que son fuerzas de deconstrucción del propio texto [...] Lo que me interesa en la lectura que hago de un texto no es criticarlo desde fuera o dar cuenta de él, sino de instalarme en la estructura heterogénea del texto y encontrar tensiones o contradicciones

amor y de la escritura dicta que la verdad debe quedar en la sombra para permitir la puesta en escena, pues la agnición, o el reconocimiento de lo indecible, es la consumación de todas sus potencias históricas. El desenlace comienza cuando emerge la verdad.

El gusto del secreto es el gusto por la historia que no se ha escrito. En su ficción, la infidelidad (de la escritura y del adulterio) está condenada a sufrir el mismo hado fatal: se hace añicos y pierde su razón de ser cuando la realidad la toca. “Porque el día en el que se haga una lectura de la tarjeta de Oxford, la única y la verdadera, será el fin de la historia. O el devenir prosa de nuestro amor.”³⁷⁰ Cuando se conozca la verdad del texto dejará de ser texto porque perderá su capacidad de darse-a-leer de mil formas siempre actuales; cuando se conozca la verdad del adulterio, el infiel perderá a su amante.

C. *El amor y la différance.*

Leer la carta y dejarla que se consuma en su olvido de fuego; ser hiperresponsables con las cenizas. El buen heredero declara: “*je t’aime par coeur*”.³⁷¹ El amor, como la escritura, tiene su principio en una caída originaria (y mortal): la del enamoramiento, *to fall in love*, de los amantes (o los destinatarios). La escritura, como la literatura, asegura su supervivencia, a pesar de la distancia cada vez más holgada, si puede revivir el deseo de la repetición después de la caída mortal. Del *Offwall*.

La felicidad del infiel sobrevive en una autofarsa que oculta la verdad que echa andar su trama. Es una dicha diferida, por la que el sujeto gozoso está a la espera del encuentro final con el objeto del deseo al que hasta ahora ha podido acceder a medias, mientras dura el amor.

En el adulterio, como en la textualidad, también opera un cierto gusto por la remisión: periodo de abstinencia, absolucón, expedición, vindicación, espaciamento necesario para vigorizar los empeños del deseo. El texto, como el amor, está garantizado casi completamente por la resistencia a la necesaria postergación del encuentro final, por la diferenciación operante del *affaire*.

en el interior de dicho texto, de forma que se lea y *se deconstruya a sí mismo*” (J. Derrida, “Lo ilegible” en *No escribo sin luz artificial*, p. 40).

³⁷⁰ J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 122. La verdad es el fin de la historia, porque ella es el fin de la potencia del ser en el texto.

³⁷¹ “Te amo de memoria” (*Ibid.*, p. 66). “He ahí, entre paréntesis, o entre comillas, el origen de la tarjeta postal.”

Estás ahí, cerca, y aun quiero escribirte. Tuviste razón en recordármelo la otra tarde, yo también, en el momento de las peores ausencias, te digo ‘ahí estoy’, y aquello te parecía irrisorio incluso si lo recibías sonriendo. La remisión es buena (el ‘reenvío’, vaya, para más tarde ¿esperando qué? Pero ser reenviado, al fina si mismo o al otro). Estoy ahí, a pocos metros de ti, escucho que te mueves. Jamás había sido tan fuerte.³⁷²

Amor a la distancia como su misma escritura, que no puede ser fuera del alejamiento de la fuente, del origen; que no es verdadero si no sobrevive al instante prístino de su génesis y que no perdura a través del tiempo, emancipado del embate fundamental que frena la caída del muro del amor, si no se da *espacio*, si deviene espacio en la escritura: si la escritura no sirve, al mismo tiempo, para alejar a los amantes y para recordarles la promesa del reencuentro. “¿Y no seríamos más felices —y no estaríamos más enamorados— si no supiéramos nada el uno del otro?”³⁷³ La distancia, *la différence*, es el mortal y necesario *pharmakon* de la escritura y del amor.

La distancia y el desacuerdo, el *pólemos*, las deliberaciones, la necesidad de plantar cara a la ley para no dejarse vencer por la ilusión de naturalidad, el altercado finito que le da vida a esta unión fastuosa es también el elemento que la aglutina. Si no me riñes de vuelta, no quedará nada, ni una roca, para cimentar esto que contruimos. “Los líos son dispositivos eróticos”³⁷⁴ porque el consenso es infecundo; porque allí donde hay una ley que no se transgrede no hay historia. La fuerza temporal de este amor postal, como la de la escritura, se halla en la disputa de su misma imposibilidad; en la igualdad de condiciones que asegura el movimiento para que difiera y alimente el deseo del reencuentro de nuestras fuerzas antagónicas, condenadas a no encontrarse jamás para producir la última y la más perfecta colisión.

La escritura, como el amor adúltero, se alimenta de la distancia irresuelta y del deseo de reencuentro de los amantes con la verdad del secreto. El amor adúltero, como la escritura, se acaba cuando lo une un vínculo filial (la verdad deshilachada, un bastardo).

En una carta que le dirigió a Derrida en julio de 1979, Jean-Luc Nancy le expresó la consternación que le causaron el modo y las circunstancias editoriales que permitirían la publicación de los “Envíos”: de alguna manera, asegura Nancy, es lamentable que esas cartas no constituyan un libro aparte, separado de esa unidad discursiva que la liga, bajo el nombre de *La tarjeta postal*, a esos otros textos menos “literarios” (“Especcular - sobre Freud”, “El cartero de la verdad” y “Del todo”) para sugerir el fantasma del proyecto que nos reenviaría desde el psicoanálisis freudiano a una teoría general del

³⁷² *Ibid.*, pp. 135, 136.

³⁷³ *Ibid.*, pp. 160, 161.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 46.

envío.³⁷⁵ Pero, al mismo tiempo, Nancy también señala que es más lamentable que esa consternación editorial inicial no pueda satisfacerse por completo sin que el aparecer de los “Envíos” se altere y se corrompa para sustraerse de su génesis, anulando todo el mecanismo histórico de su propia *trace*. Solos —es decir, escindidos del (paradójico) sustento contextual que le proporciona el conjunto del *libro*— los “Envíos” no tendrían ya un puntual seguro que los mantuviera a flote sobre las aguas del pensamiento filosófico.

Los “Envíos” son el prefacio a un libro sobre cierta tecnología del archivo, el envío, la firma y el fuego que Derrida no llegó a escribir jamás; *Envíos* no sería más ese prefacio, ni respondería ya a esa nostalgia de *un* libro siempre por venir, pues habría abandonado completamente su geografía nativa para posarse, sin reservas, en el terreno de la literatura.³⁷⁶ Los “Envíos” no son “la más bella novela epistolar desde Crébillon hijo”³⁷⁷ en la que *Envíos* se habría convertido.

La consternación de Nancy prueba el triunfo de la deconstrucción sobre la escritura idiomática que le serviría de marco para huir de la infertilidad histórica de la escritura filosófica clásica. Esta es la razón por la que los “Envíos” tienen una relevancia particular en la comprensión de los propósitos y los límites de la deconstrucción. Su escritura y su fondo tienen la misma relación mutua que la pintura de Joyce tiene con su marco: se trata, en suma, de una escritura sobre la equivocidad estilística como garantía del texto que busca asegurar su propia supervivencia dándose a leer de muchas formas, a través de una equivocidad de lenguaje calculada para abrir el espacio a una multiplicidad de interpretaciones, pero sin abandonar el texto a un *sinsentido*. El estilo deconstructivo (derridiano) sirve para dar cuenta, en forma y en contenido, de la equivocidad propia de toda textualidad y de sus bondades historicistas. “Yo enredo y que ellos desenreden.”³⁷⁸

Derrida planeaba que los “Envíos” —“Los legados de Freud”— fueran un prefacio epistolar a una serie de “especulaciones sobre la especulación freudiana.”³⁷⁹ Una farsa, un testimonio secreto de una serie de infidelidades que servirían como un *pro-logos*, un *avant la lettre* diferenciante como la introducción a *El origen de la geometría* que pospusiera el encuentro final con el cuerpo anhelado y que lo desplazara a la frontera de sus propias posibilidades discursivas. Tal prefacio ficticio sería un largo monólogo epistolar que tendría mucho de *Las relaciones peligrosas*, de las cartas a Milena, de las cartas platónicas..., pero cuyo fin sería más bien una adecuación sugestiva

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 9

³⁷⁶ Citada en B. Peeters, *Derrida*, p. 379.

³⁷⁷ Max Genève, *Qui a peur de Derrida?*, p. 103.

³⁷⁸ J. Derrida, “Envois”, en *La carte postale*, p. 103.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 185.

entre la escritura y su fatalidad: entre la tragedia del amor imposible y la de la escritura misma. Se trataría, en suma, de una farsa epistolar para exponer y probar los límites de la especulación derridiana en torno a la carta que va de Sócrates a Freud y más: allí, el amor infiel y la escritura se jugarían su potencia en el ocultamiento de su verdad. Los “Envíos” fueron apenas una exhibición, una confesión impúdica del pecado; el gusto del secreto es también el gusto por la postergación, la aventura y el desvío:

He publicado mucho, pero hay alguien en mí, no sé cómo identificarlo, que desea que nunca lo hubiera hecho, y que cree que en todo lo que he dejado pasar, partir, existe un dispositivo muy eficaz para anular la exposición. Escribo ocultando toda divulgación posible de aquello que parece publicarse Porque, dime, al final, ¿cuál es el imperativo? ¿En vista de quién, ante quién aceptar divulgar?³⁸⁰

³⁸⁰ *Ibid.*, pp. 86,87.

Conclusiones (Éxodo)

Porque debo recordarlo un poco tosca y simplemente: mi interés más constante, diría que incluso anterior al interés filosófico, si cabe, se dirigía hacia la literatura, hacia la escritura llamada literaria.

JACQUES DERRIDA
El tiempo de una tesis

Decirlo todo: decirlo todo acerca de algo, y decir algo acerca de todo. Decirlo todo para poner a prueba los más variados puntos de vista. Para aburrir y apartar el foco de este ímpetu marchito. Decirlo todo en una lengua anónima y no decir nada, por el gusto del secreto, para ocultar aquello que se dice sin decirlo, que se dice con las otras palabras: las únicas que pueden sugerir el fondo paroxístico de aquello que no debió decirse nunca. Decir “todo” como se dice “yo”, con un arrojo filosófico elemental, de quien no teme quedar fuera de lugar ni de tiempo, porque todo lugar y tiempo son suyos. Decir “todo”, y decirlo todo sobre ello, y ocultarlo todo tras una plétora verbal, porque *ello* (el decir mismo) está hecho de todos los tiempos y todos los lugares donde acontece; decirlo todo porque estamos hechos del mismo acontecer, de un azar soberano, de un juego de oscuridades generosas donde las leyes que dictan qué puede ser dicho acerca de algo se desajustan y vuelven a erigirse para devorar este afán estremecedor. Decirlo todo sobre lo que se ha salvado del fuego, de la ceniza del tiempo, como un niño que juega un juego cuyas reglas él mismo ha inventado para no perder jamás.

Luego, firmar sin firmar para poder decirlo todo. Firmar para decir adiós. Y escribir. Escribir porque el texto parece un refugio más seguro contra el desvío y el abandono. Escribir sin descanso, para callar: para no hablar. Escribir que se escribe para calmar el ansia del olvido, para disolver el olvido en la presencia implacable del

mármol y la piedra. Escribir, por ejemplo, “Amor” para ocultar aquello que se ama, para callarlo y no decir su verdadero nombre, para amar la tragedia de no poder nombrar el amor, aquello que no se llama (aquí), aquello que insiste en un anonimato vital. Escribir la escritura para disolver el afán de confesarlo todo, para inundar espacios vacíos, para rasgar el velo de la intimidad, para llenar la ausencia nominal de lo que no se nombra. En resumen: escribir para decir todo lo que no puede ser dicho en la frontera de la lengua y de lo inteligible, en ese espacio incierto donde el amor habla de la relación fastuosa entre la cosa y su nombre, del nombrar a la cosa para empezar a poseerla, de reservar un nombre y un espacio sagrado para aquello que se nombra como algo otro, que se nombra para invocarlo, para anunciar su llegada como fascinación e incertidumbre; aquello que nos mira sin que podamos mirarlo; aquello que espera tras la celosía del tiempo y sus azares más suntuosos.

La deconstrucción es una manera de *leer* (o mejor, de *habitar*) la historia de la filosofía, pero también de *escribir* los resultados de esa habitación. Como impulso exegético, o hermenéutico (recuérdese la expresión de Heidegger en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*), el estilo escritural deconstructivo toma como punto de partida el papel paradigmático que la escritura cumple en el proceso de “objetivación” de un producto ideal (una idea geométrica, un concepto filosófico, un personaje literario, un “constructo social”, etc.) y que Husserl describió en *El origen de la geometría*: la escritura lo vuelve un objeto porque le da sentido, inaugurando con ello una tradición discursiva —es decir, una “historicidad”— que lo recubre, lo “fosiliza” y *lo difiere* de su origen eidético. Si un producto ideal puede volverse un objeto positivo, es gracias a que la escritura le da un sentido que se desarrolla y se sintetiza a través de una historia discursiva que se posa sobre él, que lo recubre hasta convertirse en su imagen, en su fenómeno, en un aparecer-ahí universal que llena un vacío empírico, y cuya experiencia discursiva puede por tanto intersubjetivarse.

La experiencia deconstructiva del *habitar* esa historicidad es, en efecto, la de una hermenéutica imposible. La deconstrucción, como forma de habitación histórica, es un lance para “descender al fondo de la nuez”³⁸¹ que recubre a la fuente del sentido: su primer impulso es una pregunta sobre el origen *intencional* de una tradición (la pregunta que interroga por el ser, el origen no histórico de la geometría, por ejemplo), pero cuya resolución final es imposible a causa, precisamente, del carácter meramente fenoménico del aparecer de la *objetividad* ideal.

La deconstrucción conoce de antemano el desenlace de su peripecia hermenéutica: cascar la historia que recubre un producto ideal es tan vano como

³⁸¹ Recuérdese el viaje de Dante o aquella estrofa del *Cantar de los cantares*: “Había bajado a los nogales / para ver las flores del valle, / por ver si la viña estaba brotando, / y si florecían los granados”.

levantar el visor de un yelmo *habitado* por un fantasma. La historia intencional que recubre al origen simple no puede ser revertida, dado que su efecto *diferenciante* (es decir, por el modo en que su recubrimiento aleja progresivamente el sentido de su origen ideal) hace posible que la idea sobreviva como objeto con sentido, pues lo constituye sustancialmente, hasta el punto en el que se vuelve uno de sus componentes indisolubles. En su principio, la deconstrucción es una empresa fracasada que conoce muy bien su hado aún antes de la peripecia (es decir, la deconstrucción es una tragedia): el velo que recubre a la cosa es la cosa misma, y removerlo a través de cualquier clase de operación hermenéutica sería destruir lo único que permite su aprehensión discursiva. La carta es el mensaje; la escritura es el mensaje: el discurso es posible por el discurso mismo, y tratar de prescindir de él para llegar al fondo sustancial de lo dicho, a la cosa-en-sí, no hace sino cortar de tajo su misma posibilidad.

La deconstrucción se trata de una peripecia hermenéutica emprendida para hacer cumplir la fatalidad de un hado recursivo, como una piedra que debe ser empujada cuesta arriba por toda la eternidad. En esta medida, la escritura heroica de la deconstrucción sucede como un abandono a su desgracia ineludible: porque el objeto ideal está hecho de lo mismo que lo recubre y lo transforma en algo que no es en sí mismo, a la escritura derridiana no le queda más camino que abandonarse a su aporía original: *se escribe para comprender, pero una escritura anterior es lo que ha vuelto ininteligible lo que ya no se comprende, de modo que la escritura no puede acontecer sin abonar al ocultamiento de su objeto*. Escribir aleja cada vez más al sentido de su origen ideal; escribir provoca escritura.

El abandono deconstructivo a su tragedia, siguiendo un influjo joyceano, no se traduce en una mera resignación a la impotencia de la escritura para poder *decir* sin ambages el querer-decir. La escritura deconstructiva, con sus juegos estilísticos y sus bellas sombras, no sucede para permitir el descenso al fondo de una construcción ideal, sino para traicionarse a sí misma, para hacerse más necesaria por medio de lo que, para efectos prácticos, podemos llamar su oscuridad estilística. Si de suyo la escritura solo sirve para alejar al sentido de su fuente, la escritura deconstructiva será entonces una *hiperescritura*, pues su fin es potenciar el máximo rendimiento histórico posible de su objeto a través de una operación estilística que se aleja de una cierta tradición escritural en la historia de la filosofía (en occidente): la de la máxima inteligibilidad y la ortodoxia discursiva.

El filósofo escribe y es filósofo porque no sabe que escribe. No sabe que, escribiendo, lejos de echar luz sobre su objeto, lo complica aún más. La deconstrucción es una escritura que se sabe escrita, que no puede suceder si no se escribe, porque solo en la escritura sucede su diferimiento nuclear, el único donde puedo decir “yo”, donde

yo puedo decir aquello que no diría en mi nombre: ese espacio donde el escritor es coetáneo del texto.³⁸²

La deconstrucción se escribe desde una posición filosófica particular, muy parecida a la de la literatura filosófica (Sartre, Blanchot), en la que la firma se vuelve la cuestión más imperiosa. Pero el primer aporte de la deconstrucción derridiana a la filosofía es la adopción estrictamente filosófica (pero no literaria, como Sartre, por ejemplo, en cuyo caso más bien hablaríamos de una reactivación o de una recuperación estilística) de modelos autorales bien conocidos en la escritura literaria que problematizan la tradición comunicativa de lo filosófico y los modos tradicionales del darse a entender en filosofía.

El fin de la escritura deconstructiva es la construcción de nuevas relaciones discursivas entre el filósofo y su escritura, donde el canon estilístico no condicione la transmisión y el archivo de *lo filosófico*. La forma deconstructiva de escritura es una propedéutica para la disolución de los modelos clásicos de recepción filosófica; antes que nada, busca preparar el terreno para “el libro por venir”, donde la intención expresa del autor (el querer-decir o *Bedeutung*) del libro ya no será el norte de sus caminos hermenéuticos. La deconstrucción se escribe y sabe que se escribe para desacostumbrar al lector de filosofía a leerla fuera de esa hegemonía estructural que crea una hermenéutica diferente para Hegel y para Proust, para Lacan y para Joyce; se escribe la deconstrucción para darse a leer (y para leer a Platón, a Proust, a Joyce, a Husserl, a Rousseau) como *algo más* —como toda escritura—, para darse y dar a leer como algo otro del modo azaroso de presentarse ante el tribunal en turno de las nomenclaturas enciclopédicas que dan a entender la Ciencia, la Filosofía, la Literatura, etc.

Ese nuevo espacio escritural donde acontece la escritura deconstructiva abre el espacio óptimo donde el libro y el acontecimiento literario pueden desplegarse como *pólemos*, ese que solo puede anticiparse “bajo la forma del peligro absoluto”: se trata de una amenaza contra la normalidad histórica del signo filosófico (el *paper*, el largo tratado, la tesis y aún el poema son ejemplos), en relación con la cual el porvenir solo puede presentarse como una especie de signo sin rostro. La monstruosidad de tener que planear y erigir nuevamente, sobre las huellas de su pasado en ruinas, la institución de la escritura filosófica, como un palimpsesto, es el espíritu de la escritura derridiana.

³⁸² Una derivación problemática que no me atreví a trazar en este trabajo para evitar disquisiciones interminables, es el de las confluencias y las disimilitudes entre las escrituras deconstructiva y kierkegaardiana. Planeo dedicar un estudio específico a este tema en el futuro, tal vez en mis estudios de posgrado.

En esta tesis he tratado de estudiar la idea de la escritura en la filosofía derridiana y la manera como esta moldeó su estilo. En el camino, como se podía anticipar, aquella idea también rediseñó, redirigió, influyó y empeoró mi propia escritura. La reflexión en torno a cómo mi idea sobre la idea derridiana de la escritura moldeó *mi* estilo escritural, están imbricadas temática y formalmente en el desarrollo del cuarto capítulo. Las conclusiones discursivas de esta tesis están consignadas en aquella sección; las conclusiones estilísticas, personales y literarias *son* el cuarto capítulo: si mi trabajo de investigación tiene algún mérito paraacadémico (en mi escritura y la escritura de los que me lean, en la manera en la que pretendo que se reciba todo lo que he escrito y que con toda seguridad escribiré en los márgenes de esta tesis) será por los logros y los fracasos de ese apartado.

La verificación del acto de vivir; un arrojó descarnado hacia el papel como vicario de la memoria, como prueba de sus (nuestras) diversas infidelidades (a Husserl, a Marguerite, a Jackie; a la intención original, a un arrojó cándido, a una forma de escritura...); la reaprehensión de los sueños resecos como la tinta de un viejo diario de un adolescente bárbaro que soñaba con ser futbolista; la imposibilidad de dar al corazón la corona de la vida: Jacques Derrida y yo somos, con nuestros matices humanos, el abandono de un *hijo/un hilo*, nuestro falocentrismo, nuestras confesiones y nuestros silencios estruendosos, un *nom de plume*.

Tu lisais une lettredamour...

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *I. Protréptico / Metafísica*. Estudio introductorio Miguel Candel. Traducciones y notas de vv.aa. Barcelona, Gredos, 2014. (Grandes Pensadores)
- _____, *II. Física / Acerca del alma / Poética*. Traducciones y notas de vv.aa. Barcelona, Gredos, 2014. (Grandes Pensadores)
- BARTHES, Roland, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Trad. De Carlos Fernández Medrano. Buenos Aires, Paidós, 2013.
- _____, *Fragments d'un discours amoureux*. París: Éditions du Seuil, 1977.
- BERKELEY, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano / Alcifrón*. Trad. y notas de Carlos Mellizo y Cirilo Flórez Miguel. Barcelona, Gredos, 2015. (Grandes Pensadores)
- BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía del lenguaje*. México, FCE, 2013.
- _____, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México, FCE / UNAM / IIF, 2013.
- BINET, Laurent, *La séptima función del lenguaje*. Trad. de Adolfo García Ortega. México, Seix Barral, 2017.
- BORGES, Jorge Luis, *Inquisiciones / Otras inquisiciones*. México, Random House Mondadori, 2013.
- COLLEEN, Jauretche, *Joyce and the Aesthetics of Mysticism*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1997.
- DERRIDA, Jacques, *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Trad. de Nicolás Bersihand. Buenos Aires, Amorrortu, 2019.
- _____, *Dar la muerte*. Trad. De Cristina Peretti y Paco Vidarte. Barcelona, Galilée, 2000.
- _____, *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1985. (Critique).
- _____, *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990.
- _____, "La filosofía en su lengua nacional" en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Trad. de Cristina de Peretti. Barcelona, Paidós, 2012.

- _____, *Spurs. Nietzsches's Styles / Éperons. Les styles de Nietzsche*. Ed. bil. Intr. por Stefano Agosti. Trad. al inglés de Barbara Harlow. Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- _____, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Trad. De José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid, Trotta, 2012.
- _____, *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. 3ª ed. Trad. De Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Madrid, Tecnos, 2018.
- _____, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Lonrai, Flammarion, 2014.
- _____, *La dissémination*. Paris, Seuil, c2013.
- _____, *La voz y el fenómeno*. Trad. de Francisco Peñalver. Valencia, Pretextos, 1985.
- _____, *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 2014.
- _____, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris, Presses universitaires de France, 2010.
- _____, "Lo ilegible" en *No escribo sin luz artificial*. Trad. de Rosario Ibañes y María José Pozo. Valladolid, Cuatro.ediciones, 2006.
- _____, *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972.
- _____, *Márgenes de la filosofía*. Trad. de Carmen González Marín. Madrid, Cátedra, 1989
- _____, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid, Trotta, 2001.
- _____, *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid, Trotta, c2003.
- _____, *Pysché. Inventions de l'autre*. París, Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques y John Caputo, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Trad. De Gabriel Merlino. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.

- DIDI-HUBERMAN, Georges *et al.*, *Alfredo Jaar: la política de las imágenes*. Trad. de Alejandro Madrid Z y Adriana Valdés B. Santiago de Chile, Metales Pesados, 2008.
- DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Apuntes del subsuelo*. Trad. de Juan López-Morillas. Madrid, Alianza Editorial, 2016.
- ECO, Umberto, *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*. Trad. de María Pons. Barcelona, Critica, 1999.
- _____, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. 3ª ed. Trad. de Ricardo Pochtar. Barcelona, Lumen. (Palabra en el tiempo, 142).
- _____, *Los límites de la interpretación*. Trad. de Helena Lozano Millares, Barcelona, Random House Mondadori, 2013.
- FISCHER, Mark, *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Trad. de Fernando Bruno. Pról. de Pablo Schanton. Buenos Aires, Caja Negra, 2018.
- FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*. 2ª ed. rev. México, Siglo XXI, 2015.
- FOUCAULT, Michel y Daniel Link, *¿Qué es un autor? / Apostillas a ¿Qué es un autor?* Trad. De Silvio Mattoni. Buenos Aires, El cuenco de plata / Ediciones literales, 2010.
- FREUD, Sigmund, *Esquemas del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*. Trad. de Luis López y de Torres y Ramón Rey Ardid. Madrid, Alianza, 1990.
- _____, *Obras completas. XIX. El yo y el ello, y otras obras (1923 - 1925)*. Ord., com. y notas de James Strachey y Anna Freud. Trad. de José L. Etcheberry. Buenos Aires, Amorrortu, 1992.
- _____, *Obras completas. XX. Presentación autobiográfica, Inhibición, síntoma y angustia, ¿Pueden los legos ejercer el análisis?, y otras obras (1925-1926)*. Ord., com. y notas de James Strachey y Anna Freud. Trad. de José L. Etcheberry. Buenos Aires, Amorrortu, 1992.

- GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*. 6ª edición. Trad. De Arturo Parada. Madrid, Cátedra, 2018.
- GENÈVE, Max, *Qui a peur de Derrida?* París, Anabet, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Estética*. Trad. de Raúl Gabás. Barcelona, Ediciones 62, 1989.
- _____, *Fenomenología del espíritu*. Trad. De Wenceslao Rosas y Ricardo Guerra, México, FCE, 2012.
- HEIDEGGER, Martin, *Arte y poesía*. Trad. y pról. de Samuel Ramos. México, FCE, 2014.
- _____, *El ser y el tiempo*. Trad. De José Gaos. México, FCE, 1993.
- _____, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. De Jaime Aspiunza. Madrid, Alianza, 2011.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*. Trad. De Antonio Escotado. Buenos Aires, Losada, 2011.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Ed. Y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriñ Quijano. México, UNAM - Instituto de Investigaciones Filosóficas / FCE, 2013.
- _____, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Y estudio preliminar de Julia V. Iribarne. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- _____, *La idea de la fenomenología*. Ed. De Walter Biemel. Trad. Y present. De Miguel García Baró, México, FCE / UNAM / IIF, 2015.
- _____, *L'origine de la géométrie*. Trad. E introd. De Jacques Derrida. Paris, Presses universitaires de France, 2017.
- _____, *Meditaciones metafísicas*. Trad. De José Gaos y Miguel García-Baró. Prólogo de José Gaos. México, FCE, 1996.

- JOYCE, James. *(La primera página de) Finnegans Wake*, en *Casa del tiempo*. Trad. y notas de Salvador Elizondo. Vol. III, época III, núm. 89. México, junio, 2006, pp. 53-56.
- _____, *Ulysses*. 3ª edición aum. y actual. Intr. de Sam Slote. Anot. de vv.aa. Croydon, Alma Books Ltd, 2017.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Ed. bil. Trad., estudio preliminar y notas de Mario Caimi. México, FCE / UAM / UNAM, 2009.
- KRIPKE, Saul, *El nombrar y la necesidad*. 2ª ed. rev. Trad. de Margarita M. Valdés. México, UNAM / IIF, 2017.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhem, *Discurso de metafísica / Monadología / Escritos*. Est. intr. de Javier Echeverría. Trad. de vv.aa. Barcelona, Gredos, 2014. (Grandes Pensadores).
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano (Compendio) / Segundo tratado sobre el gobierno / Escritos sobre la tolerancia*. Est. intr. de Agustín Izquierdo. Trad. de vv.aa. Barcelona, Gredos, 2015. (Grandes Pensadores).
- MAN, Paul de, *La ideología estética*. Introd. De Andrzej Warminski. Trad. De Manuel Asensi y Mabel Richart. Madrid, Cátedra, 1998.
- MANRIQUE CHARRY, Juan Francisco, “La herencia de Bacon en la doctrina spinocista del lenguaje”, en *Universitas Philosophica*. Núm. 54, año 27. Bogotá, junio, 2010, pp. 121-130. < <https://bit.ly/2Am8iv7> > [Consulta: 27 de diciembre de 2018]
- MARTÍNEZ Ruíz, Rosaura, *Freud y Derrida: Escritura y psique*. México, Siglo XXI, 2015. (Psicología y psicoanálisis).
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*. Trad. de Jem Cabanes. Barcelona, Ediciones Península, 1975.
- NICHOLLS, Angus, “The scientific unconscious: Goethe’s post-Kantian epistemology”, en Angus Nicholls y Martin Liebscher, ed., *Thinking the unconscious*. Cambridge University Press, 2006.

- NIETZSCHE, Friedrich, *I. El nacimiento de la tragedia / El caminante y su sombra / La ciencia jovial*. Trad. de Germán Cano Cuenca y Alfredo Brotons Muñoz. Ed. intr. de Germán Cano. Barcelona, Gredos, 2014. (Grandes Pensadores).
- O'NEILL, Orlaith, “Author felt Joyce had a persecution mania”, en *Independent* [en línea]. Dublín, 24 marzo, 2013. <<https://www.independent.ie/irish-news/author-felt-joyce-had-a-persecution-mania-29150289.html>>. [Consulta: 3 de enero de 2019].
- PEETERS, Benoît, *Derrida*. Trad. De Gabriela Villalba. Buenos Aires, FCE, 2013.
- PLATÓN, *III. Sofista / Político / Filebo / Timeo / Critias / Cartas*. Trad. de vv.aa. Barcelona, Gredos, 2014. (Grandes Pensadores).
- RIVERA GARZA, Cristina, *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*. México, Random House Mondari, 2019.
- ROLLINGER, Robin D., *Husserl's position in the School of Brentano*. Springer, 1990. Kindle eBook
- RORTY, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Trad. De Jorge Vigil Rubio. Barcelona, Paidós, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul, *La trascendencia del ego*. Trad. de Óscar Masotta. Buenos Aires, Calden, c1968.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*. Trad. de Mauro Armiño. Barcelona, Planeta, 1994.
- URANGA, Emilio, “Leyendo a Husserl”, en Antonio Ziri3n Quijano, ed., *La fenomenología en México. Historia y antología*. México, FFyL / UNAM / UMSNH / Jitanjáfora Morelia / Red Utopía, 2009. (Paideia).