



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN PEDAGOGÍA
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ARAGÓN
CONSTRUCCIÓN DE SABERES PEDAGÓGICOS

GRAMATOLOGÍA E IDENTIDAD. CAMINOS DERRIDIANOS

TESIS

PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN PEDAGOGÍA

PRESENTA:
ERICK OMAR CRUZ MENDOZA

TUTOR
DR. JESÚS ESCAMILLA SALAZAR
PROGRAMA DE POSGRADO EN PEDAGOGÍA
COMITÉ TUTOR
DRA. MARÍA ABIGAIL SÁNCHEZ RAMÍREZ (CUAIEED-UNAM)
DRA. MARÍA DEL SOCORRO OROPEZA AMADOR (FES-ARAGÓN)
DRA. MARÍA TERESA BARRÓN TIRADO (FES-ARAGÓN)
DR. RAMIRO DANIEL MACÍAS ORTIZ (FES-ARAGÓN)

Ciudad Nezahualcóyolt, Estado de México a Marzo de 2022



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.

A Jacques Derrida

Agradecimientos

Al programa de becas del CONACyT, ya que sin su apoyo económico esta investigación un hubiese sido posible.

A la Universidad Nacional Autónoma de México por dar hospitalidad a todos aquellos que acuden a sus aulas.

A la maga y a Alondra, por ser ustedes las primeras lectoras, compañeras de diálogo nocturno y quienes pacientemente aguardaban mientras pronunciaba por vez primera las líneas que aquí se plasmaron y también aquellas que fueron reservadas.

A mis grandes maestros cuyo diálogo se entabla entre una hoja de papel y aquel que lo lee.

A mi sínodo y a mi tutor por el apoyo brindado y la confianza para llevar a cabo esta investigación.

A todos aquellos que siempre me han brindado su apoyo.

A ti estimado lector o lectora que acudes a este trabajo con la incertidumbre del por-venir.

Pero, sobre todo, a ti estudiante que te atreves a defender tus ideas y que ni siquiera concibes la idea de entregarlas por muy tentativo que sea el paraíso. A ti, que revives aquel bellissimo gesto del gran maestro Diógenes ante Alejandro Magno.

*Trabajar justamente por la dislocación subversiva
de la identidad en general, empezando por
la del principado teológico.*

Jacques Derrida

*Se añadirá que la reflexión no interviene en
la práctica de un idioma; que los sujetos son,
en gran medida, inconscientes de las leyes de la lengua;
y si no se dan cuenta de ellas ¿cómo van a poder modificarlas?*

Ferdinand de Saussure

*Nuestra cuestión es siempre la identidad.
¿qué es la identidad, ese concepto cuya transparente
identidad consigo misma siempre se presupone
dogmáticamente en tanto debates sobre monoculturalismo
o multiculturalismo, sobre la nacionalidad,
la ciudadanía, la pertenencia en general?*

Jacques Derrida

ÍNDICE GENERAL:

	Pág.
INTRODUCCIÓN	7
Nota sobre la <i>différance</i>	9
De cómo una investigación llega a ser lo que es.....	14
Preludio.....	23
CONTENIDO	
CAMINO I. EL SUJETO BINARIO, LA LENGUA Y LA IDENTIDAD	25
Introducción	
I.1 Reflexiones sobre la <i>prótesis de origen</i> : la lengua como lengua del otro.....	25
I.2 Binarismo metafísico.....	36
I.1.1 La deuda del gallo.....	37
I.3 Lengua e identidad.....	47
CAMINO II. REFLEXIONES EN TORNO AL CURSO. UN LOGOFONOCENTRISMO	55
Introducción	
II.1. La lengua como objeto de estudio para la lingüística.....	55
II. 2 La escritura como representación y peligro para la lengua.....	64
II. 3 El signo en Saussure como recuerdo de la deuda con Asclepio.....	67
II. 4 Semiología y Gramatología. Crítica a la idea del signo lingüístico de Saussure.....	71
II. 4. 1 El signo de Saussure. Un gesto de herencia derridiana.....	74

CAMINO III. LA GRAMATOLOGÍA.....	80
Introducción	
III.1- Grama y el motivo de la <i>différance</i>	80
III.2. La <i>différance</i> y los parásitos en la identidad.....	87
III.2.1 Los parásitos.....	91
III.3 El fáрмаcon.....	97
III.4 Del sentido.....	113
III.5 El padre, su gramática y la gramatología.....	124
III.5.1 El falocentrismo.....	136
III. 6 Comerás al otro sobre todas las cosas.....	141
CONCLUSIONES: CAMINOS ABIERTOS.....	152
BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	167

INTRODUCCIÓN

Quizá el lector metafísico y amante del árbol (léase jerarquías) espere encontrar en la introducción un breve resumen de lo que tratará el “texto” en el que se sumerge, lamento no responder a sus supuestos tal y como él habría deseado, sucede que soy amante de lo diseminado y que antes de preferir el árbol suscribo al bulbo, a la multiplicidad.

No pienso que exista un *afuera-del-texto* en el que el lector se encuentre para abordar el material de lectura en busca de un sentido. Es decir, que puede que se piense que el material que tiene ante su mirada y su cuerpo es ajeno a él y que puede abordarlo como sujeto cognoscente que se posiciona ante lo que se le presenta de manera objetiva y distante. Aquí la noción de texto es general.

Invito, pues, a otro tipo de lectura y epistemología, quizá lo más adecuado sea llamarle trans. Después de todo, la deconstrucción o las deconstrucciones son lecturas-escrituras transformadoras. Hago estas aclaraciones en razón de que durante el proceso de mi formación en la maestría en pedagogía siempre se me interrogó sobre qué era lo que hacía o cómo deberían leerme. Ahora respondo con la potencia de existencia y la fuerza de rebeldía que se alza como bandera.

Estimado lector o lectora, no es el “autor” quien debería dar las claves de su lectura y esto en función de varias razones, entre ellas: A) la idea de autor como autoridad que controla lo que escribe pertenece a la historia de la metafísica, la cual reivindica el supuesto de que se escribe lo que se piensa y hace de la escritura un suplemento. B) No estoy invitando aquí a buscar las claves de interpretación de este “texto”, puesto que esa idea hace renacer la pregunta por el sentido e invitaría a una lectura hermenéutica, teo-escatológica. C) El lector que aquí se busca no es pasivo, sino más bien activo, es decir, invito al lector a que haga su texto, que “empiece” por donde guste y disemine el sentido. ¿Qué

importancia tendría una lectura donde se dieran de antemano las llaves de la interpretación?

Recordemos las palabras con las que Derrida abre “La farmacia de Platón”:
“Un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada, al primer llegado la ley de su composición y la regla de su juego”¹ y más adelante:

Habría, pues, con un solo gesto, pero desdoblado, que leer y escribir. Y no habría entendido nada del juego quien se sintiese por ello autorizado a añadir, es decir, a añadir cualquier cosa. No añadiría nada, la costura no se mantendría. Recíprocamente tampoco leería aquel a quien la <<prudencia metodológica>>, <<las normas de la objetividad>> y las <<barandillas del saber>> le contuvieran de poner algo de lo suyo. Misma bobería, igual esterilidad de lo <<no serio>> y de lo <<serio>>. El suplemento de lectura o de escritura debe ser rigurosamente prescrito, pero por la necesidad de un *juego*, signo al que hay que otorgar el sistema de todos sus poderes.²

Después de la cita quedan muchas preguntas, estimado(a)s lectore(a)s. ¿Cómo leer sin transformar el escrito?, ¿En función de qué y cuáles serían los supuestos metafísicos de una lectura tal que pretenda leer por *fuera-del-texto*?, si no se puede leer sin añadir, tampoco se podría añadir cualquier cosa, entonces ¿en qué tipo de lector está pensando Derrida? Sin duda en un heredero. Yo invito a leer y escribir de otra manera la historia de nuestro campo.

Lo que aquí se ofrece es sólo una lectura de algunos textos de Jacques Derrida tratando de encontrar gracias a sus reflexiones gramatológicas de los textos de la tradición la idea de identidad del sujeto bajo el cual se ha regido occidente. Sin duda hace eco el escrito titulado “La *différance*” para poder explicar un poco más la lógica sin lógica de lo que aquí se presenta.

¹ Jacques Derrida, *La diseminación*, p. 93.

² *Ibid.*, p. 94.

Nota sobre la *différance*

La “*différance*” recuperada para ser publicada en *Márgenes de la filosofía*, fue una conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía en 1968, un año después del primer gran golpe de textos de Derrida: *De la gramatología*, *La voz y el fenómeno* y *La escritura y la diferencia*.

Esta nota es necesaria porque puede pensar el lector, al encontrarla durante el trabajo, que se trata de una falta de ortografía o que se ha estado errando a cada momento al escribir *différance* y no *différence*. Tampoco se piense que me refiero a un concepto o a un *querer-decir*. *Différance* obedece a la lógica de este trabajo. Un tejido. “La agrupación propuesta tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido –o de fuerza- igual que estará lista para anudar otras”.³

Obedece a una interrogación. A un aún no. “Ha sido calculada en el proceso escrito de una interrogación sobre la escritura”.⁴ ¿Por qué? Porque atenta al logocentrismo. *Différance* y *différence* “se escribe o se lee, pero no se oye. No se puede oír, y veremos también en qué sentido sobrepasa el orden del entendimiento”.⁵ La “a” de *différance* a sido pensada para atentar contra la lógica logocéntrica.

Una letra le recuerda al padre su fragilidad. Una letra encara y sienta en el diván a la lógica masculina-carnívora-etnologofonocéntrica. Quizá no estoy siendo “claro”. En francés las palabras *différance* y *différence* se leen igual pero su escritura cambia. La escritura atenta contra el sentido, señala movimientos distintos. Derrida introduce la “a”. Esa letra, la primera del alfabeto fónico llega a desestabilizar la gramática.

El virus creado por el sistema, pero sin que se limite a él. El virus desestabiliza la cultura. “No hay una escritura pura y rigurosamente fonética. La escritura

³ J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, p. 40.

⁴ *Idem*.

⁵ *Idem*.

llamada fonética no puede en principio y de derecho, y no sólo por una insuficiencia empírica o técnica, funcionar, si no es admitiendo en ella misma 'signos' no fonéticos (puntuación, espacios, etc.).⁶ Recuérdese lo expuesto en las líneas dedicadas a Saussure y el *Curso*.⁷ “Si no hay, pues, una escritura puramente fonética, es que no hay *phoné* puramente fonética”.⁸

Ello sugiere una apertura psicológica. Si no hay sujeto que responda a lo puramente fonético, tal y como lo expresa la idea de signo en Saussure, entonces se puede decir que se ha operado con un presupuesto de sujeto desde los filósofos de Mileto hasta nuestros días. La psicología que hemos estado repitiendo al momento de pensar al sujeto ha sido metafísica. Quiero decir que, la educación del sujeto, que defendemos en lo que llamamos como el campo de la pedagogía, ha sido la de un sujeto cuya identidad se muestra como etnocéntrica, carnocéntrica, logocéntrica, fonética y fálica. De ahí el concepto de identidad etnocarnologofonofalocéntrica.

Vaya lección que se ha dado. El no haber una *phoné* pura, el no concretarse el sueño neurótico de la metafísica hace que se desate una violencia bestial y soberana sobre la diferencia,⁹ pues el sujeto que la metafísica pensaba consolidar cae hecho añicos, pero que revive al salir el sol. Ese es el sujeto que aquí se estudia desde diferentes “textos”, que, si bien no sugieren una idea de sujeto, tratamos de encontrarlo leyendo en espacios minúsculos. Dos renglones pueden echar por tierra una tradición.

“Es preciso dejarse llevar aquí a un orden, pues, que resista a la oposición, fundadora de la filosofía, entre lo sensible y lo inteligible”.¹⁰ La *différance* excede el binarismo. Un espectro. “La diferencia es no sólo irreductible a toda

⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁷ Se invita al lector a acudir al camino dedicado a Saussure (camino II) para una profundización en lo que se está tratando.

⁸ J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, p. 41.

⁹ La violencia sobre la diferencia ha reducido a simple accesorio o elemento externo a todo aquello que no contribuya al mantenimiento de dicha identidad. Encuéntrese esto en los currículums, las ciencias o los contenidos que se trabajan dentro de los planes de estudio, entre muchos otros lugares que no necesariamente tienen que ver con la escuela.

¹⁰ Derrida, *Márgenes de la filosofía*, p. 41.

reapropiación ontológica o teológica –ontoteológica-, sino que, incluso abriendo el espacio en el que la ontoteología –la filosofía- produce su sistema y su historia, la comprende, la inscribe, y la excede sin retorno”.¹¹

¿Por qué la lógica sin lógica de esta tesis? Para abrir el juego e invitar al lector a que haga su propia lectura. No hay programa. “Lo que se pone precisamente en tela de juicio, es el requerimiento de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto, de una responsabilidad de principio. La problemática de la escritura se abre con la tela en puesta de juicio del valor de *arkhé*”.¹²

Lo que aquí expongo y el cómo se presenta invita a dejar la lógica arborescente. Hagamos rizoma, diseminemos, transformemos. ¿No será que la lógica de poder de las instituciones se repite en la lógica de las tesis? Pienso que una tesis invitaría a un indecible no a la lógica del UNO (que dicho sea de paso es binaria), a la lógica trascendental que funciona como una escalera. “Todo en el trazado de la diferencia es estratégico y aventurado”.¹³

¿Por qué seguir ayudando a construir escaleras que una vez usadas y cumpliendo su función tienen que tirarse?, ¿Sois lectores de Wittgenstein simplificado y reducido a su mínima expresión?, ¿Serán metafísicos los programas escalera de una tesis?, ¿Hasta qué punto encierra la lógica del padre un sistema construido bajo la linealidad ascendente? Quizá sea que la lógica académica defiende el ideal ascético y sea más platónica de lo que ella misma desee.

Aquí no presento una tesis a manera de árbol. Quizá sea porque me gustan los tubérculos y no tanto los frutos que crecen en el cielo, a pesar de que quienes los cosechan juran legitimarlos con material empírico recogido de la tierra. “Por la misma razón, no sabré por donde comenzar a trazar el haz o el gráfico de la

¹¹ *Ibid.*, p. 42.

¹² *Idem.*

¹³ *Idem.*

diferancia”.¹⁴ La *différance*, una palabra equivalente a archiescritura o fármakon, entre muchas otras, hace alusión a “no ser idéntico, ser otro, discernible”.¹⁵

Desplaza la presencia. La identidad no llega. La educación no llega a. El sujeto se interroga como sujeto de conciencia, sujeto fálico, sujeto etnocéntrico, carnívoro, sujeto fónico. “La categoría del sujeto no puede y no ha podido nunca pensarse sin la referencia a la presencia como *upokeimenon* o como *ousia*, etc., el sujeto como conciencia nunca ha podido anunciarse de otra manera que como presencia para sí mismo. El privilegio concedido a la conciencia significa, pues, el privilegio concedido al presente”.¹⁶

Este sujeto educado para el presente, para un *ahí*, sujeto cognoscente y por ende con conciencia aparece como sujeto al que se le dirigen los discursos pedagógicos. Por ejemplo, en Hegel. La educación prepara para el presente, pero ¿qué pasaría si el presente estuviera diferido?, ¿qué pasaría si interrogásemos la identidad del sujeto con conciencia o, mejor dicho, la identidad que se ha creado por la lengua de los discursos?, ¿qué diría la identidad del sujeto occidental si se le interrogara desde la gramatología?

Sujeto logocéntrico. “Este privilegio es el eter de la metafísica, el elemento de nuestro pensamiento en tanto que es tomado en la lengua de la metafísica. [...] interroguemos 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 para sí”.¹⁷

Una época metafísica indudablemente sugiere una idea de sujeto. ¿Cómo visibilizar al sujeto de occidente y su identidad?, ¿cómo y que identidad de sujeto sugiere una crítica a la idea de escritura y el lugar que a esta se le asigna en la historia de la metafísica? Ella será la pregunta que nos guiará durante el trabajo que abre caminos para pensar.

Tal y como dice Andrea P.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, pp. 43-44.

¹⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹⁷ *Ibid.*, p. 52.

No se aspira ni a ser fieles a la homogeneidad y coherencia del tiempo o de la sucesión de ideas, ni tampoco a ponerse simplemente a escuchar los <<dichos>> de los filósofos, lo que precisamente detalla la historia de la filosofía como método. Sino que se trata más bien de ser fieles a la coherencia *de una pregunta*: la pregunta que vamos a hacer, y que no pararemos de formular a cada paso del camino, será el único principio que nos mantenga (y que nos mantenga firmemente) en ese camino”.¹⁸

La pregunta antes formulada no tiene otro objetivo sino tratar conocer la identidad del sujeto de occidente. Aquí acudo a pensadores como Platón, Husserl, Ferdinand de Saussure, Freud, Julio Cortázar, entre otros, teniendo como eje fundamental los textos de Derrida publicados en 1967 y 1972 para ir leyendo cómo se ha manifestado ese sujeto de occidente y cómo los discursos más críticos de occidente están reproduciendo esa misma idea de sujeto etnocarnologofonofalocéntrico y que se puede advertir a partir de la crítica que hace Derrida a la idea de signo lingüístico.

Discursos que nos recuerdan la deuda con Asclepio, la idea de que este mundo es un propedéutico para la otra vida. La idea de signo remite a una misma tradición con su idea particular de sujeto y se puede ir advirtiendo durante los capítulos que conforman este trabajo y a lo largo de los autores mencionados ya sea a manera de afirmación o de denuncia. A esa tradición la he llamado pedagogía metafísica y considero que es uno de los grandes aportes de este trabajo.

La pregunta que guía la investigación no surgió de manera inmediata y en la meditación de un cuarto oscuro a manera como se muestra en la pintura *filósofo en meditación* de Rembrandt. La pintura ofrece la perspectiva de alguien que medita en solitario, alejado en la más tierna oscuridad para ser partícipe de la venida del ser, de su suave mostrarse. No fue esa la ocasión de este trabajo. Su escritura fue un acto corporal y político, completamente visceral. Nació junto con el cuerpo, en las manos, en los ojos, en la obsesión de al menos dejar un par de líneas distintas en un canon putrefacto.

¹⁸ Andrea Potestà, *El origen del sentido*, p. 9.

Tal como política es la perspectiva de los logócratas. Llamamos *logócratas* a ese tipo de personajes que imponen su visión de mundo, que defienden las jerarquías y que son partícipes de una pedagogía del *logos*, en concreto, el *logos* platónico. George Steiner va a decirnos que la postura logocrática “radicaliza el postulado del origen divino, el misterio del *incipit*, en el lenguaje del hombre”¹⁹, pero, además, “las formas de expresión más densamente cargadas, la poesía y el discurso metafísico y religioso, no resultarían del gobierno del lenguaje sino de una servidumbre privilegiada, de la infrecuente capacidad que posee el rapsoda, el pensador o el visionario de <<oír lo que le dice el lenguaje>>”.²⁰

La tradición logocrática piensa el origen divino del lenguaje y hace del sujeto el siervo del mismo. Defienden el ideal binario. Ya Michel Onfray lo había notado a propósito de la filosofía las consecuencias de los dualismos, pero que sin duda hace ecos en nuestro campo. La historiografía no es neutral, la elección de los contenidos, la difusión del conocimiento en revistas académicas de prestigio, la elección de los objetos de estudio, de los autores que se leen en las universidades son una posición política que perpetúan la casta privilegiada. “La filosofía no pone a prueba las certezas de su secta sometiendo la historia de su disciplina al fuego cruzado de un trabajo crítico capaz de explicar por qué se ha escrito de una determinada manera”.²¹

De cómo una investigación llega a ser lo que es

Y fue precisamente el por qué se han hecho las cosas de una determinada manera como advertí la importancia de estudiar a Derrida en el posgrado en pedagogía. Al hacer un pequeño rastreo por TESIUNAM y por los coloquios o textos publicados en torno al filósofo argelino en la Universidad Nacional Autónoma de México, pude a manera descriptiva, darme cuenta de lo siguiente: El cuadro que a continuación se muestra, da

¹⁹ George Steiner, *Los logócratas*, p. 17.

²⁰ *Ibid.*, pp. 17-18.

²¹ Michel Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía*, I. p. 16.

cuenta de las publicaciones (tesis y tesinas) realizadas en torno a Derrida en nuestra universidad, tomando como referencia el año, el autor, nombre del trabajo, el grado académico al que corresponde y una breve descripción de ella. Se ordenan de la más actual a la más antigua:

Año	Autor	Nombre	Grado y sede	Reseña
2019	Erick Omar Cruz Mendoza	<i>Deconstrucción y herencia: aproximaciones a la pedagogía desde Jacques Derrida</i>	Licenciatura en Pedagogía, FES Aragón	Se reflexiona en torno a dos ideas: herencia y deconstrucción, así como también se trabaja la relación entre filosofía y pedagogía y el pensar a la pedagogía en su relación a la metafísica y el signo.
2018	Bárbara Cristina Moreno Romero	<i>Decisión y subjetividad: instantánea del salto en la deconstrucción de Jacques Derrida</i>	Licenciatura en Filosofía, FFyL.	Se estudia la relación entre los conceptos decisión y subjetividad. Se critica la idea de sujeto racional propia de la modernidad. Se ligan estas ideas a conceptos como: indecible, <i>différance</i> , fe y deconstrucción. Toma como marco teórico a la deconstrucción.
2017	Fernando Axel Nájera Hernández	<i>Los fantasmas de viaje a la luna: entre Lorca y Derrida</i>	Licenciatura en Lengua y literatura hispánicas, FFyL.	Se estudia el texto de Lorca <i>Viaje a la luna</i> desde la idea de <i>género</i> de Jacques Derrida. El filósofo ayuda al autor además con la idea de fantasma como ausencia de identidad. Se recuperan las ideas de: género, fantasma, metáfora.
2016	Israel Vázquez Juárez	<i>Jacques Derrida: políticas de la memoria colectiva</i>	Licenciatura en Filosofía, FFyL.	Su estudio se centra en la idea de memoria colectiva para pensar lo político y la cosa pública, esto para que los saberes marginales luchan con las formas de institucionalización que busca sujetarlos al discurso epistémico, pero no para invertir las jerarquías de

				poder, sino más bien para generar acontecimientos. El trabajo finaliza con una reflexión sobre el acontecimiento de Ayotzinapa.
2016	José Alfredo Lasserre Cedillo	<i>Borges y Derrida, un encuentro memorioso</i>	Licenciatura en Lengua y literatura hispánicas, FFyL.	Se centra en reflexionar sobre la idea de memoria tomando como referente a <i>Funes el memorioso</i> y a San Agustín desde un abordaje filosófico-psicoanalítico y poniendo en duda la concepción metafísica de la presencia. Además, se tratan ideas como: la archi-escritura.
2015	David Arturo Carrizosa Bocanegra	<i>La mirada retrospectiva: herencia, sujeto y porvenir en el pensamiento de Jacques Derrida</i>	Licenciatura en Filosofía, FFyL.	Se centra en la idea de herencia y cómo ella permite que se conforme la identidad del sujeto, además de cómo ella misma da apertura al porvenir. Ello estudiado desde un posicionamiento filosófico y psicoanalítico.
2012	Alejandro Orozco Hidalgo	<i>La ley del texto: investigación sobre las implicaciones políticas institucionales de los actos de escritura a partir de la interpretación de Jacques Derrida sobre la noción de performatividad del lenguaje</i>	Maestría en Filosofía, FFyL.	Es la continuidad de su tesis de lic. dedicada al autor, haciendo énfasis en la idea de performatividad del lenguaje y su relación con la idea de universidad como institución para tratar de transformarla de su situación condicionada. Se retoma el debate entre Derrida y Austin. En general, es una profundización sobre una idea específica de la tesis de grado anterior.
2009	Rafael Núñez Zúñiga	<i>Espectralidad y pensamiento político en Jacques Derrida</i>	Maestría en Filosofía, FFyL.	La tesis se centra en tres autores para leer a Derrida: Husserl, Nietzsche y Marx. Anuncia su carácter introductorio de la tesis al pensar desarrollarse en un posible doctorado. Hace énfasis en la importancia de la relación del pensamiento político

				<p>del argelino (dialéctica-diferencia) y las ideas de espectralidad y deconstrucción. Además, se trabajan 7 obras. Básicamente los 3 primeros capítulos se basan en comentar los textos que el autor ha señalado como nodales para entender estas dos grandes ideas: espectralidad y pensamiento político. La aportación contundente está en mostrar la relación entre dialéctica (Marx) y diferencia (Nietzsche) que comúnmente se sabe antagónica.</p>
2009	Zakie Smeke Zonana	<p><i>La clandestinidad de la figura del doble en La Carta Robada: Jacques Derrida, Jacques Lacan y María Bonaparte</i></p>	Maestría en Filosofía, FFyL.	<p>La tesis se centra en la lectura que hace Derrida sobre el seminario de <i>La carta robada</i> de Lacan a la cual le opone el trabajo de Bonaparte. Ello surge a raíz de la interpretación que el autor hace del cuento de Poe. El trabajo gira en torno a la figura del doble, su olvido en Lacan, la crítica del significante de Lacan, la influencia de Saussure en ambos autores. Tiene un corte filosófico y psicoanalítico.</p>
2008	Alejandro Orozco Hidalgo	<p><i>De la universidad filosófica a la universidad con condición: una lectura a partir de Jacques Derrida</i></p>	Licenciatura en Filosofía, FFyL.	<p>La tesis recupera el trabajo de Derrida sobre la enseñanza de la filosofía en la universidad, además que concibe a la pedagogía como enseñanza. Estudia textos de Derrida que son claves para comprender su reflexión sobre la didáctica filosófica. Estudia los modelos de universidad actual o con condición y la universidad que propone el argelino.</p>
2007	Victor Manuel	<i>La</i>	Maestría en	Se trabajan las ideas de:

	UcChávez	<i>imposible filosofía de la democracia en Jacques Derrida</i>	Filosofía, FFyL.	Democracia. Deconstrucción, por venir. Se reflexiona sobre el pensamiento político de Derrida, tomando como referencia la idea del porvenir. Para hablar de ellos se retoman a otros autores, tal es el caso de: Laclou, Mouffe y Zizek. La tesis toma como pretexto para iniciar la reflexión un imperativo del texto <i>Políticas de la amistad</i> (1994): “No hay deconstrucción sin democracia y no hay democracia sin deconstrucción”.
1998	Benjamin Eli Mayer Foulkes	<i>En torno a la perdurabilidad de la metafísica en Jacques Derrida</i>	Doctorado en Filosofía, FFyL.	El autor habla sobre una idea novedosa, la “deconstrucción ordinaria” que no es otra cosa que cómo la tradición derridiana entiende a la deconstrucción, por ejemplo, oponer deconstrucción y metafísica.

Textos sin duda valiosos, ya sea por su riqueza literaria o por su riqueza teórica, además por el análisis que cada uno de los sustentantes realiza no sólo para explicar al maestro argelino, sino además para hacerlo hablar otros lenguajes y así ser coherentes con él, es decir, ampliar los límites de una disciplina. Sin embargo, la ausencia del pensador en el campo de la pedagogía en cuanto a trabajos de titulación o grado es notoria.

Las doce tesis y tesinas desde 1998 a la actualidad, podríamos dividir las por campos del saber, solamente para hacer más notoria la ausencia de la investigación sobre Derrida en nuestra universidad: Nueve de ellas obedecen a la filosofía, dos a Lengua y literatura hispánicas y una a la pedagogía. Y poniéndome un poco más quisquilloso puedo dar cuenta que once trabajos fueron dados a luz por la Facultad de Filosofía y Letras. Lo que resulta curioso al pensar que FES Acatlán y FES Aragón imparten dentro de sus campus la

licenciatura y posgrados en pedagogía. ¿por qué predomina el estudio del argelino en la FFyL? Y de ser posible, ¿dónde más se podría rastrear su estudio dentro del campo de la pedagogía?

¿Un personaje tan comprometido con la educación a tal grado de conformar el GREPH en Francia o ser director de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences de París no merece la pena ser estudiado? Y qué decir de *La Universidad sin condición*. En esa búsqueda sobre las publicaciones o algo en torno a Derrida dentro de la UNAM fui descubriendo que existe por el Instituto de Investigaciones Filológicas un librito azul del 2005 publicado en dos tomos titulado *Adiós a Derrida* donde Rosa Nidia Buenfil (la más cercana al campo de la educación) dedica un pequeño trabajo a raíz de su fallecimiento para explicar sus aportes al Análisis Político del Discurso (APD). Cuatro años más tarde, en el 2019 la FFyL organiza un Coloquio titulado “Pensar *tras* Derrida” a cargo del Posgrado en Filosofía.

Siguiendo con Filosofía, tenemos a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera quien se ha dedicado al estudio y difusión del pensamiento del autor en campos como la estética o en temas como la alteridad, las exclusiones y la memoria. Dentro del campo de la pedagogía pude encontrar el libro del Posgrado en Pedagogía titulado *Filosofía y educación: vínculos y desarticulaciones* en coordinación de la Dras. Claudia Pontón y Ana Valle Vásquez publicado en el 2015, donde en un capítulo se nombra a Derrida pero para poder explicar el APD.

Por su parte, en 2017 la FES Acatlán a cargo de Marco A. Jiménez y nuevamente Ana Valle V. Publican *Defender la universidad*, donde se trabaja de manera mínima (párrafos) a Derrida ligado a la universidad y su defensa, con el ya famoso texto conocido *La universidad sin condición*. Para el 2018 el IISUE organiza en dos sesiones el seminario más reciente llevado a cabo por el Posgrado en Pedagogía dónde se ha trabajado a Derrida, específicamente a la deconstrucción, el cual fue impartido por el Dr. Manuel Asensi, titulado “Métodos y Teoría de Investigación: Foucault, Derrida y Lacan”. Llamó mi atención de este último el poco conocimiento de los integrantes del posgrado que acudieron a él

sobre el argelino, no sucedió así cuando se trabajó a Foucault.

De lo anterior y ligado a las líneas de investigación e investigadores dentro del posgrado en pedagogía se puede lanzar la hipótesis de que dentro de nuestra universidad en el campo de la pedagogía, Jacques Derrida aparece bajo la sombra de quienes estudian a Ernesto Laclau y Chantal Mooffe para tratar de ligar sus reflexiones a la educación. Es decir, es un autor que nutre una lectura o lo que es lo mismo, nos ayuda a leer a otros.

Fue este descubrimiento lo que poco a poco fue adentrándome en el proceso de la investigación y hacerme comprender, desde la elaboración de mi tesis de licenciatura, que era necesario acudir a tomar clases en otros espacios, no sólo para adentrarme en el “objeto de estudio”, sino para estar más cerca de quienes trabajan al autor que me interesa. Necesitaba tener otras miradas, otros profesores y leer otros autores, después de todo, creo que antes de creerse pedagogo, médico o de cualquier otra disciplina (“autónoma”) y de leer el canon propio del campo de “lo”, es necesario emprender un proceso de formación alpinista. Se es sujeto antes de ser especialista o profesional en cierta disciplina. Se es alpinista, amante de las montañas cuando se ha dejado de conformarse con las lecturas mediocres que se ofrecen a los partidarios de las jerarquías y se comienza el ascenso, como Zaratustra, para meditar en lo que realmente importa.

Lo investigado nos lleva por caminos desconocidos. ¿De qué serviría investigar algo cuando ya se sabe a dónde se va a llegar? Por su parte, considero que el investigador no mira a su objeto desde fuera, *no-hay-afuera-de-la-investigación*, a tal grado que el investigador llega a confundirse con su objeto y ser él mismo su objeto estudiado. Cada día, lectura tras lectura me fui educando, formando a mí mismo en temas y autores que desconocía: Lingüística, Psicoanálisis, metafísica, Platón, Husserl, literatura, teoría Queer, entre otros.

Conforme avanzaba en mis estudios conocí espacios de saber-poder exclusivos para unos cuantos elegidos y otros espacios dedicados a los nadie, dedicados a los hijos que sufren la historia. La entrada al posgrado me abrió un

mundo y me cerró otros, después de todo elegir y renunciar son dos caras de una misma moneda.

El punto de confluencia que me ha llevado por diferentes espacios del saber ha sido pensar el lazo de la pedagogía con la historia de la metafísica. Lo que despertó preguntas conforme a lo que iba observando dentro del espacio académico: ¿Cuántos congresos sobre filosofía de la educación y cuántos sobre currículum se abren anualmente?, ¿Cuántas publicaciones sobre educación intercultural y cuántas otras sobre epistemologías?, ¿por qué se estudian unos autores y no otros más radicales? El intervalo es abismal sobre lo que se publica y lo que no. La difusión del conocimiento de “lo” pedagógico asegura la república platónica, asegura las investigaciones y difusión del conocimiento de unos cuantos elegidos.

En los espacios del saber, hay quienes seleccionan sus cuadros intelectuales y les otorgan becas, a cambio los estudiantes se someten y someten su subjetividad al marco teórico de su tutor-investigador. “Los mismo autores, los mismos textos de referencia, los mismos olvidos, los mismos descuidos, las mismas periodizaciones, las mismas ficciones, sin duda asombrosas y que, sin embargo, han sido repetidas hasta la saciedad”.²²

Lo que sugiere la hipótesis que la producción del conocimiento y su difusión en la academia es metafísica, política y jerarquizante. Cuando me refiero a la metafísica me refiero a como la entiende el filósofo argelino Jacques Derrida, una historia de jerarquías que privilegia un modelo fónico y lógico y que se puede advertir por la idea del logofocentrismo dando como resultado un sin fin de represiones.

La metafísica puede ser estudiada en su máxima expresión en el diálogo platónico del *Fedón*, donde se crea la tesis de la inmortalidad del alma. El alma del

²² Michel Onfray, *op. cit.*, p. 17.

filósofo, como bien sabemos, prescinde del cuerpo y es necesario que viva lo menos posible cerca de sus placeres pues ellos llegan a corromperla.

El alma formada, se dice, es capaz de contemplar el mundo de las ideas, pues ya la ha contemplado con anterioridad de su llegada al cuerpo y es deber de cada uno cuidar de sí mismo en tanto que debe vivir filosofando. Lo curioso es que el vivir filosofando se refiere a objetos ideales, objetos dignos de estudiarse. En otras palabras, no todo es digno para contemplación del alma. Léase, no todo es digno de investigar en la academia.

Todo ello originó que buscara seminarios en otras universidades u otras áreas dentro de mí misma universidad, buscar espacios en otros países o con otros grupos de trabajo. La oferta sobre filosofía de la educación en seminarios de posgrado, cursos de licenciatura, coloquios, simposios, es poca comparada a otros temas más “empíricos”, como ya he dicho, hay temas más dignos que otros. Hay escuelas, por no decirlo en términos platónicos, hay una república con su casta de gobernantes.

Así, y gracias a la actual pandemia, llegué a adentrarme en otras lenguas, otros idiomas, con el poco conocimiento que tenía sobre el portugués y transformando lo que veía y escuchaba en algo distinto; llegué al Grupo de Pesquisas em Linguagem, Poder e Contemporaneidade tomando el curso “A-TRAIR DERRIDA” en el 2020 donde aprendí la importancia del pensamiento de Derrida para los brasileños, la apertura que da para trabajar temas decoloniales no limitándolos únicamente a autores de América Latina, Portugal o Estados Unidos, sino a nivel global, entre muchas otras cosas.

Para el 2021, tuve la oportunidad, gracias a la hospitalidad del profesor Patrick Llored, de acudir al Seminario Internacional “Filosofía de la deconstrucción: Enfrentar el siglo XXI con Derrida [Racionalidad, eticidad y política] llevado a cabo en Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo que dictó junto con el Mtro. Raúl Navarrete Jacobo. Con

dicho seminario pude adentrarme a otros caminos derridianos y a textos aún no publicados en español sobre los cuales Derrida reflexiona sobre la cuestión animal, la deconstrucción al biologismo y al poder soberano.

Algo que también marcó un antes y un después en mi formación como sujeto fue el seminario de la Dra. Susana Bercovich Hartman: “Psicoanálisis y mayéutica”, el cual me adentró a ese campo del saber que es el psicoanálisis, que como se mencionó en el seminario de la Universidad Michoacana, es un saber que implica la subjetividad (autobiografía) del sujeto, en este caso Freud y no por eso pierde racionalidad. Pero, además, como bien se sabe, es una racionalidad que atraviesa el pensamiento de Derrida. Pero será otro camino donde trataré de ello y no en este trabajo.

Preludio

Sirvan estas palabras para que el lector activo²³ intervenga con su lectura. Si por otra parte decide optar por limitarse a una lectura miope del texto, sepa que no habrá tejido, aunque tampoco habrá tejido si quiere hacer cualquier cosa con lo que se le ofrece, requiere un trabajo de herencia. Requiere leer con el cuerpo.

El trabajo que aquí se presenta ha sido un tejido de huellas, de espacios, de momentos de vida, es decir, un tejido de textos. Pero también un acto político, la libertad de pensamiento tenía inventarse y buscar los espacios propicios para ello, buscar otra presentación de los trabajos (máquinas de guerra), si se mantuvo la numeración de los diferentes caminos recorridos ello no afecta en nada que el lector inicie por donde más le agrade.

²³ Comprendo al lector activo como aquel que cuestiona lo que se le ofrece, que lee junto con el texto las referencias que se le dan, es decir, va en búsqueda en la bibliografía que se le ofrece y corrobora la información, pero que además ofrece su propia interpretación. Un lector activo crea su propia lectura, no se limita a subir una escalera donde el capítulo uno le lleva al dos en grado ascendente de complejidad.

Punto por punto el trabajo ofrece lectura del sujeto de occidente, pasando, ya sea poniéndolo en jaque y desmantelando la racionalidad logocéntrica, ya sea desde la crítica al falocentrismo, ya sea desde la puesta en duda de la idea de escritura que se somete en occidente al fonocentrismo, etc., pero todos los puntos mantienen en común la siguiente pregunta: ¿cómo y que identidad de sujeto sugiere una crítica a la idea de escritura y el lugar que a esta se le asigna en la historia de la metafísica?, ella es la que nos permite pasar por autores como Platón, Husserl, Saussure, entre otros, que no hacen sino dar cuenta de una tradición que apela al mismo ideal de identidad.

La escritura-escritura que se pretende y se invita es trans. Es importante recalcar que a partir de ahora queda disuelto el “yo” en la lengua, después de todo, la lengua, siempre es la lengua de otro, tal y como lo expresa Derrida en *El monolingüismo del otro* y que si conservo(amos) la tercera persona en plural no es por suscribir a la academia y su formalidad, más bien, al reapropiarnos esta forma de escritura, quisiéramos hacer notar la multiplicidad de la identidad de la que cada uno, como estructura dislocada, es partícipe.

CAMINO I. EL SUJETO BINARIO, LA LENGUA Y LA IDENTIDAD.

Introducción:

La lengua y los discursos creados en nombre de la formación del sujeto, del lenguaje y de la lengua tratan de imponerse al sujeto, colonizarlo, configurándole una identidad, ya sea etnocéntrica y por tanto el sujeto se pretende hablante (fónico) y poseedor de una “propia” lengua o binario, y por ello metafísico y logocéntrico.

Las reflexiones sobre la lengua, el lenguaje y la tradición platónica que aquí presentamos atacan a la identidad, la desmantelan, pero no es desmantelar desde fuera, sino por y en ella misma. La lengua como la identidad, no es.

I.1 Reflexiones sobre *la prótesis de origen*: la lengua como lengua del otro

El problema de la lengua no se presenta en Jacques Derrida hasta la publicación del texto *El monolingüismo de otro*, sin embargo, no podemos ignorar su contenido y es por ello que reparamos en él. Si recuperamos la biografía del autor y traemos a colación que al igual que Montaigne o Nietzsche, Derrida hace filosofía no únicamente de problemas académicos, sino de aquello que va experimentando a lo largo de su vida, podríamos rastrear que su relación con la lengua (francesa) se torna problemática desde su condición existencial como individuo nacido en un contexto específico.

Jacques Derrida nace en el Biar-Argelina en 1930. Procede de una familia de origen judío sefardí. La lengua de Derrida “no era propiamente suya tampoco, ni era propiamente la lengua materna de ninguno de los franceses de Argelia.

[Además] Creció con una expresión y entonación francoargelina, pero tuvo que cambiar su acento al más puro y correcto francés”.¹ De ahí que en el *Monolingüismo del otro* lleve esta condición particular con la lengua a un planteamiento general a tal punto de decir “no tengo más que una lengua, no es la mía”.² Y sin embargo se dedicó al cultivo de la lengua francesa, pero entonces, ¿de quién es esa lengua que me configura como una “identidad”? A esta cuestión dedicaremos las siguientes líneas.

Nos interesa, en este punto, la vinculación de un pensamiento con la vida, pues tal pareciera que los pedagogos y filósofos se nos presentan como descarnados. Quizá ello mismo sugiera un vínculo entre pedagogía y filosofía como lo haremos con Platón. Comúnmente se suele separar al pensador de su vida, como si las grandes ideas se alcanzaran mediante un proceso de iniciación cuyo fin estriba en la abstención del cuerpo. Michel Onfray ha demostrado esta tesis hasta la saciedad con su pensamiento hedonista y ha dado cuenta de cómo la historia de la filosofía se ha configurado como una historia de las ideas sin cuerpo, sin otro origen salvo el griego y cuyos temas de estudio parecen ser a cada momento los mismos.

Nada de encontrar en el currículum de las facultades la dieta del filósofo, del pensador o del pedagogo, antes que ello encontramos sus grandes ideas, nada de sus vínculos amorosos, antes bien se nos enseña el método, nada de pensar en su vida, para los guardianes de lo mismo es preferible encasillarlo en una corriente, decir por ejemplo: Derrida es postestructuralista, Derrida es posmoderno o la deconstrucción es un método y de ese modo afirmar que se acabó el debate como quisieron hacer con Heidegger.

Sumado a ello, no es permitido abarcar otros autores que critiquen radicalmente las cosas es más conveniente pensar en reformas para la escuela, el currículum y los planes de estudio. Así se crea un canon que habría que respetar,

¹ Jason Powell, *Jacques Derrida. Una biografía*, pp. 27-28.

² J. Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, p. 13.

transmitir y proteger a costa de todo, a costa de las investigaciones mismas y de la libertad de los estudiantes, incluido el plagio por parte de los profesores.

De ese modo nos encontramos que antes de haber construido un objeto de estudio el estudiante tiene ya la metodología asignada por el tutor y su grupo de expertos. La misma alabanza a los mismos temas, los mismos métodos y los mismos autores, las palabras solamente se toman, no se ponen a distancia para pensarlas. ¿Por qué despreciar a unos autores para dar prioridad a otros? ¿Por qué no pensar desde la propia existencia? Pareciera que la finalidad es más bien política.³

En ese sentido nos preguntamos, ¿por qué hay un otro excluido?, ¿Por qué la metafísica desprecia el cuerpo?, ¿Por qué a la escritura se la coloca en una posición poco favorable?, ¿Es tan indigna como para que Platón le haya dedicado un mito, Rousseau un tratado o Lévi-Strauss la asociara con el mal?, ¿Tan poca relevancia tiene que Rousseau haya pensado en que fuera una enseñanza tardía para Emilio?

Sería incrédulo pensar que aquí se dará una definición de la identidad que anule toda otra interpretación, así como también, sería tonto definir a la identidad de Derrida o la identidad de su obra tan múltiple y juguetona como su escritura. Sin embargo, sí podemos decir que Derrida no sólo fue un profesor comprometido hasta los últimos días de su vida, también fue padre, fue esposo, bebía café por las mañanas, nadaba, no escribía sin luz artificial, fue un amigo y amaba la lengua francesa, la lengua del otro.

Resulta asombroso pensar cómo alguien perteneciente a una familia cuyo padre fue vendedor de vino y que trabajó sin descanso cada día de su vida o que cuya madre era amante del póquer a tal punto de que el día del nacimiento de Derrida prefirió terminar su juego antes de dar a luz pudo llegar a alcanzar tanto prestigio académico. Resultaría más sencillo comprender la profundidad del

³ *Vid.* Las dos primeras páginas del apartado “III.5 El padre, su gramática y la gramatología” para continuar con esta reflexión o las primeras palabras del punto III.6 Comerás al otro sobre todas las cosas”.

pensamiento de Derrida, al igual que su erudición, si hubiera pertenecido a una clase social distinta, como es el caso de Schopenhauer.

Los orígenes judíos y culturales de Jackie Derrida se remontan en una colonia francesa, más cerca del desierto que de la capital, estaba atravesado por el judaísmo (marranismo) y el antisemitismo, que como ya hemos dicho, lo llevaron a su expulsión del colegio en 1942, hecho que originó en el pequeño Derrida un desprecio por toda comunidad incluyendo a los judíos, pues estos aceptaron sin chistar esta segregación. “Nunca fue educado para ser un hombre con éxito ni su éxito podía ser previsto por su familia. [...] Al seguir más tarde su vida, la familia estaba sorprendida por lo que Jackie llegó a ser, por cada nueva idea y por su ambición”.⁴

Y precisamente esta condición de vida se trabaja en *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Parece que aún no sabemos la potencia de la reflexión que abre la lengua. ¿Qué puede poner en cuestión la lengua? Presentado en 1992 en un coloquio en la Universidad de Lousiana y publicado hasta 1996 en París el texto está cargado de contenido autobiográfico, extranjerismo y hospitalidad.

No es una reflexión baladí sobre la lengua, es un problema que atañe a occidente y a su decadencia. Este texto es una denuncia a partir de la reflexión de la lengua con la lengua y por ella. Recuerda con aires singulares/universales a Nietzsche que hace de su condición vital una abstracción y a partir de su singularidad plantea problemas que atañen a todos.

Escrito literariamente, influenciado por *Ecce Homo*, Derrida se pregunta por la lengua. ¿De dónde, de quién viene, de quién es la lengua? ¿Quién la posee o por quién está poseída? Nos dice Derrida que ella nos precede. “Me habrá precedido desde siempre. Soy yo. Ese monolingüismo, para mí, soy yo”.⁵ La lengua aparece aquí sugerida como ligada a la herencia. La herencia también es aquello que nos viene, que es más grande y más antiguo que nuestra existencia. Cada uno es monolingüe.

⁴ J. Powell, *op. cit.*, p. 28.

⁵ J. Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, p. 13.

“Me constituye, me dicta hasta la ipsidad de todo, me prescribe, también, una soledad monacal, como si estuviera comprometido por unos votos anteriores incluso a que aprendiese a hablar. Ese solipsismo inagotable soy yo antes que yo. Permanentemente”⁶ y, sin embargo, la aporía estriba en que el sujeto que mora en la lengua sabe que esa lengua no es suya. “*Sí, no tengo más que una lengua; ahora bien, no es la mía*”.⁷

¡La lengua no es nuestra! Ataque a la identidad. Ese sistema de signos no es nuestro y, sin embargo, no tenemos más de uno. ¿Qué pasa en ese sentido con aquello tan alegado y defendido cuyo nombre es la lengua materna? ¿Qué pasa con la lengua de la identidad? ¡Cómo es posible ser educado en una lengua, arrojado a ella, a una estructura y sin embargo decir, que ella no es mía, pero me constituye!

¿Qué denuncia Derrida al pronunciar “1.- *Nunca se habla más que una sola lengua. 2.-Nunca se habla una sola lengua*”?⁸ Que no hay lengua absoluta, por ende, la identidad está atravesada desde antes de decir “yo”, por el otro. La lengua, como la traducción, no opera con absolutos, con estructuras entre un adentro y un afuera. La lengua y la traducción cuestionan a la identidad, en la medida en que no hay una identidad por excelencia desde la cual traducir. ¿Cómo decir, él o ella son de tal o cual nacionalidad? ¿Cómo decir tal texto es de tal autor y quiere decir esto o aquello? No hay *querer-decir*.

Un estudio de la lengua y por ella se convierte en una cuestión de identidad. Se cuestiona la nacionalidad, la ciudadanía, la cultura, la lengua materna, el yo.

Nuestra cuestión es siempre la identidad. ¿Qué es la identidad, ese concepto cuya transparente identidad consigo misma siempre se presupone dogmáticamente en tantos debates sobre el monoculturalismo o el multiculturalismo, sobre la nacionalidad, la ciudadanía, la pertenencia en general?⁹

⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁹ *Ibid.*, p. 27.

Derrida lo dice, la ciudadanía no es natural, como tampoco la identidad, la lengua o la nacionalidad, y además son frágiles. Si tengo una lengua, pero no es la mía es porque no se la puede poseer, no hay una relación de posesión con la lengua. Sumado a ello, la lengua no tiene un lazo natural con la ciudadanía o con pertenecer a una cultura. El problema de la lengua no es un problema entre otros, es el gran problema. Obedece a la historia de occidente. El sueño de la lengua perfecta lo recuerda Derrida en *De la gramatología* al igual que Umberto Eco.

La lengua da testimonio de lo increíble. A pesar de ello hay quienes quieren apropiarse de ella, enseñarla en sus escuelas e imponerla por la fuerza y gracias a sus leyes, pero no es posible. “Mi lengua, la única que me escucho hablar y me las arreglo para hablar, es la lengua del otro”.¹⁰

Aquí diremos, ¿de quién es propiedad la lengua? No nos pertenece. “Del lado de quien habla o escribe la susodicha lengua, esa experiencia de solipsismo monolingüe nunca es de pertenencia, de propiedad, de facultad de control, de pura ‘ipsidad’ (hospitalidad u hostilidad), cualquiera sea su tipo”.¹¹

La lengua ataca el etnocentrismo. El hostis y el hospes se ven afectados por la lengua del Amo. El Amo, como la escuela, validan la lengua que pretendidamente difunden como suya. Sus leyes de hospitalidad están en sintonía con quienes aprenden su lengua. El Amo, nos dice Derrida:

no tiene nada que le sea propio. Porque no es propia del amo, no posee como propio, *naturalmente*, lo que no obstante llama su lengua; porque, no importa qué quiera o haga, no puede mantener con ella relaciones de propiedad o identidad naturales, nacionales, congénitas, ontológicas; porque sólo puede acreditar y decir esta apropiación en el curso de un proceso no natural de construcciones político-fantasmáticas; porque la lengua no es un bien natural, por eso mismo, históricamente puede, a través de la violación de una usurpación cultural –vale decir, siempre de esencia colonial-, fingir que se apropia de ella para imponerla como ‘la suya’.¹²

¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹¹ *Ibid.*, p. 37.

¹² *Ibid.*, p. 38.

Esto sugiere no sólo la imposibilidad de reclamarla como propiedad, sino que la metafísica operaría siempre que alguien quiera reclamarla, por ello, la deconstrucción sería el *aún no*. Aún no es suficiente esta lectura, aún queda otra, aún no se termina el análisis, aún no...

El Amo coloniza la hospitalidad por riesgo a su presunta identidad. No se trata aquí más que de grama, marcas, iterabilidad y crítica al sentido, a un *querer-decir*. Grama, la marca, es quien nos permite pensar la relación entre la historia y las ideas. “¿No es lo que *da lugar* a esa articulación entre la universalidad trascendental u ontológica y la singularidad ejemplar o testimonial de la experiencia *martirizada*?”.¹³ ¿No es ese el problema en Platón: lo universal y lo singular? Ese priorizar un término es el que ha generado en occidente el binarismo metafísico. Lo podremos estudiar con el *Fedón*.

Así como no hay un afuera del texto, tampoco podemos decir que hay un afuera de la lengua. Derrida lleva la reflexión al plano político; la lengua no nos pertenece. Quieren las instituciones y el poder imponerla, darla, retirarla, pero no les pertenece. Ella puede estar arrebatada por el estado, publicada de manera hegemónica, vuelta casa-hostil, ningún lugar de refugio, sino más bien de interrogación. El ataque del Amo, también y, sobre todo, es un ataque a la lengua, a su enmudecimiento, la posibilidad de la no construcción. La lengua da testimonio de cómo ha sido tratada, de qué subjetividades educa. Incluso por los estudios antropológicos, ella es el reflejo de la cultura.

A decir de la identidad, Derrida menciona que ella “nunca es dada, recibida o alcanzada; no, sólo se sufre el proceso interminable, indefinidamente fantasmático de la identificación”.¹⁴ Lo cual sugiere que no es una idealidad, ni tampoco que se justifique por nacimiento ni por la llamada lengua materna. En tiempos de guerra la identidad se retira y queda la lengua del otro. ¿No ocurrirá lo mismo al alfabetizar?

¹³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

Pregunta Derrida a propósito de nuestros tiempos: “¿cómo salvar una lengua? ¿una lengua viva y ‘salva’?”,¹⁵ a lo que agregaríamos, ¿por qué salvarla? ¿salvar la lengua o a las personas? ¿cómo salvar la herencia en la lengua del otro? Transformando la lengua, traduciéndola. La lengua se “apropia” transformándola, y en ese movimiento se difiere la apropiación, queda en el horizonte a tal grado que se puede decir “‘mi lengua materna’: de los otros”.¹⁶

Derrida dice no tener lengua materna. La autorización de una lengua como lengua oficial puede contribuir a la colonización. La lengua coloniza, la lengua tiene el poder de dar mundo, nombrarlo. Lo que se juega en la educación de una lengua es un etnocentrismo en la psique de los sujetos. ¿Quién puede nombrar? El Amo desea lo que no tiene y quiere ser monolingüe. El Amo ama el sentido, el *querer-decir*. Cree poseer la lengua.

Como ya dijimos líneas arriba, *El monolingüismo del otro* es un texto lleno de autobiografía. Derrida estudiante vivió una situación de prohibición regulada del árabe, sin embargo, seguía siendo la lengua del otro, la lengua de aquellos que la prestan, la quitan o la imponen. La lengua pedagógica como dispositivo de identidad.

La prótesis de origen. Libro autobiográfico, visceral. Escrito con el cuerpo, el papel del cuerpo y el cuerpo como papel. La lengua excita a la madre de las musas y le hace hablar, contar una historia singular de alcances universales. Cuenta la historia, en singular, de Jackie y el choque cultural con Francia; la historia de un francés sin sentimiento de nacionalidad, un cosmopolita que ama celosamente la lengua francesa transformándola. “Frasas de las que había que apropiarse y a la vez domesticarlas, *engatusarlas* [*amadouer*], es decir amarlas inflamándolas (la yesca [*amadou*] nunca está lejos), tal vez destruirlas, en todo caso marcarlas, transformarlas, cortarlas, recortarlas, forjarlas, incorporarlas al fuego, hacerlas volver de otra manera”.¹⁷

¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁷ *Ibid.*, p. 73.

Transformación que no la daña, sino que obliga a la lengua intacta y venerada a hablar de otra manera. La apropiación sin apropiación. El tatuaje de la lengua. La única cultura y, sin embargo, sentirse ajeno a ella. ¿Qué pensarían de ello los hijos de la metrópoli? ¿Pensarían ese pensamiento de qué pasa con aquellos que llegan a educarse en su lengua, la lengua de la academia, la lengua de la “nación”? ¿Cómo apropiarse de una lengua sin tener alguna otra en la cual refugiarse?

Derrida expone algunos casos de reflexión sobre la lengua distintos del suyo: Arendt, Lévinas, Rosenzweig. Para Derrida a diferencia de este último no había lengua sagrada en la cual refugiarse. La pedagogía del francés y su cultura no comprendida generarían que el pequeño Jackie llegara a decir “no tengo más que una lengua, no es la mía”.¹⁸ Ya lo hemos dicho, no había lengua materna para ese niño de doce años. No como la define Arendt. La madre se puede suplir:

La idea de que, a diferencia del padre, se sabe ‘naturalmente’ quién es la madre, ante el espectáculo del nacimiento, es un viejo fantasma (aún en acción en el Freud de *El hombre de las ratas*) que no tendría que haber esperado a las ‘madres portadoras’ y la ‘procreación asistida’ para ser reconocido como tal, a saber, como fantasma.¹⁹

¿Dónde está el refugio para el argelino-francés? Su situación no era la de los antiguos árabes que aún conservaban su lengua y que se afrancesaron olvidándose de ella. Cuando Derrida llegó al mundo, la lengua y la comunidad judía habían imitado a la metrópoli.

La unidad, el UNO, nos dice Derrida en su crítica a Hannah Arendt, es reemplazable y por ello enloquece. “Y sustituible por ser única”.²⁰ La lengua materna sugiere “una lengua a la cual se le otorga una virtud de originariedad. ‘Reprimida’ o no, esa lengua sigue siendo la esencia última del suelo, la fundación del sentido, la inalienable propiedad que uno transporta consigo”.²¹ ¿Qué pasa con la fundación del sentido si se ha puesto ya en evidencia la ilusión de una lengua

¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

²⁰ *Ibid.*, p. 94.

²¹ *Ibid.*, p. 96.

materna? ¿No acaso la lengua materna vuelve a revivir el modelo de signo donde se le da prioridad al significado en detrimento del significante?

Como veníamos explicando, ¿dónde podía refugiarse el pequeño Derrida? El ataque de Francia hacia su colonia. Ataque de la identidad. ¿Qué quedaba? “habría que constituirse uno mismo, habría que poder *inventarse* sin modelo y sin destinatario seguro”.²² Hoy día dice algo similar Paul B. Preciado al hablar de la identidad en el género. “Digamos que no tenía otra opción, siempre asumiendo que no se trataba de *elegir* la libertad, sino de *fabricarla*.”²³ Cuando no hay punto del cual sujetarse hay que crearlo, contar su historia, afirmarlo.

Jackie, judío-francés-argelino habla una(s) lengua(s) y sin embargo ella es la lengua del otro. “La lengua llamada materna no es nunca puramente natural, ni propia ni habitable”.²⁴ A veces nos preguntamos, ¿qué lengua tuvimos que aprender del Amo para poder recibir sus leyes hospitalarias? Será como dice Preciado “cuando en la universidad de Princeton me entregaron un doctorado y vi a un grupo de adiestradores aplaudiendo frente a mí me di cuenta de que debía tener cuidado. Allí estaba otra vez la jaula: esta vez dorada, pero tan sólida como las anteriores”.²⁵

Sólo quisiéramos mostrar las posibilidades de la lengua, pues son infinitas, dinamita pura, olor a azufre para los anticristos. Ella no se posee por más que el Amo la ame. “¿Cómo es posible que, recibida o aprendida, esta lengua sea sentida, explorada, trabajada, y deba reinventarse sin itinerario ni mapa, como lengua del otro?”²⁶

Cada vez única reza el título de un libro de Derrida. La lengua no es una propiedad ni hay algo por fuera de ella que permita que exista una unidad ajena al devenir histórico. Sin embargo, la historia de occidente como historia de la

²² *Ibid.*, p. 79.

²³ Paul B. Preciado, *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*, p. 35.

²⁴ J. Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, pp. 81-82.

²⁵ P. B. Preciado, *op. cit.*, p. 34.

²⁶ J. Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, p. 81.

metafísica ha pensado lo contrario y desde Platón hasta nuestros días revive el significado trascendental.

El Amo y las políticas hegemónicas quieren imponer ese monolingüismo metafísico (etnocéntrico) mediante sus instituciones. Dicho monolingüismo no sólo quiere hacer creer que se es poseedor de la lengua, sino que además enseña una idea de escritura, la alfabética ligada al pensamiento de la voz y del logos y sobre todo, ese monolingüismo sugiere una identidad con esas características: lógica, fónica y etnocéntrica en contraposición a una lectura de la identidad desde la *archi-escritura* como “un tejido de huellas, de gramas, de espaciamentos diferenciales, de relaciones con lo otro”.²⁷

Pensamos a la identidad más como un injerto, como texto diseminado que como una entidad acabada por fuera del texto, texto entendido en su sentido más general. Entonces, lejos de pensarla como un todo, se trata más bien de desbaratarla gracias al texto: márgenes, comillas, espacios en blanco, prólogos, etc. Derrida con la *différance* disloca a la presencia y a la identidad. “El suplemento suple, pues, la carencia originaria y esencial de esa presencia pretendidamente plena e indivisa, supuestamente presente a sí misma que no es sino un mito por excelencia del pensamiento filosófico occidental, su gran quimera”.²⁸

Un desbaratar la identidad no implica el olvido de la tradición. La deconstrucción se las “agarras” con la historia de la metafísica como un gesto amoroso. Los textos que ella lee no son textos que radican en la negación, sino en su afirmación. Gesto nietzscheano por excelencia. Los textos que lee se saben injertos en el libre juego de la traducción sin lengua madre. “Se ve arrojado en la traducción absoluta, una traducción sin polos de referencia, sin lengua originaria, sin lengua de partida”.²⁹

²⁷ Cristina de Peretti y Paco Vidarte, *Jacques Derrida (1930)* p. 24.

²⁸ *Ibid.*, p. 30.

²⁹ J. Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, p. 101.

La traducción que se libera de la lógica del sentido y se inserta en el secreto, lo no traducible, pero que mueve a traducir. Sin punto de partida que reviva el origen; apertura y diseminación, otra escritura. La lengua, la que habla Jackie Derrida es la lengua del por-venir que se opone a todo intento de apropiación. Una lengua que sugiere la escritura. "Hay que convocar a la escritura al interior de la lengua dada".³⁰ Una lengua que no, no existe, imposible; abierta a lo mesiánico sin mesías. "No hay lengua dada, o más bien, no hay lengua, hay donación de lengua (*es gibt die Sprache*), pero una lengua no es. No es dada. No existe".³¹

No es como piensan los estructuralistas, algo acabado con sus propias leyes. Aún no es dada, siempre aún no. La lengua tal y como la piensa Derrida refiere a la alteridad: "la lengua está en el otro, viene del otro, es *la* venida del otro"³², es promesa y apertura. La lengua como iterable no está acabada. La lengua no es.

I.2 Binarismo metafísico

La obra de Derrida está atravesada por un serio estudio sobre cómo se ha constituido la historia de occidente. Es en ese sentido que si vamos a reflexionar sobre lo que denominamos como la historia de la metafísica, innegablemente tendremos que reservarle un lugar privilegiado al divino Aristocles. Se dice que Alfred North Whitehead llegó a comentar que toda la historia de la filosofía en occidente son notas al pie de página de los *Diálogos* de este filósofo.

Si retomamos esta brutal afirmación poco a poco nos haría pensar en el Hombre cuya formación se plantea en dichos *Diálogos*, pero, además, indudablemente nos acercaría a la *Paideia* de Werner Jaeger. Ello nos habla de una tradición heredada cuyas ideas siguen vivas hoy en día. A diferencia de aquella ocasión en que Sócrates muere y Platón no asiste por estar enfermo. En la historia de occidente Platón es el invitado de honor.

³⁰ *Ibid.*, p. 105.

³¹ *Ibid.*, p. 108.

³² *Ibid.*, p. 109.

Derrida nos hará viajar hasta el *Fedón*, pues sin duda, bien vale la pena detenerse a mirar los *Diálogos*. El hedonista, Michel Onfray llegará a decir a respecto de Platón y he de ahí la importancia de ir a él: “todo lo que existe fuera de la relación con el filósofo griego está olvidado, descuidado, maltratado, maltrecho”.³³

I.1.1 La deuda del gallo

Aristocles, el que escribe, aparece en los textos derridianos. *La diseminación* se ocupa de él. El de los hombros anchos, nace en el 427 a. C. Aristócrata, fundador de la Academia y de una enseñanza jerárquica de discípulos elegidos, escritor de los *Diálogos*, pitagórico, hombre de gran físico lo cual le valió el sobre nombre de Platón y cuyas ideas ocupan un lugar importante para lo que hoy conocemos como historia de la pedagogía, también piensa a la escritura.

Platón buscaba la unidad de todo cuanto existe. Pensaba que los Hombres, habitados a las sombras, han confundido a estas con el conocimiento. Criticaba de los sofistas, no únicamente que ellos predicaban la relatividad del mismo, sino también, el uso de la escritura (textos) para la enseñanza. Pensó y escribió sobre la justicia y un lugar ideal donde gobernarán los más aptos. Jamás perdonó la muerte de su maestro.

En el *Banquete*, nos habla sobre el amor, sobre Sócrates como un sátiro. Del mismo modo Pierre Hadot cuando estudia a Sócrates recalcará al Sócrates sátiro, pero, además, ambos nos mostrarán a un Sócrates-Eros. Ese personaje que bebe la cicuta, el que no escribe, el gran conductor de almas, el músico, el maestro de occidente, el individuo de Kierkegaard, el único Hombre capaz de hacer sentir vergüenza a Alcibíades; gran maestro para Steiner, alumno de Diotima, el atópico, el entre, el daimon, el Sócrates platónico que pasa a la historia por elegir morir, el personaje conceptual, el educador; de él hace Platón pilar de su teoría de las

³³ Michel Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 57.

ideas en el *Fedón*. Nietzsche no le perdonará ese último gesto que lo colocará, al menos, Platón lo coloca, como un pesimista: “Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides”.³⁴

Frase trivial para el que no tiene oído. Qué le importa a este detenerse en algo tan banal como la deuda de un gallo, pero esa deuda inaugura una tradición. ¿Qué grita Sócrates de acuerdo con Nietzsche, el vitalista?

Me hubiera gustado que también hubiese callado en el último momento de su vida [...] ¡Cómo es posible! Un hombre como él, que había vivido sereno y como un soldado a los ojos de todo el mundo - ¡era pesimista! Sólo había puesto buena cara a la vida, ¡y habría escondido durante toda su existencia su juicio último, su más íntimo sentir! Sócrates, ¡Sócrates sufría con la vida!³⁵

La vida se cura con la muerte. ¡Abandonad el cuerpo! Grita Platón por boca de Sócrates. Quizá deberíamos pensar cuántos textos llamados clásicos en pedagogía no repiten el mismo gesto con Asclepio y nos invitan a lo que no cambia, a lo inmóvil, puro y siempre presente. Quizá también ello nos recuerde a la Academia de Comenio. ¡Vaya lo incrédulos que hemos sido al repetir ideas sin prestar oído a ellas!

El gesto es mínimo en proporción al diálogo, dos líneas, sin embargo, esas dos líneas llevan dos mil años de existencia por la deuda con Asclepio. Creación del binarismo y desprecio a este mundo, al cuerpo y a lo sensible, cultivo de la razón y de la voz, dos pedagogías: la de los iniciados de Platón y la de los amigos del cuerpo. Si este mundo ha de servir para algo, será a manera de propedéutico.

Whitehead estaba en lo cierto y Comenio viene a reafirmarlo: “No otra cosa es este *Mundo sino nuestro Semillero, nuestro Refectorio, nuestra Escuela*. Luego existe un *más allá*, a donde hemos de pasar desde las clases de esta *Escuela*, esto es, *Academia* eterna. Los divinos oráculos nos afirman también que así

³⁴ Platón, *Fedón*, 118b.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, pp. 530-531.

ocurre”.³⁶ Comenio reafirma el gesto metafísico del *Fedón*. Nos ocuparemos ahora del diálogo.

Este, pertenece al periodo de madurez de Platón, ubicado del 385 al 370 a. C., en el podemos encontrar junto al *Fedón* al *Banquete*, *República*: libros II-X y el *Fedro*. El diálogo cuenta que Sócrates no estaba angustiado al momento de su muerte, todo lo contrario, se mantuvo sereno: “se le veía un hombre feliz, Equécrates, tanto por su comportamiento como por sus palabras, con tanta serenidad y tanta nobleza murió”.³⁷ Esa actitud ante la muerte es lo que recuperaremos, ella anuncia su pedagogía.

El día en que recibe la noticia de que morirá, pues la nave ha regresado de Delfos, Sócrates manda a despedir a Jantipa, la manda de paseo para quedarse con sus amigos. ¿Sugiere esto que se saca de la escena filosófica a las mujeres y no solamente a los adoradores del cuerpo? ¿se advierte desde ya otro binarismo metafísico? Se la manda de paseo por su actitud ante la muerte. Jantipa llora, no acepta su muerte, Jantipa no ha educado su espíritu filosófico, ese que hace que Sócrates invite a Eveno para que se apresure y le siga: “Dile que, si es sensato, me siga lo antes posible. Me marchó hoy, según parece, pues lo ordenan los atenienses”.³⁸

¿Cuál es entonces la actitud filosófica? “morir y de estar muertos”,³⁹ pues al morir lo que se mantiene es el alma, mientras que el cuerpo perece, es corruptible, sujeto a los placeres carnales, al tiempo; lo dice Sócrates a Simias: “¿No te parece que, por entero -dijo- la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede, está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma?”.⁴⁰

El binarismo se establece: alma/cuerpo, significado/significante, ser/tiempo, esencia/corrupción, filósofo/común de los hombres. El cuerpo no garantiza el

³⁶ Juan Amós Comenio, *Didáctica magna*, p. 8.

³⁷ Platón, *op. cit.*, 58e.

³⁸ *Ibid.*, 61c.

³⁹ *Ibid.*, 64a.

⁴⁰ *Ibid.*, 64e.

conocer, no tiene estatuto en la epistemología. “¿Cuándo, entonces -dijo él-, el alma aprende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él”.⁴¹ ¿No acaso este mismo gesto se repite con Descartes y posteriormente con Husserl en el yo trascendental mandando de paseo al cuerpo para fundamentar nuevamente las ciencias?

Así advierte Derrida que funciona la metafísica y del mismo modo el lenguaje, es decir, de manera binaria. Ese desprecio a los sentidos funda el logocentrismo. Para Platón, sólo mediante la razón se alcanza la realidad de todas las cosas:

¿Lo hará del modo más puro quien en rigor máximo vaya con su pensamiento solo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión al reflexionar, ni arrastrando ninguna otra percepción de los sentidos en su razonamiento, sino que, usando sólo de la inteligencia pura por sí misma, intente atrapar cada objeto real puro, prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuando se le asocia?⁴²

La ecuación podemos expresarla del siguiente modo:

$$\frac{\text{Razón}}{\text{sentidos}} = \frac{\text{Alma}}{\text{cuerpo}}$$

El logocentrismo se afirma con el desprecio al cuerpo, a todo aspecto material de la existencia. “Mientras vivamos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo”.⁴³ Creemos que convendría reflexionar sobre ello en nuestros tratados pedagógicos y cómo o en qué medida participan de esa idea.

Nada como el *Fedón* para hablar de binarismos en el pensamiento occidental y de una tradición que jerarquiza. La muerte lleva al iniciado, al filósofo, a captar lo puro, las ideas, los universales, lo inmutable, lo no corrompido por el tiempo y lo múltiple. El filósofo, de acuerdo con Aristocles, presenta las virtudes de valentía,

⁴¹ *Ibid.*, 65b.

⁴² *Ibid.*, 65e-66a.

⁴³ *Ibid.*, 67a.

templanza, justicia; los otros, el otro no es filósofo, sino un “amigo del cuerpo”,⁴⁴ un no puro, un contemplador de sombras.

De ese desprecio del cuerpo en pro del alma, también se advierte el argumento de *los contrarios* que viene a confirmar el binarismo, es decir, que occidente, su lenguaje y su pensamiento se estructura en pares: “veamos si todo se origina así, no de otra cosa sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante”.⁴⁵ El alma no perece, viene de su contrario a la vida y es gracias a la mayéutica que puede recordar, de estos contrarios y del desprecio a lo material se advierte una pedagogía metafísica, unas identidades binarias y también metafísicas:

Sócrates, si es verdadero, que tú acostumbras a decirnos a menudo, de que el aprender no es realmente otra cosa sino recordar, y según éste es necesario que de algún modo nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello de lo que ahora nos acordamos. Y eso es imposible, a menos que nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en esta forma humana. De modo que también por ahí parece que el alma es algo inmortal.

-Pero, Cebes -dijo Simmias interrumpiendo-, ¿cuáles son las pruebas de eso? Recuérdamelas. Porque en este momento no me acuerdo demasiado de ellas.

-Se fundan en un argumento espléndido -dijo Cebes-, según el cual, al ser interrogados los individuos, si uno los interroga correctamente, ellos declaran todo de acuerdo a lo real. Y, ciertamente, si no se diera en ellos una ciencia existente y un entendimiento correcto, serían incapaces de hacerlo. Luego, si uno los pone frente a los dibujos geométricos o a alguna otra representación similar, entonces se demuestra de manera clarísima que así es.⁴⁶

El aprender, de acuerdo con Sócrates platónico será recordar, asumir los contrarios, el binarismo y su metafísica: “Morir y estar muertos”.⁴⁷ En ella también está la alegoría de la caverna: los hombres acostumbrados por el cuerpo a ver sombras creen que lo que miran es la realidad. El alma, por su parte, recuerda porque ha contemplado el en sí. “Siempre que al ver un objeto, a partir de su

⁴⁴ *Ibid.*, 68c.

⁴⁵ *Ibid.*, 70e.

⁴⁶ *Ibid.*, 72e-73b.

⁴⁷ *Ibid.*, 64a.

contemplación intuyas otro, sea semejante o desemejante, es necesario - prosiguió- que eso sea un proceso de reminiscencia".⁴⁸

El alma recuerda la idea perfecta. Los sentidos se subordinan a este enunciado: el hombre nace con la idea de perfección. "Conque es necesario que nosotros previamente hayamos visto lo igual antes de aquel momento en el que al ver por primera vez las cosas iguales pensamos que todas ellas tienden a ser como lo igual pero que no lo son insuficientemente".⁴⁹

¿Son necesarios más ejemplos para advertir la dependencia y ligadura de la pedagogía a la metafísica? Ya una vez advertida la pedagogía binaria y logocéntrica en Platón, podemos decir que, para él el conocimiento es algo que se posee, latente en cada humano y parido nuevamente por el método socrático. Siguiendo esa misma línea, "el saber consiste en esto: conservar el conocimiento que se ha adquirido y no perderlo. ¿O no es eso lo que llamamos olvido, Simmias, la pérdida de conocimiento?".⁵⁰

Mucho cuidado con esa cita, pues indiscutiblemente se encadena al mito de la escritura expuesto en el *Fedro*. Ella sería un veneno de acuerdo con Ra y un mal para la memoria, una falsa apariencia. La misma condena se hace a los sofistas por introducir los textos en la enseñanza. Incluso George Steiner va a suscribir a la idea de que la verdadera enseñanza es oral y por ende, fónica y fonocéntrica: "la instrucción, hablada y representada, por medio de la palabra o de la demostración ejemplar, es evidentemente tan antigua como la humanidad",⁵¹ sin embargo desde Platón a Steiner pasando por Saussure, la escritura es entendida en su sentido corriente.

No cabe duda la actualidad del divino Aristocles. "Hoy Platón está perfectamente vivo, su 'Teoría de las ideas' no es algo que se nos antoje como 'superado', sino que está ahí, en el lenguaje, en las formas en que vemos las cosas, participamos de ellas, en esa suerte inconsciente colectivo con el que nos

⁴⁸ *Ibid.*, 74c-d.

⁴⁹ *Ibid.*, 74e-75a.

⁵⁰ *Ibid.*, 75d.

⁵¹ George Steiner, *Lecciones de los maestros*, p. 17.

encontramos en la existencia".⁵² Platón, la gran oficina de correos de occidente, todas las cartas llegan a él, de uno y otro modo la escritura se le dirige con amor, con celo o con enojo.

La escritura afecta a la memoria y a su vez el alma se imposibilita de recordar, es decir, no hay pedagogía que ayude a elevar el alma, sino que la subordina al cuerpo. Se advierte a su vez una teoría del Hombre y de su identidad; el Hombre, entendido como el filósofo, se empeña en morir y estar muertos,⁵³ en separar el alma de su cuerpo para poder contemplar la pureza.

Continuando con el diálogo, sobre la inmortalidad del alma se advierte su unidad, queremos decir, su identidad, siendo ella misma una:

lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, ¿advierte alguna vez un cambio y de cualquier tipo? ¿O lo que es siempre cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna?⁵⁴

Lo idéntico no se turba a diferencia de lo compuesto. Conviene de ese modo para sustentar la teoría de las ideas, el conocimiento y la idea misma de filósofo como amamante de lo que no cambia y de lo universal. Esa misma idea del filósofo como aquel que se ha desprendido del cuerpo, ayuda a sustentar el logocentrismo apoyado en la teoría de las ideas, lo idéntico, la belleza; pues si hay cosas bellas estas cambian, pero lo bello de lo cual ellas participan se mantiene: "¿No es cierto que éstas puedes tocarlas y verlas y captarlas con los demás sentidos, mientras que las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia, ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de mirada?".⁵⁵

¿No es evidente que la formación del filósofo, su identidad está sustentada en lo en sí? más aún, el binarismo viene a sustentar la pedagogía que se inaugura con Platón por medio del desprecio a un término, cuyas ideas ya había plateado

⁵² Alberto Constante, *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger* [en línea], pp. 18-19.

⁵³ Platón, *op. cit.*, 64a.

⁵⁴ *Ibid.*, 78d.

⁵⁵ *Ibid.*, 79a.

Parménides. El alma contempla lo invisible a la carne. La carne arrastra el alma. “El alma es por completo y en todo más afín a lo que siempre es idéntico que a lo que no es”.⁵⁶

El alma posee las características de un círculo. Geométricamente diseñada por Platón, le convendría que fuera una identidad a cuya idea aspire el filósofo que se diferencia de los amigos de la carne, pues se ha iniciado en el arduo trabajo de estar muerto. “el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional soluble y que nunca está idéntico a sí mismo”.⁵⁷

Indudable la deuda del cristianismo con Platón. ¿Por qué despreciar lo múltiple, lo compuesto y preferir lo homogéneo, la unidad, lo que no tiene partición ni se disemina? Porque lo múltiple y el dedicarse a ello lleva al alma a vagar o en el mejor de los casos a reencarnar en un cuerpo semejante a su condición. La metafísica aplica no únicamente para esta vida sino asegura y condiciona la siguiente, tal como lo hará el cristianismo. Sólo el filósofo tiene su lugar con los dioses, pues participa de la divinidad y se ha cuidado de ello, a cuidado de sí mismo, es decir, de su alma.

Aquello que han cuidado de ella saben que el cuerpo es una prisión. Dudan de los sentidos. ¿No acaso Descartes hace el mismo gesto y este a su vez es recuperado por Husserl, pues de acuerdo con él, Descartes es el iniciador de la fenomenología? “Hay que decir expresamente que el estudio de las meditaciones cartesianas ha intervenido muy directamente en la renovación de la fenomenología naciente y le ha dado la forma de sentido que ahora tiene y por la cual está casi permitido llamarla un nuevo cartesianismo, un cartesianismo del siglo XX”.⁵⁸

⁵⁶ *Ibid.*, 79e.

⁵⁷ *Ibid.*, 80b.

⁵⁸ Edmund Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, p. 3.

Uno a uno se construye el mundo de las ideas y con ello una pedagogía logocéntrica y fonocéntrica que privilegia la voz como vía de educación, de memoria, que separa el alma del cuerpo y admite la jerarquía de términos. El alma y su vida se encaminan *a priori* a una teleología. Gesto tras gesto, como dijo Whitehead, se repetirán una y otra vez en la historia de occidente estos postulados. Este mundo es una sombra, apariencia de ideas. Quizá ahora entendamos a Nietzsche y su comentario sobre la deuda con Asclepio. ¿Dónde está la pedagogía en Platón? En todo momento. Atrevámonos a leer.

El alma para él es imperecedera, inmortal, indestructible y requiere cuidados:

si nuestra alma es inmortal, necesita de atención no sólo respecto a este tiempo a cuya duración llamamos vivir, sino respecto a todo el tiempo, y el peligro ahora sí parecería ser tremendo, si alguno se desocupara de ella. Pues si la muerte fuera la disolución de todo, sería para los malos una suerte verse libres del cuerpo y de su maldad a la par que del alma. Ahora, en cambio, al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá ningún otro escape de sus vicios ni otra salvación más que el hacerse mucho mejor y más sensata. Porque el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educación y su crianza, lo que en verdad se dice que beneficia o perjudica al máximo a quien acaba de morir y comienza su viaje hacia allí.⁵⁹

La educación como el *phármakon* puede ser veneno o remedio; la educación es un indecible, como sería la escritura para Derrida cuando lea a Platón en el *Fedro*. La educación como indecible no estaría reducida al binarismo metafísico y destruiría el cielo de las ideas, pues, no reducida a lo inmortal ni a lo carnal mostraría la contradicción del discurso y lo liberaría de la única vía posible la cual aspirar: morir y estar muertos⁶⁰ que propone Platón, pues de acuerdo con él, la educación condena o salva el alma. La educación como indecible, por su parte, comulga más con la diseminación y con la *archiescritura*, y no así con la tradición oral y unívoca que proponen los *Diálogos* y que juzgan el alma en la medida en que se abstuvo del cuerpo.

⁵⁹ Platón, *op. cit.*, 107c-d.

⁶⁰ *Ibid.*, 64a.

¡Todo esto por un gallo! La educación hace que el alma marche de modo sencillo o penoso en su camino al Hades, es decir, Platón al igual que el cristianismo no sólo tiene poder sobre esta vida, sino que teóricamente controlan lo que puede venir después de ella:

El alma ordenada y sensata sigue y no ignora lo que tiene ante sí. Pero la que estuvo aprisionada a su cuerpo, como decía en lo anterior, y que durante largo tiempo ha estado prendada éste y del lugar de lo visible, ofreciendo muchas resistencias y tras sufrir mucho, marcha con violencia y a duras penas conducida por el *daimón* designado. Y cuando llega allí donde las demás, el alma que va sin purificar y que ha cometido algún crimen, que ha ejecutado asesinatos injustos o perpetrado otros delitos por el estilo, que resultan hermanos de éstos o actos propios de almas hermanas, a ésta todo el mundo la rehúye y le vuelve la espalda y nadie quiere hacerse su compañero de viaje ni su guía, y ella va errante encontrándose en total indigencia hasta que pasan ciertos períodos de tiempo, al llegar los cuales es arrastrada por la necesidad hacia la morada que le corresponde. En cambio, la que ha pasado la vida pura y moderadamente, tras encontrar allí a dioses como compañeros de viaje y guías, habita el lugar que ella se merece.⁶¹

Es también por la educación que se elige al filósofo rey. El alma se salva y purifica en la laguna Aquerusiade o se arroja al Tártaro, según su vida pasada; pero especialmente el alma del filósofo:

viven completamente sin cuerpo para todo el porvenir, y van a para a las moradas aún más bellas que éstas, que no es fácil describirlas ni tampoco tenemos tiempo suficiente para ello en este momento. Así que con vistas a eso que hemos relatado, Simmias, es preciso hacerlo todo de tal modo que participemos de la virtud y la prudencia en esta vida. Pues es bella la competición y la esperanza es grande.⁶²

Así Sócrates confía que su alma estará salvada, pues hasta el último momento de su vida se dedicó a filosofar, a lo encomendado en Delfos, no sin recordar a sus amigos, que cuidaran de sí y que no lloraran. Una vez muerto, “Critón le cerró la boca y los ojos”,⁶³ y calló al gran pedagogo de occidente.

⁶¹ *Ibid.*, 108a-c.

⁶² *Ibid.*, 114c.

⁶³ *Ibid.*, 118b.

I.3 Lengua e identidad

Más allá de pensar el lenguaje, y por tanto, la lengua como un dispositivo a ser adquirido para que el nuevo se desempeñe como ser social dentro de una comunidad o más allá de pensar a la lengua como algo que habría que aprenderse en la institución llamada escuela mediante la memorización de reglas gramaticales, quisiéramos pensar no al sujeto y el lenguaje como dos elementos separados unos de otros, sino más bien, al sujeto como un lenguaje.

¿No es acaso el lenguaje, la lengua pensándose a sí misma definida en una de sus posibilidades como lo es “la” pedagogía la que nos invita a detenernos a pensar a la identidad? Si decimos que “la” pedagogía piensa algún tema, como en este caso es la identidad o que “la” pedagogía piensa a la gramatología o a la inversa colocamos al lenguaje como objeto, fuera de nosotros.

En este caso es más bien, el lenguaje y la lengua la que se detiene a reflexionar sobre ella misma, sobre la relación que mantiene el sujeto con él o, mejor dicho, el sujeto como lenguaje y lengua cuando piensa a la identidad no hace otra cosa que permitir que el lenguaje se piense y nos muestre cómo es que dicho sujeto ha sido tratado en su historia occidental. Tal es el caso del *Fedón*. Se trata de “suscitar en el dominio educativo una atención y una sensibilidad al lenguaje y a nuestra relación con el lenguaje, inquietar esa relación, hacerla insegura y problemática y, si es posible, llevarla al pensamiento (y al lenguaje)”.⁶⁴

El ligar gramatología a la identidad y “la” pedagogía a la identidad nos lleva a una reflexión sobre el papel de la escritura y el signo en la historia de occidente, a una reflexión sobre el lenguaje y la lengua desde el lenguaje mismo. No es que la identidad esté por fuera del lenguaje como un significado trascendental. La crítica de Derrida al lenguaje la lengua nos permite entender que la *différance* viene a desedimentar a las identidades sedimentadas, a los lenguajes hecho, a las lenguas presuntamente controladas y apropiadas.

⁶⁴ Jorge Larrosa, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, p. 56.

Es decir, metáforas que han olvidado que lo son y que se muestran como verdades. Olvidando que no hay correspondencia entre la palabra y la cosa como se dice en el *Crátilo*, el mismo Saussure lo indica cuando se refiere al signo como arbitrario. Lo mismo ha enseñado Nietzsche: “las verdades son ilusiones de las que se han olvidado que lo son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en consideración como metal, no como tales monedas”.⁶⁵

Este gesto, como el de la *differánce*, no muestra sino que el dominio de una verdad sobre la identidad no es otra cosa, sino, el olvido de que esta se ha impuesto por convencionalidad y no de manera natural. La tradición ha hecho, que después de un tiempo determinado, el movimiento de la *différance* se anule y que un término predomine sobre otro por común acuerdo o no y no como un en sí como comúnmente se nos presenta: la identidad como una idea comprensible de suya.

Cuando decimos que la identidad se nos presenta del modo anterior, nos referimos a que damos por hecho que sabemos qué es la identidad cuando nos referimos a ella damos por hecho que cada uno de nosotros tiene el mismo significado para el significante identidad. Es decir, que cuando cada que uno de nosotros mediante la voz o la escritura fonética dice o escribe el significante identidad, inmediatamente se nos presenta la imagen acústica de esa idea, como si ella estuviera cargada de sentido de antemano. Un *querer-decir* metafísico.

En esa misma sintonía, cuando estudiamos a la *différance*, nos damos cuenta en *De la gramatología* que ella al disolver los binarismos y los sedimentos conceptuales, desde un inicio -y con ello queremos decir que a pesar de los reproches políticos que le hicieron a Derrida- tiene un posicionamiento ético y un proyecto político. El leer mismo, el cómo se lee, a quienes se lee, ya sugieren para el estudioso hábil, un tomar partido en lo político. ¿Cómo no sería político un pensamiento que viene a mostrar los límites de los grandes conceptos elaborados en occidente? De momento contentémonos con saber que la *différance* “es el

⁶⁵ Friedrich Nietzsche *apud ibid.*, p. 65.

juego sistémico de las diferencias, de las huellas de diferencias, del *espaciamento* mediante el cual los elementos se relacionan unos con otros”.⁶⁶

Además de ello, se advierte en *De la gramatología* un dominio etnocéntrico en la historia de la metafísica. “El etnocentrismo más original y poderoso, actualmente en vías de imponerse en todo el planeta, y que en un único y mismo *orden* dirige: 1. *El concepto de escritura* [...] 2. *La historia de la metafísica* [...] 3. *El concepto de la ciencia*”.⁶⁷ Derrida al atacar a la historia de occidente con los recursos de la literatura dinamita sus bases, hace explotar el lenguaje y la lengua que se pretendía controlar mediante la razón.

El que utiliza la lengua de otro modo no sólo se revela contra la lengua, sino contra las formas impuestas de verdad y contra el orden social; el que ve las cosas de otro modo no sólo se revela contra la ciencia, sino también contra las formas lingüísticas convencionales y contra la moral dominante; y el que trata de vivir de forma distinta a las formas de vida que se nos dan como normales no sólo se revela contra la sociedad, sino contra el saber y contra el lenguaje.⁶⁸

Este poner en duda los lenguajes y las lenguas de nuestra época, el poner en duda los lenguajes de su época, el habla, fue lo que llevó a Derrida al menosprecio de la academia francesa y estadounidense (en algunos casos). Derrida disloca las identidades “absolutas”, no hospitalarias con el extranjero y a la metafísica de la presencia. Estos dislocamientos obedecen a su vez a nuevas interpretaciones, a nuevas metáforas que desedimentan las que se pretenden como verdades. Atacan el binarismo.

Pensar al lenguaje, la escritura y la lengua es pensar a la realidad misma en la que se constituyen las identidades y no por fuera de esta, aludiendo a un ideal al cual habría que llegar mediante la educación. Por eso la deconstrucción apunta al papel de la escritura en la historia del pensamiento de occidente, porque piensa a la realidad como un texto lleno de represiones, espacios en blanco,

⁶⁶ J. Derrida, *Posiciones*, p. 48.

⁶⁷ J. Derrida, *De la gramatología*, pp. 7-8.

⁶⁸ J. Larrosa, *op. cit.*, p. 66.

contradicciones y binarismos. “La realidad sólo se constituye como tal en un mundo lingüístico e interpretativo”.⁶⁹

El lenguaje y la lengua, por su parte, lejos de ser únicamente un medio de contacto con la realidad, es la realidad misma. Convendría alejarse de esas pedagogías que apelan a verlo como un medio de expresión de las ideas, ellas aseguran el significado trascendental y apelan a identidades por fuera de la lengua. Algo así como metalenguajes.

La pluralidad de lenguas que conforman el lenguaje, vendrían entonces, a mostrar la pluralidad de identidades. Ya no reina una lengua nacional con su posibilidad única de ser-en-el-mundo, sino una multiplicidad; dado que el lenguaje sostiene al yo como decía Heidegger, el yo es múltiple como múltiples son las lenguas. “Dada la historicidad y pluralidad del lenguaje, su dimensión ontológica consiste en su capacidad para abrir no el mundo sino un mundo, y para posibilitar no el yo sino un yo, un determinado modo de subjetividad histórica y culturalmente determinado”.⁷⁰ En ese sentido no habría un yo central, originario y etnocéntrico. “Cuando el lenguaje habla, ese lenguaje que habla se nos desliza, se nos niega, se nos disuelve, se nos hace misterioso y nos inquieta. [...] El lenguaje no es ya lo pensado, sino lo que da a pensar”.⁷¹

Siguiendo el juego del lenguaje y dejando que se deslice pensamos que la identidad como el lenguaje. La identidad como el lenguaje o mejor dicho, la identidad como lenguaje no tiene ser, ella se rompe al igual que la palabra. Llegado a un punto se deconstruye a sí misma dado que sus cimientos ya no resultan suficientes y se fragmentan.

El romperse de la palabra no significa aquí en absoluto un quebrantamiento del lenguaje que nos conduciría, al modo fenomenológico, directamente a las cosas mismas en su evidencia objetiva, inmediata y prelingüística. El romperse de la palabra es aquí una suerte de des-fallecimiento al que toda palabra ya dicha está destinada. O dicho de otro modo, el romperse de la palabra alude a la constitutiva finitud de todo decir constituido,

⁶⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁷¹ *Ibid.*, p. 71.

de toda relación representativa entre palabras y cosas, de todo horizonte dado de experiencia.⁷²

Este enunciado sugiere la finitud de todo presunto *querer-decir* fenomenológico ligado al pensamiento de a voz, y por su parte como bien sabemos, Derrida optará por “no querer-decir-nada que pueda simplemente entenderse, que sea un simple asunto de entendimiento”.⁷³

La identidad, bien podríamos decir, tal y como se nos presenta como comprensible de suyo alude a un *querer-decir*, querer-significar, mientras el lenguaje y la lengua demuestran la finitud de ese proyecto metafísico de querer constituir un yo trascendental donde el mundo es como es para mí. En ese sentido, desde la metafísica, sólo habría una identidad no corrompida si el mundo se suspendiera, si el lenguaje se nos presentara como mero instrumento, medio, representación de las cosas, es decir, si la identidad estuviera por fuera del lenguaje. El significado por fuera de la lengua y libre de toda mutabilidad y de todo sujeto.

La gramatología pone en crisis al lenguaje de una época etnolocéntrica y a su vez a la identidad del sujeto que esos lenguajes y lenguas crean, así como a su racionalidad, sus valores y su fundamento de verdad. La tiranía del UNO o lenguaje etnocéntrico bombardea la subjetividad mediante lenguajes múltiples que moldean al sujeto en su identidad. Al poner en crisis al lenguaje ponemos en crisis el darse de la realidad misma y del sujeto.

“Una crisis que arrastra consigo al mundo que el lenguaje pretendía representar y ordenar y al individuo como sujeto poseedor y administrador del lenguaje”.⁷⁴ Pone en crisis al sujeto positivo que bajo su racionalidad logocéntrica pretende asir el mundo y el lenguaje. Es de ese modo la gramatología una crítica al sujeto y a su configuración identitaria en su versión occidental.

⁷² *Ibid.*, p. 72.

⁷³ J. Derrida, *Posiciones*, p. 31.

⁷⁴ J. Larrosa, *op. cit.*, p. 76.

No es que la reflexión sobre el lenguaje venga a Derrida caída del cielo o del mundo de las ideas.

El *problema del lenguaje*, cualquiera que sea lo que se piense al respecto, nunca fue por cierto un problema entre otros. Empero nunca como en la actualidad ocupó como *tal* el horizonte mundial de las investigaciones más diversas y de los discursos más heterogéneos por su intención, su método y su ideología. Lo prueba la misma devaluación de la palabra 'lenguaje', todo aquello que, por el crédito que se le concede, denuncia la cobardía del vocabulario, la tentación de seducir sin esfuerzo, el pasivo abandono a la moda, la conciencia de vanguardia, vale decir la ignorancia.⁷⁵

Una época en crisis donde sus fundamentos comienzan a caer como lo advertiría Lyotard en *La posmodernidad (explicada a los niños)* o años atrás Oswald Spengler en *La decadencia de occidente*. "En lenguaje está en crisis, porque se nos ha hecho falso y caduco el lenguaje de la racionalidad clásica y aún no disponemos de una nueva racionalidad que esté a la altura de la complejidad de nuestra época".⁷⁶ Del mismo modo que habría que inventar otros lenguajes más comunes, más democráticos y más hospitalarios, habría de ese modo que pensar en otras pedagogías, otro(s) sujeto(s) y otras identidades.

Además, sumado a ello, tendríamos que en la actualidad el lenguaje se degrada gracias a los medios de comunicación, que son educativos querámoslo o no. Nuestra época también es la del lenguaje, sólo que no se problematiza. Si es el lenguaje el que da ser a las cosas como decía Heidegger, ese lenguaje mediatizado nos ha constituido como una identidad mediatizada, monolingüe, binaria, configurada homogéneamente a nivel global.

El lenguaje y el mundo del lenguaje al cual somos arrojados por la educación, que es también lenguaje y lengua, nos da forma. Saussure ya había advertido que el sujeto no piensa el lenguaje, se limita únicamente a su uso: "Los sujetos son, en gran medida, inconscientes de las leyes de la lengua; y si no se dan cuenta de

⁷⁵ J. Derrida, *De la gramatología*, p. 11.

⁷⁶ J. Larrosa, *op. cit.*, p. 77.

ellas ¿cómo van a poder modificarlas?”.⁷⁷ De ahí la mundanidad de la lengua, de los sujetos y de las identidades de nuestro tiempo.

Debería hacer eco en la educación, en los educadores y para los pedagogos, pues hoy día, banqueros, economistas, influencer's, empresarios, secretarios de educación, presidentes, etc., pueden opinar de ella, de su lengua, incluso sugerir planes de estudios a como mejor convenga. Forman profesionistas –que son también identidades- como la masa, sin resistencia alguna. ¿Por qué se a permitido?, ¿No sois herederos?

El sujeto que no piensa al lenguaje, a la lengua no es nada más que lo que los lenguajes hacen de él. Lo que las políticas de la lengua, lo que los medios de comunicación, la escuela, el entorno hacen de él, de su identidad. Lo que otras identidades hacen de la suya, lo que el amo como amante de la lengua pretende de él.

Del mismo modo el lenguaje que ha configurado las identidades de esos individuos que educan y hablan sobre educación impacta en los venideros configurándolas a conveniencia, moldeando las subjetividades a modos de ser económicos. La crisis del lenguaje también se refleja en las identidades de los sujetos, las crea.

El mismo Derrida sabía del uso y control del lenguaje por parte de los poderes que quieren acabar con la incondicionalidad de la universidad para controlar las investigaciones, sobre todo dentro de las facultades de humanidades que son las que aún se resisten a ello. Como vemos, lenguaje, lengua, educación y filosofía tienen mucho que decirnos para pensar a la identidad de los sujetos occidentales que se forman dentro como fuera de las instituciones legales que certifican los saberes.

Nacemos dentro del mundo del lenguaje, dentro de una lengua la cual no nos pertenece, somos en el mundo del lenguaje, no olvidemos la finitud del mismo, el romperse de la palabra no para acceder a una verdad trascendental, sino para

⁷⁷ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 95.

inventar nuevos horizontes y nuevas identidades y posibilidades del lenguaje que son posibilidades de ser.

CAMINO II. REFLEXIONES EN TORNO AL CURSO. UN LOGOFONOCENTRISMO

¿Te refieres a ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del cual el escrito se podría decir que es el reflejo?

Platón, *Fedro*, 276a.

Introducción:

Atendiendo a la pregunta que nos hacemos a cada momento, el Curso de lingüística general vuelve a revivir el desprecio a la escritura a la escritura que encontramos en el *Fedro*. Ahora toca dar un repaso meticuloso por el *Curso* para dar cuenta de esta tradición que desprecia a la escritura en beneficio de la voz, pasando desde la escritura como un peligro a la lectura de Derrida del signo lingüístico de Saussure y su separación de la semiología.

Ello en función de dar cuenta sobre el lugar de la escritura en occidente y a su vez de una identidad de sujeto fónico y logocéntrico.

II.1. La lengua como objeto de estudio para la lingüística

Tal y como hemos dicho, Platón, cuando a la metafísica nos referimos, es el invitado de honor. La misma posición sobre la escritura la encontramos en el *Fedro* como en el *Curso de lingüística general*. Las palabras escritas, por sí mismas no son capaces de defenderse, necesitan de aquel de donde provienen: “Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas”.¹

¹ Platón, *Fedro*, 275e.

El filósofo en Platón, lo mismo que el lingüista de Saussure sabe que la escritura es un elemento externo a esa lengua viva, representa la lengua, pero se queda pobre ante ella, además permite dirigirse a los no iniciados causando confusión y diseminando el sentido:

Es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo sucede con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero eso sí, con que una vez algo haya sido puesto escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no.²

En Platón, el discurso hablado, el diálogo, es el que permite la pedagogía del alma, la reminiscencia. No es baladí la afirmación de Alfred North Whitehead, el gesto repetido desde Platón hasta el *Curso de lingüística general*,³ toda una tradición perpetuada por el mito de Theuth donde a Thamus le corresponde juzgar el fármaco. “A unos les es dado crear arte, a otros, juzgar qué de daño o provecho aportar para los que pretenden hacer uso de él”.⁴ Vamos, pues, a ver la posición de Saussure respecto a ello no sin antes pasar por lo que Derrida opina sobre Rousseau y el cómo ambos pertenecen a una larga tradición metafísica.

Reparemos en *Márgenes de la filosofía* porque habría que leer donde no donde parecer ser que no se presentan luces en relación con nuestra investigación. Derrida sugiere en un pequeño que aparece en este libro que a partir del estudio de la historicidad de la lingüística como ciencia se puede rastrear esa tradición que llega a Platón como ya hemos visto anteriormente. ¿Qué nos sugiere a nosotros? Que hay una idea de signo y por tanto una idea de psicología y de sujeto que ha operado en occidente y que por supuesto, aparece en Saussure y en su modelo de signo lingüístico: significado/significante.

² *Ibid.*, 275d-e.

³ A partir de este momento llamaremos a este texto con el nombre de *Curso*.

⁴ Platón, *op. cit.*, 274e.

Lo lee Derrida cuando estudia la lingüística en J. J. Rousseau: “¿No se trata de la pertenencia común del proyecto de Rousseau y de la lingüística moderna a un sistema determinado y finito de posibilidades conceptuales, a un lenguaje común, a una reserva de oposiciones de signos (significados/conceptos) que no es otro, inicialmente, sino el fondo más antiguo de la metafísica occidental?”⁵

Esa tradición nos lleva a leer el *movimiento del dedo* que hace salir a una identidad de sí misma, ya que ella (círculo) no puede interrumpirse, sino por un hecho violento. Lo cual sugiere algunas características de la identidad que puede leerse gracias al estudio de la lengua:

como el sistema del estado de Naturaleza no podía salir de sí mismo, no podía por sí mismo, salir de sí mismo (segundo *Discurso*, pág. 162), no podía, por tanto, interrumpirse espontáneamente, era necesario que una causalidad perfectamente exterior viniera a provocar –arbitrariamente- esta salida que no es otra cosa precisamente que la posibilidad de lo arbitrario.⁶

Pero no solamente ello vincula a Rousseau con el estudio de la lengua. Derrida en “El círculo lingüístico de Ginebra” al hablar del lugar del autor de *Emilio* en la historia de la lingüística establece un vínculo entre éste y F. De Saussure:

Rousseau y Saussure coinciden en el privilegio ético y metafísico a la voz, los dos sitúan la inferioridad y la exterioridad de la escritura con relación al <<sistema interno de la lengua >> (Saussure), y este gesto, que tiene consecuencias sobre el conjunto de sus discursos, se expresa en fórmula cuyo parecido es sorprendente a veces.⁷

¿Qué nos dice ello? Que se piensa en un sujeto por excelencia. Es el sujeto que habla, la voz que expresa el pensamiento, la educación por la voz. Más adelante veremos con detenimiento cómo el pensamiento de Saussure está argumentando de tal modo que la escritura ocupa el lugar de exterioridad, de la amenaza, de la representación del habla. De momento baste con decir que “los

⁵ Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, p. 179.

⁶ *Ibid.*, p. 184.

⁷ *Ibid.*, p. 187.

dos temen los efectos de la escritura sobre el habla y los condenan desde el punto de vista moral”.⁸

Una identidad que se ve amenazada por la escritura puede dar cuenta de las características de la estructura identitaria del sujeto en occidente. Las dos proponen una teoría del signo y a su vez, al hacer depender de la Psicología a la Semiología, una teoría del sujeto: “esto presupone lo que vamos a llamar el sujeto clásico. En el sujeto clásico –y esto lo podemos encontrar en el per Ermenia de Aristóteles ya tal cual- uno habla y hablando dice lo que piensa, dice lo que siente y a través de los signos, a través del significante lo transmite a los demás”.⁹

El punto interesante aquí es ver cómo se propone un tipo muy singular de sujeto a partir del estudio de la lengua y la metafísica. Derrida lo dirá de otro modo: “sobre la metafísica en la lingüística o, como queramos, sobre la lingüística en la metafísica”.¹⁰ De esa historia de la metafísica participa la pedagogía y su formación del sujeto. Veamos lo que propone Saussure.

El *Curso*, como bien sabemos, no es estrictamente un texto publicado por Ferdinand de Saussure, sino más bien, recoge los apuntes de los estudiantes de los cursos que el lingüista dictó en la universidad de Ginebra en los años: 1906-1907, 1908-1909 y 1910-1911. En él se pretende exponer la teoría de Saussure y nos muestra cómo la lingüística tiene por objeto de estudio a la lengua y no al lenguaje, a la lengua y no al habla y cómo esta ciencia depende a su vez de otra más general que es la Semiología, pero que a su vez depende de la psicología, es decir, da cientificidad al estudio de la lengua desde un aspecto psíquico y no físico.

Pese al rigor científico positivo que pretendía Ferdinand de Saussure dar a sus investigaciones, es presa del estadio metafísico que Auguste Comte quería

⁸ *Ibid.*, p. 188.

⁹ Las palabras fueron pronunciadas en la primera sesión del Seminario sobre “Lacan y el deseo” impartido por Manuel Asensi. *Vid.* En el canal de YOUTUBE MACBA el video ‘Lacan per a multituds/Seminari PEI Obert/MACBA (1/4)’. <https://www.youtube.com/watch?v=4i2vQEHnpEs&list=PLm9DwC60pyZ6BmMO2KVIJdHPOLHR76LOK>

¹⁰ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 179.

superar con su filosofía positiva¹¹. Desde el primer capítulo, el *Curso* nos dice que “la ciencia que se ha constituido en torno de los hechos de la lengua ha pasado por tres fases sucesivas antes de reconocer cuál es su verdadero y único objeto”.¹² Pero, ¿por qué esta aseveración como muchas de sus ideas pertenece al tiempo de la metafísica?

Después de exponer como inicio (fases) de la reflexión sobre la lengua a la gramática griega, continúa con la filología como segundo momento y de ella dice, que falla a pesar de su método crítico en que “se atiende demasiado servilmente a la lengua escrita y olvida la lengua viviente”.¹³ Podemos apreciar en esta cita que en el *Curso* se mantiene una relación de desconfianza con la lengua escrita, pero también parece sugerir que ella no está del lado de la vida como esa “lengua viviente”.

Pero, ¿por qué la importancia de estudiarlo? Pues bien, el impacto que el texto tuvo no se limitó a su disciplina, sino que fue retomado en Francia del siglo XX por el movimiento que conocemos con el nombre de estructuralismo, el cual venía a dar rigor, método, científicidad a las ciencias humanas: las humanidades, que carecían de método y lo tomaban prestado de las ciencias de la naturaleza. En este periodo encontramos a pensadores como Lévi-Strauss o Jacques Lacan como grandes exponentes, los cuales comulgaban con la idea de que “el objeto de estudio de tales ciencias [humanas] -la sociología, la antropología, la lingüística o el psicoanálisis pueden ser analizados como un todo estructurado”.¹⁴ Es decir, el objeto de estudio tiene la forma de una estructura con un sentido independientemente del investigador, pensamiento propio de la modernidad que

¹¹ De acuerdo con Auguste Comte la humanidad, los individuos y el conocimiento humano pasaban necesariamente por tres estados o edades: Teológico, metafísico y positivo, además estos tres estados están en función de una forma particular de organización del mundo de acuerdo sea el caso. Al primero corresponde una explicación del mundo a partir de divinidades, al segundo momento los fenómenos que observamos se generan por fuerzas abstractas y al último corresponde una organización de los fenómenos por leyes que permitirían el dominio, utilización de la naturaleza, así como también la prevención de los hechos para dirigir a la humanidad. Esto nos ayudaría a salir de los estadios anteriores con el fin de una mayor organización social, llamada *sociocracia*.

¹² Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 15.

¹³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴ Jordi Massó Castilla, *Derrida. La diferencia como motor de una nueva forma de pensamiento*, p. 51.

inicia con Francis Bacon, pero que podemos encontrarlo de manera más elaborada con René Descartes y su *cogito ergo sum*.

Todo esto resulta problemático para Derrida a tal grado que la crítica al estructuralismo puede encontrarse en sus primeros escritos, como es el caso de *De la gramatología* o en las primeras letras de “Fuerza y significación” ubicado en *La escritura y la diferencia*: “Si se retirase un día, abandonando sus obras y sus signos en las playas de nuestra civilización, la invasión *estructuralista* llegaría a ser una cuestión para el historiador de las ideas”.¹⁵

Incluso en 1966, Derrida asistió al Coloquio de Baltimore en la Universidad de Johns Hopkins donde pronunció su famosa crítica, ante personajes como Jean Hippolyte, titulada “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” (también en *La escritura y la diferencia*), con tan solo treinta y seis años y siendo un pensador joven, Jacques Derrida estaba dinamitando las bases del discurso intelectual francés en boga de aquellos años, apuntando directamente a su núcleo, acusando de metafísico el concepto estructuralista de *centro*.

el centro recibe, sucesivamente y de una manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de occidente, sería la historia de esas metáforas y de esas metonimias. Su forma matriz sería –y se me perdonará aquí que sea tan poco demostrativo y tan elíptico, pero es para llegar rápidamente a mi tema principal- la determinación del ser como *presencia* en todos los sentidos de esa palabra. Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (eidos, arché, telos, energeia, ousía [esencia, existencia, sustancia, sujeto], aletheia, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc.).¹⁶

Pero, ¿qué ocasiona un centro o la identidad como un centro? Tal como hemos dicho, para dar científicidad a su estudio, el *Curso* tiende a sobreponer a lengua ante el lenguaje. Nos dice que este último “tiene un lado individual y un lado social, y que no se puede concebir el uno sin el otro”,¹⁷ además “en cada instante el lenguaje implica a la vez un sistema establecido y una evolución; en

¹⁵ J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, p. 9.

¹⁶ *Ibid.*, p. 385.

¹⁷ F. de Saussure, *op. cit.*, p. 24.

cada momento, es una institución actual y un producto del pasado”.¹⁸ En esta cita, Saussure parece estar aceptando que dentro del pensamiento occidental hay elementos que no pueden reducirse en el juego de la lógica binaria. Sin embargo, como él mismo indica, opta por el estudio de la lengua a riesgo de no mirar, por afán de objetividad y ayuda al espíritu.

“Hay que colocarse desde el primer momento en el terreno de la lengua y tomarla como norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje. En efecto, entre tantas dualidades, la lengua parece ser lo único susceptible de definición autónoma y es la que da un punto de apoyo satisfactorio para el espíritu”.¹⁹ Es precisamente aquí donde señalamos un problema dentro del pensamiento de la metafísica. Creer que existe un término de manera autónoma y presente para sí, es decir, que se basta a sí mismo. En este caso representado por la lengua.

Esta ciencia (lingüística) estudia la lengua y entiende por ella: “Un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esta facultad en los individuos”,²⁰ además, “es una totalidad en sí y un principio de clasificación. En cuanto le damos el primer lugar entre los hechos del lenguaje, introducimos un orden natural en un conjunto que no se presta a ninguna otra clasificación”.²¹

Nuevamente se alude a la autonomía de este sistema, pero además participa de un orden natural, es decir, tiene sus propias leyes. ¿Tendrá ese orden natural consecuencias sociales o es meramente neutral? Las alusiones a Auguste Comte se hacen cada vez más evidentes, pero vayamos estudiando el *Curso* punto por punto para llegar así acercarnos un poco al distanciamiento que Derrida hace respecto de la Semiología.

En el §2 del capítulo III de la introducción al *Curso* titulado “El lugar de la lengua en los hechos del lenguaje” nos explica que existe una relación entre concepto (idea), la imagen acústica (representación) y la voz, es decir, las ideas

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibid.*, p. 25.

²¹ *Idem.*

se pueden transmitir de un sujeto a otro por medio de la voz. Una imagen acústica (parte psíquica) dentro de un sujeto que hace uso de la voz (parte física y fisiológica) para entrar por el oído de otro y pasar a su vez a su cerebro: lugar de las ideas.

A esto Derrida va a denominar como fonocentrismo o lo que es lo mismo, el discurso clásico de la metafísica de la presencia ha dado prioridad a la voz como vehículo para la transmisión y apropiación de las ideas. Sugiere esto de antemano una idea de sujeto, el sujeto clásico del pensamiento de la voz. Sólo brevemente diremos a riesgo de apresurarnos en esta investigación, que desde aquí se está planteando en el *Curso* que un sujeto es capaz de expresar por medio del habla aquello que piensa, que el habla como ejercicio de una lengua, es la imagen de una idea (inmaterial), pero además sugiere que el sujeto sabe lo que dice o para decirlo de otro modo, es racional.

“Un sistema gramatical virtualmente existente en cada cerebro, o, más exactamente, en los cerebros de un conjunto de individuos, pues la lengua no está completa en ninguno, no existe perfectamente más que en la masa”.²² Un sistema que hace que actuemos y pensemos de determinada forma, “los mismos signos unidos a los mismos conceptos”.²³

Si nos detenemos un poco en el §2 que acabamos de comentar y reflexionamos, podemos notar que no sólo es la prioridad de la voz y de la razón, sino que la imagen acústica misma se convierte en representación, ¿de qué? De una presencia, de los conceptos. Lo que nos sugiere que, en esta forma de pensamiento metafísico y binario, la imagen sirve como un vehículo de algo más propio y presente como lo son las ideas, al igual que sucede con la voz. No desechemos todo esto, pues servirá para comprender la sospecha de Derrida respecto al *Curso* cuando estudiemos el texto *Posiciones*, el cual además de brindar un panorama amplio de los planteamientos del argelino, nos introduce a su gramatología.

²² *Ibid.*, p. 29.

²³ *Idem.*

Para llegar al estudio del signo lingüístico del pensador suizo es necesario mostrar cómo va exponiendo sus ideas mediante dicotomías y por separación jerárquica de términos, como también hemos visto en el *Fedón*. Es este el caso de la lengua y el habla, la lengua y el lenguaje, la voz y la escritura, entre otros, aludiendo a un rigor científico y a leyes que hay que descubrir por debajo de lo que se muestra a primera vista.

Así como la filosofía de Platón o el *Poema* de Parménides existen únicamente dos caminos donde uno obedece a lo universal y duradero, el otro camino, por su parte, obedece a lo contingente, accidental, corporal y material, lo mismo sucede en el *Curso*, pues para el estudio de la lengua tiene necesariamente que dejar de lado al habla, al lenguaje y a la escritura entenderla como escritura fonética.

Para él, el lenguaje resulta problemático como objeto de estudio porque “es multiforme y heteróclito; a caballo en diferentes dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece además al dominio individual y al dominio social; no se deja clasificar en ninguna de las categorías de los hechos humanos, porque no se sabe cómo desembrollar su unidad”.²⁴ Mientras que la lengua es autónoma, más esencial, pertenece a lo colectivo y además, es natural al hombre “la facultad de constituir una lengua”.²⁵

De acuerdo al curso, la lengua: a) Es social. Se crea y se modifica en colectivo, por tanto es homogénea, b) El sujeto necesita aprenderla para conocer cómo funciona, c) se la puede estudiar como objeto, a diferencia del habla que es individual, d) “es un sistema de signos en el que sólo es esencial la unión del sentido y de la imagen acústica, y donde la dos partes del signo son igualmente psíquicas”.²⁶

Al finalizar el §2 remata al mostrarnos el lugar que dentro de su teoría de la lengua se le otorga a la escritura, que no es otro que el de fijar la imagen acústica, es decir, los conceptos y la hace depender de ellos como suplemento. “La lengua

²⁴ *Ibid.*, p. 25.

²⁵ *Ibid.*, p. 26.

²⁶ *Ibid.*, p. 31.

es el depósito de imágenes acústicas y la escritura la forma tangible de esas imágenes”.²⁷ Más adelante en el *Curso* profundizará sobre este tema, no sin antes pasar por la semiología de manera general.

II. 2 La escritura como representación y peligro para la lengua

En la introducción al *Curso*, capítulo VI titulado “Representación de la lengua por la escritura” se dice que “aunque la escritura sea por sí misma extraña al sistema interno, es imposible hacer abstracción de un procedimiento utilizado sin cesar para representar la lengua; es necesario conocer su utilidad, sus defectos y sus peligros”.²⁸ ¿Quién dijo que Platón estaba muerto? De acuerdo a este planteamiento, podemos decir que la escritura tiene los siguientes atributos: a) Es extraña al sistema, b) representa y c) es peligrosa.

A pesar de ello, es necesaria para el estudio de la lengua y de la semiología. También lo es para conocer el funcionamiento interno de la estructura de la lengua, por ejemplo, una lengua que ya no está en uso o no se tienen datos de que se haya usado. Estos atributos, además de su estatus se confirman cuando en el *Curso* se dice: “Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero; el objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística”.²⁹

Tal como hemos dicho, a la escritura le corresponde el rango de la imagen. De representar a un original, así es como demuestra su utilidad y su peligro cuando esta llega a confundirse con aquel. “La palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es imagen, que acaba por usurparle el papel principal”.³⁰

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 40.

²⁹ *Ibid.*, p. 41.

³⁰ *Idem.*

Este pensamiento que se constituye a partir de dicotomías y jerarquías se pregunta por la autonomía de la lengua (palabra hablada) respecto de la escritura. ¿No acaso esto se asemeja a los peligros planteados por Platón en el *Fedro* hace más de dos mil años? Hablamos entonces de una tradición que le reserva el lugar de suplemento a la escritura.

Es pues, así como el *Curso* da lugar a la escritura, a la lengua, al lenguaje a la lingüística, a la semiología y al habla. De esta última se dice que es individual, hace evolucionar la lengua y es anterior a ella, sin embargo, queda externa como objeto de la lingüística por su carácter heterogéneo, pues de acuerdo con él nada tiene que ver el uso individual de una lengua, la peculiaridad de su ejecución con las leyes generales que la rigen.

La lengua, está ligada a la oralidad y a la voz, no a la escritura de la que pretende desembarazarse. “La lengua, pues, tiene una tradición oral independiente de la escritura, y fijada de muy distinta manera”.³¹ Recordemos que, para Saussure, el lugar de la lengua es psíquico y no físico, está en el cerebro de cada uno y es extraña a su uso particular, es decir, al habla. La escritura por su parte no corre la misma suerte, ni pertenece a ese “vínculo natural, el único verdadero, el del sonido”,³² pues dicho sonido, “no es más que el instrumento del pensamiento”,³³ está ligado a él.

Hacemos todas estas aclaraciones para comprender a profundidad la propuesta gramatológica de Jacques Derrida y cómo ella sugiere un cambio no sólo al pensar el estatus de la escritura en la tradición de la metafísica, sino para mostrar cómo desde sus primeras reflexiones se puede observar una relación entre estos estudios y las cuestiones sociales que abordará en otros textos cuando se pregunte, por ejemplo, por el otro, por el monolingüismo, la hospitalidad, la metafísica o la amistad. De algún modo esto se relaciona con la idea de formación entendida como imagen, es decir, como patrón y que sugiere una pedagogía normativa y teleológica.

³¹ *Ibid.*, p. 42.

³² *Idem.*

³³ *Ibid.*, p. 23.

Decíamos que, para el *Curso*, la escritura afecta a la lengua, a esa identidad autónoma y cuyas leyes hay que descubrir. “La escritura vela y empaña la vida de la lengua: no es un vestido, sino un disfraz”.³⁴ No siempre nos es útil para presentar la palabra hablada, “la relación legítima y real que existe entre escritura y pronunciación”,³⁵ por ello, para darle autonomía al objeto de la lingüística es necesario apoyarse de la fonología.

De acuerdo al *Curso*, la lingüística como ciencia de la lengua que privilegia la voz, necesita separarse de la escritura, por el peligro que ella representa y que ya hemos mencionado en todo este apartado. Saussure decide tomar ayuda de una ciencia auxiliar que va a permitir esta operación necesaria: la fonología. Dicha ciencia mantiene relación con el habla, estudia los aspectos físico-fisiológicos y ayuda, por ejemplo, a saber la estructura de una lengua que no está en uso, a estudiarla por sus sonidos (escritura fonológica) y cómo ellos se representan gráficamente.

Ahora bien, ¿qué papel da a la escritura la fonología? “Un medio de representar los sonidos articulados capaz de suprimir todo equivoco”,³⁶ es decir, servirle fielmente a la voz. “Una escritura fonológica debe procurar representar con un signo cada elemento de la cadena hablada”.³⁷ Sin embargo, dice el *Curso* que la escritura suele tener un prestigio sobre la voz, ello se debe a que en algunos sujetos se impone la imagen gráfica (por ejemplo, pensemos en los estilos de aprendizaje) por sobre la imagen acústica, a la lengua literaria, pues, “tiene sus diccionarios, sus gramáticas; según con libros y con los libros es como se enseña en la escuela; la lengua aparece regulada por un código; ahora bien, ese código es a su vez una regla escrita, sometida a un uso riguroso: la ortografía”.³⁸

¿Por qué esta desconfianza a lo escrito, a la lengua literaria y a los libros? Parece nuevamente que la tradición platónica se hace presente con su condena a

³⁴ *Ibid.*, p. 47.

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Ibid.*, p. 51.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibid.*, pp. 42-43.

la escritura, a los poetas y a los métodos de los sofistas. No hay que olvidar que fueron ellos los que introdujeron el uso de los libros en la enseñanza. Nos dice Larrosa respecto de la palabra literaria: “Tiene en sí misma (y no en la lengua que la hace posible) su principio de desciframiento”,³⁹ es decir, la lengua literaria rompe el sentido, un *querer-decir* originario.

Y este es el peligro que ve Saussure. “El lingüista debe examinar las relaciones recíprocas de la lengua de los libros y de la lengua corriente; pues toda lengua literaria, producto de la cultura, llega a deslindar su esfera de existencia de la esfera natural, la de la lengua hablada”.⁴⁰ Es erróneo pensar que ella (la escritura) fija la lengua a través del tiempo y le da su unidad, más bien, los fonólogos y la escritura entendida como escritura fonológica nos harán desvanecer esa ilusión.

II. 3 El signo en Saussure como recuerdo de la deuda con Asclepio

Llegado al punto que nos ocupa, es decir, comprender por qué Derrida separa su gramatología de una semiología vamos a detenernos en la primera parte del *Curso*, el capítulo titulado “Naturaleza del signo lingüístico”. Expondremos cómo concibe Saussure al signo para posteriormente estudiar la entrevista realizada por Julia Kristeva: “Semiología y Gramatología”, ubicada en *Posiciones*.

De acuerdo con Saussure, la semiología, debe descubrir “en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan”.⁴¹ De acuerdo con él, el signo es “una entidad psíquica de dos caras”,⁴² es decir, une un concepto a una imagen acústica; por esta última debemos entender “la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos”.⁴³ Estos dos elementos se relacionan recíprocamente. Podemos representarlo con siguiente ecuación:

³⁹ Jorge Larrosa, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, p. 42.

⁴⁰ F. Saussure, *op. cit.*, p. 38.

⁴¹ *Ibid.*, p. 32.

⁴² *Ibid.*, p. 89.

⁴³ *Ibid.*, p. 88.

$$\text{Signo: } \frac{\text{concepto}}{\text{imagen acústica}}$$

No deben confundirse estos elementos que lo componen. Ante este posible error, Saussure recurre a nombrarlos de otro modo, porque a pesar de estar relacionados recíprocamente se oponen, quedando ahora de la siguiente manera:

$$\text{Signo: } \frac{\text{significado}}{\text{significante}}$$

Dentro de las propiedades del signo así entendido, se puede decir, que es arbitrario. Esto sugiere que el significado (concepto) no tiene una relación interior con este u otro significante o lo que es lo mismo, un concepto puede representarse con distintas grafías o secuencia de sonidos. El principio de arbitrariedad “domina toda la lingüística de la lengua”.⁴⁴ Podríamos decir que es la convención de la lengua la que liga un significante a un significado, o sea que el vínculo no es natural. “Precisamente porque el signo es arbitrario no conoce otra ley que la de la tradición, y precisamente por fundarse en la tradición puede ser arbitrario”.⁴⁵

“Arbitrario con relación al significado, con el cual no guarda en realidad ningún lazo natural”.⁴⁶ El siguiente atributo del signo es el carácter lineal del significante. Saussure nos dice: “El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve en el tiempo únicamente y tiene los caracteres que toma del tiempo: a) *representa una extensión* y b) *esa extensión es mensurable en una sola dimensión*; es una línea”,⁴⁷ pero esto no es baladí, “todo el mecanismo de la lengua depende de ese hecho”.⁴⁸

De lo anterior podemos concluir, que, de acuerdo al *Curso*, el signo:

- Es una estructura conformada por un significado y un significante.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁸ *Idem.*

- El significante no mantiene un vínculo natural con el significado, sino social o mejor dicho, convencional y de ello deriva la arbitrariedad del signo.
- El significante tiene un carácter lineal y es de naturaleza auditiva, por tanto, donde mejor se aprecia esta linealidad es en la escritura fonológica donde se forman cadenas. Por ejemplo: c/a/s/a.
- El tiempo, tal como se entiende aquí, es de carácter lineal. Un hecho sucede a otro.

Además de ello, nos dice el *Curso* que el signo posee la característica de mutabilidad e inmutabilidad. De acuerdo con la segunda característica, la lengua gobierna según sus propias leyes (autónoma). La comunidad, el nuevo que llega a ella, “la masa misma no puede ejercer su soberanía sobre una sola palabra; la masa está atada a la lengua tal cual es”.⁴⁹ Ello explica que “el signo lingüístico está fuera del alcance de nuestra voluntad”.⁵⁰ La lengua, como bien sabemos, es un sistema heredado, no se decide sobre él, sino más bien se sufre, se impone al sujeto nuevo. Éste, por sí solo no puede modificarla, él acepta las leyes de la lengua sea o no consciente de ellas. Dicha lengua Saussure la va a nombrar como *lengua materna*.

El problema de la inmutabilidad, nos lleva a preguntarnos por las instituciones y su transmisión. A pesar de que la lengua necesite ser enseñada, nos dice el *Curso*, ello en nada la modifica. El sujeto está instruido en el uso de la lengua, no piensa sus leyes, en un inicio únicamente las acepta para poder vivir y desarrollar sus facultades dentro del grupo al cual pertenece por nacimiento, por tanto, la lengua y el mundo antes de ser objeto de reflexión, es aprendida por aquel que se limita a hacer uso de ella, acto meramente instrumental.

Podemos decir que, este tipo de sujeto, es aquel ante el cual el mundo está ahí para acoplarse a él; en pedagogía esta forma de vida correspondería a la educación reproductora, tradicional que enseña al nuevo a desempeñar su papel en el ambiente al cual pertenece: principio de adaptabilidad. Sumado a ello, el

⁴⁹ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁰ *Idem.*

sentimiento de originalidad e identidad con aquello que va a denominar como *lengua materna* hace que “cada pueblo esté generalmente satisfecho con la lengua que ha recibido”,⁵¹ sugiriendo no sólo la identidad del sujeto consigo mismo, sino con el grupo (identidad nacional) que usa ante otros como patrón de medida cuando llega un extranjero (amenaza).

“Un estado de lengua dado siempre es producto de factores históricos, y esos factores son los que explican por qué el signo es inmutable, es decir, por qué resiste toda sustitución arbitraria”,⁵² lo que sugiere que para que algo sea transmitido históricamente de una generación a otra, debe poseer una estructura que siempre se mantiene, es decir, una unidad, “si la lengua tiene carácter de fijeza, no es sólo porque está ligada a la gravitación de la colectividad, sino porque está situada en el tiempo”.⁵³

Respecto a la mutabilidad, Saussure nos comenta que, quien asegura la mutabilidad e inmutabilidad del signo es el tiempo. Entonces, “el principio de alteración se funda en el principio de continuidad”.⁵⁴ La mencionada alteración, conduce “a un *desplazamiento de la relación entre significado y significante*”,⁵⁵ que como ya hemos dicho, estos dos términos se oponen.

“Una lengua es radicalmente incapaz de defenderse contra los factores que desplazan minuto tras minuto la relación entre significado y significante. Es una de las consecuencias de lo arbitrario del signo”.⁵⁶ La lengua por tener vida propia, por vivir en lo colectivo y el tiempo está sujeta a una situación paradójica: es la masa y el tiempo la que la mantiene inmutable, pero a su vez, su mismo uso la pone en riesgo, disociando el significado del significante. Esto responde a lo arbitrario del signo, a la posibilidad de que haya cambio y la presencia se encuentre diferida.

La estructura del signo: significado/significante mantiene la lengua, pero a su vez la altera. La lengua tiene vida propia y no se controla. “La continuidad del

⁵¹ *Ibid.*, p. 95.

⁵² *Ibid.*, p. 94.

⁵³ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 99.

signo en el tiempo, unida a la alteración en el tiempo, es un principio de la semiología general”.⁵⁷ Para poder comprender el cambio en la lengua según lo expone Saussure, es necesario saber que en ella opera:

- Una tradición o conjunto de hábitos
- Una masa parlante
- El tiempo

Sin ellos no lograríamos comprender la mutabilidad del signo.

Fueron necesarias estas aclaraciones, pues nos van a permitir una lectura más meticulosa y rumiante de la entrevista “Semiología y gramatología”.

II. 4 Semiología y Gramatología. Crítica a la idea del signo lingüístico de Saussure

Es el título de una entrevista a Jacques Derrida realizada por Julia Kristeva esposa de quien será una pieza clave para la publicación de los escritos de este autor: Phillipe Sollers, miembro fundador de la revista *Tel Quel*. Publicada por primera vez el 3 de junio de 1968 es recogida posteriormente para formar parte del texto *Posiciones* que vio la luz gracias a Les Éditions de Minuit en París.

Publicado en 1972 junto con *Márgenes de la filosofía* y *La diseminación*, como la mayoría de los libros del pensador argelino, este texto está compuesto por una recopilación trabajos. Tres entrevistas realizadas en diferentes años y por diferentes personalidades: “Implicaciones” del año 1967 por Henri Ronse, “Semiología y gramatología” de 1968 por Julia Kristeva y “Posiciones” de 1971 por Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta.

El mencionado año, obedece al segundo gran tiraje de obras por parte de Derrida después de 1967 donde se publicaron: *De la gramatología*, *La voz y el fenómeno* y *La escritura y la diferencia*; a la participación en un coloquio sobre

⁵⁷ *Ibid.*, p. 100.

Nietzsche donde lee por primera vez *Espolones* y además en ese tiempo rompe relaciones con Sollers y su revista.

El título de la obra puede comprenderse a la luz (tal y como lo sugieren los hermeneutas) del contexto en que fue publicado y a la relación que Jacques Derrida tuvo con la revista de Phillippe Sollers. De acuerdo con Manuel Asensi, dicha revista fue “un intento de cambiar la realidad atenta a los engaños de otras propuestas de cambio que fueron estériles o bien condujeron a situaciones peores”.⁵⁸

Ella tuvo la ocasión de publicar algunos textos de Derrida como “La farmacia de Platón”, recogida posteriormente para formar parte de *La diseminación* -y que ya hemos trabajado cuando estudiamos a Aristocles. A pesar de ello y a la inclinación de *Tel Quel* por una teoría literaria novedosa y con repercusiones políticas que pretendía transformar a los individuos, el distanciamiento con Derrida se ve marcado por la inclinación de la revista con el marxismo.

No debemos olvidar que en el momento del distanciamiento acababa de pasar mayo del 68 y Jacques Derrida no pronunciaba su punto de vista respecto ese movimiento, sino hasta 1993 con *Espectros de Marx*. Sumado a ello, Derrida mantuvo distanciamiento respecto del movimiento estudiantil del 68 aun cuando fue él quien organizó la primera asamblea en la Escuela Normal Superior.

Es importante que para comprender esto y el título del libro que estudiamos, no olvidar también la gran influencia por parte del marxismo en los filósofos franceses de aquel tiempo como Sartre o Louis Althusser y a la necesidad de saber el posicionamiento de Derrida quien por su parte permanecía en silencio hasta poder tener una mirada más clara antes que suscribir acriticamente a él. Había optado por una revisión más meticulosa de sus conceptos.

Ahora bien, de estas tres entrevistas nosotros hemos seleccionado como pretexto aquella realizada por Julia Kristeva: *Semiología y gramatología*. El

⁵⁸ Manuel Asensi Pérez, *Los años salvajes de la teoría. Phillippe Sollers, Tel Quel y la Génesis del pensamiento post-estructural francés*, p. 13.

carácter de este texto permite abordar puntos centrales en el pensamiento de Derrida respecto a su posicionamiento ante la idea de signo de Saussure de forma más amena, pero no por ello menos profunda. Es de suma importancia precisar que esta es únicamente una lectura y que, a diferencia de un clásico análisis hermenéutico de un texto, aquí no se busca el sentido del mismo como algo a lo cual hay que llegar mediante la autoridad del autor, el contexto, sino más bien, asumimos que el sentido y la verdad están diferidos, retardados.

Tal y como hemos mencionado, la idea de signo: significado/significante hace depender al segundo término del primero. De acuerdo con Kristeva “*actualmente la semiología se construye sobre el modelo de signo y sus correlatos: la comunicación y la estructura*”.⁵⁹ Pero, ¿qué entendemos por semiología? En el capítulo III, §3 de la introducción al *Curso* titulado “Lugar de la lengua en los hechos humanos. La semiología”, se dice que el objeto de la lingüística (la lengua) es “un sistema de signos que expresan ideas”,⁶⁰ pero no es cualquier sistema, sino el más importante entre muchos otros incluyendo a la escritura.

Por su parte, a la semiología la define como “*una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social*. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general”.⁶¹ Además, se encargará del estudio de los signos y de las leyes que los rigen. La lingüística, a su vez sería dependiente y parte de esta nueva ciencia que habrá de construir.

Lingüística y semiología serían complementarias, aunque una de ellas estrictamente dependiente de la otra, y sin embargo necesaria para dar luz a su objeto, pues, la naturaleza que rige al signo lingüístico aparece de forma clara en la lengua, de ahí la necesidad en Saussure por comenzar por su estudio de la lingüística. Pero esta ciencia que pretendía dar rigor a las ciencias humanas, aunque tenía intenciones de escapar de la metafísica, termina por adherirse a ella en muchos de sus enunciados.

⁵⁹ J. Derrida, *Posiciones*, p. 35.

⁶⁰ F. Saussure, *op. cit.*, p. 32.

⁶¹ *Idem*.

No caigamos en el error de tomar acríticamente conceptos como identidad, lengua, lenguaje o escritura sin someterlos a un análisis riguroso y mirar sus implicaciones epistemológicas, prácticas y ontológicas. La historia de la metafísica obra de manera atómica nos damos cuenta o no de ello, nuestra teoría pedagógica también es presa de este discurso, pues, comulga con la idea de sujeto y de identidad que defiende la semiología y que se liga con Platón.

A la metafísica no se le escapa dejando de pensar en ella o tomando ingenuamente conceptos que se pretenden críticos. La idea de signo que enseña el *Curso de lingüística general* o *Curso* como aquí hemos preferido llamarlo, no debería únicamente ser objeto de reflexiones para lingüistas o lacanianos. Esta idea tiene sus límites que se han conocido gracias a las propias investigaciones que él permite y que aquí vamos a demostrar. De acuerdo a esta entrevista, el modelo de signo tiene límites logocéntricos y etnocéntricos.

II. 4. 1 El signo de saussure. Un gesto de herencia derridiana

El estudio del signo, dice Derrida, necesita llevarse al límite, tiene que radicalizarse, “es necesario que todos los recursos heurísticos y críticos del concepto de signo se agoten, incluso en todos los ámbitos y contextos”.⁶² No apelamos a desechar la idea, sino a heredar, a decirla de otro modo y encadenarla a otros textos, serle infielmente-fiel. “El heredero siempre debía de responder a una suerte de doble exhortación, a una asignación contradictoria: primero hay que saber y saber *reafirmar* lo que viene ‘antes de nosotros’, y que por tanto recibimos antes incluso de elegirlo, y comportarnos al respecto como sujetos libres”.⁶³

Como un gesto de heredero, y con ese doble movimiento de la herencia, Derrida reconoce la labor de reflexión de ginebrino y nos dice que, dentro de las ventajas, la semiología de Saussure nos ha enseñado la estructura del signo, el ser una unidad de dos caras; que el sonido por su aspecto material y no psíquico

⁶² J. Derrida, *Posiciones*, p. 36.

⁶³ J. Derrida y Élisabeth Roudinesco, *Y mañana, qué...* [en línea], p. 12.

no pertenece esencialmente a la lengua y que la lingüística pertenece a una ciencia más general. Con ello, “Saussure contribuyó poderosamente a volver contra la tradición metafísica el concepto de signo que le había tomado prestado”.⁶⁴

Sin embargo, a pesar de estos logros su pensamiento sigue dentro de ella por el uso mismo del concepto de signo y lo que él mismo sugiere sin mencionarlo, pero que puede advertir por sus síntomas. Ya hemos indicado que las palabras no deben usarse ingenuamente, todas tienen una carga histórica y se ubican dentro de un sistema. Las palabras tienen restos que traen consigo y quizá esta sea una gran lección de Derrida que debemos tomar en cuenta a cada momento, sin embargo, algo se nos escapa y cometemos el desliz.

“Uno está obligado a asumir, de una manera no crítica, al menos una parte de las implicaciones que están inscritas en su sistema”.⁶⁵ Lo que sugiere, que a la metafísica no se le escapa de manera sencilla, ella está en la lengua. Así como “la lengua es una cosa de que todos los individuos se sirven a lo largo del día entero”,⁶⁶ la metafísica opera en cada uno de nosotros del mismo modo y en la cotidianeidad, queremos decir que, no necesitamos pensarla para que ella opere.

¿Quién vive fuera de ella? Ya lo hemos dicho con el *Curso*, “un sistema gramatical virtualmente existente en cada cerebro, o más exactamente, en el cerebro de un conjunto de individuos”.⁶⁷ La lengua es común. ¿Quién puede vivir sin la comunidad que es aquella donde desarrollamos nuestras facultades? Ella, la lengua, “es la lengua de la metafísica occidental y conlleva no solamente un número considerable de presupuestos de todo orden, sino también de presupuestos inseparables y, por poco que se le preste atención formando un sistema”.⁶⁸

⁶⁴ J. Derrida, *Posiciones*, p. 37.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ F. Saussure, *op. cit.*, p. 96.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁸ J. Derrida, *Posiciones*, pp. 37-38.

Como estábamos diciendo, Saussure es presa de este sistema, pues la distinción del signo: significado/significante y “la ecuación entre el *signatum* y el concepto deja abierta directamente la posibilidad de pensar un *concepto significado en sí mismo*, expuesto sencillamente al pensamiento y con independencia en relación con la lengua, es decir, en relación con un sistema de significantes”,⁶⁹ o lo que es lo mismo, se sugiere una separación entre lo sensible y lo inteligible dando cabida a un trascendental.

Es importante advertir de una vez que aquí se ha enunciado ya cómo Derrida está entendiendo la lengua, pues mientras para Saussure en la lengua “no hay más que la imagen acústica”,⁷⁰ es decir, obedece a un carácter psíquico y no físico, está además representada por la escritura, para Derrida es un sistema de significantes. La prioridad a un elemento central se ha desplazado y ahora no hay más que cadenas de significantes.

Esa imagen acústica que representa la idea, contradice el sistema que se pretende científico y apela a un “‘significado trascendental’, que no remitiría por sí mismo, en su esencia, a ningún significante, desbordaría la cadena de signos y en determinado instante dejaría de funcionar como significante”.⁷¹ Sería, pues, independiente de la lengua entendida como “sistema de signos que expresan ideas”⁷² y cuyo estudio, como ya hemos dicho, correspondería a la semiología.

Ese descuido cometido por Saussure al no poder utilizar otra palabra que no sea el signo lo contradice a sí mismo. Cuestiona la metafísica, al significado trascendental y sin embargo, la misma idea de signo: significado/significante la sugiere. Debe, entonces, pensarse deconstructivamente la oposición significado/significante para criticar el que la historia de la metafísica imponga a la semiología la necesidad de un significado trascendental por fuera de la lengua apelando de ese modo a una unidad fuera del tiempo y que nada la corrompe.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁰ F. Saussure, *op. cit.*, p. 31.

⁷¹ J. Derrida, *Posiciones*, p. 39.

⁷² F. Saussure, *op. cit.*, p. 32.

Derrida señala como ejemplo de ese pensar deconstructivo a la traducción. Su gesto es el de un heredero de la tradición del signo que nos muestra sus límites. No hay traducción completamente pura, ella apelaría nuevamente a un sentido trascendental, a algo que está por fuera de la lengua. Ante esta imposible traducción, él sugiera “sustituir la noción de traducción por *transformación*, transformación regulada de una lengua por otra, de un texto por otro”.⁷³

Las lenguas, las interpretaciones, las lecturas de textos no apelan al desciframiento de una identidad en sí, sino a su transformación. Tampoco a cualquier transformación, como dice Derrida “no se puede hacer cualquier cosa con la lengua, ella nos preexiste y ella nos sobrevive. Si se quiere afectar a la lengua de algún modo es necesario hacerlo de manera refinada, respetando en la irrespetuosidad su ley secreta”.⁷⁴ Únicamente se hereda transformando. La identidad de una lengua que se pensaba cerrada y protegida de toda exterioridad y todo significante se ve transformada en el acto de traducción.

Otro punto que señala Derrida sobre el pensamiento de Saussure y su lastre metafísico es el siguiente, “Saussure no tuvo más remedio, por algunas razones esenciales y esencialmente metafísicas, que dar preminencia al habla y a todo aquello que vincula el signo con *phonè*”,⁷⁵ es decir, acudir al fonocentrismo. A pesar de haber señalado expresiones como que lo propio del hombre es menos el lenguaje hablado que el construir una lengua. Nuevamente, a pesar del gesto de descentramiento de la sustancia fónica tiene que recurrir a ella.

Lo arbitrario del signo también vincula al significado con un trascendental y la relación arbitraria significado/significante critica de algún modo que el significado mantenga un vínculo natural con la voz. Esto no revela otra cosa que contradicciones en el sistema. Las leyes de los signos que descubre la semiología, del signo en particular están abordadas en función de un significado trascendental y un etnocentrismo.

⁷³ J. Derrida, *Posiciones*, p. 40.

⁷⁴ J. Derrida, “Estoy en guerra contra mí mismo”, en *A parte rei* [en línea], pant. 5.

⁷⁵ J. Derrida, *Posiciones*, p. 40.

el concepto de signo (significado/significante) contiene en sí mismo la necesidad de dar preminencia a la sustancia fónica y de erigir la lingüística como 'modelo' de la semiología. La *phonè* es la sustancia significante que *se da en la conciencia* más íntimamente ligada al pensamiento del concepto significado. Desde ese punto de vista, la voz es la conciencia misma.⁷⁶

Estas dos ideas crean sistema. Sobre el fonocentrismo se basa la cultura occidental. Este privilegio de la voz ligada a la conciencia, la voz de la conciencia organiza formas de pensar y de actuar, dispositivos de identidad que no datan de Saussure únicamente sino de las bases de la filosofía griega. "Con el capital de esta época se constituye una semiología, cuyos conceptos y presupuestos fundamentales son perfectamente reconocibles de Platón a Husserl, pasando por Aristóteles, Rousseau, Hegel, etcétera".⁷⁷

A nuestra época le tocaría pensar cómo es que se ha constituido. La lectura-escritura que las fracturas sociales han originado nos debe permitir leer lo que hemos estado siendo, cómo nos escribimos, las huellas de todo aquello negado en función de un significado trascendental que sugiere una pureza, un sujeto parlante, una presencia pura, puro significado, sentido, identidad esférica e intacta.

Hasta el momento las críticas a la semiología apelan a un trascendental, participan del fonocentrismo y excluyen al significante. El fonocentrismo es la ilusión de no depender del significante, su borradura o mejor dicho, su tachadura, la apelación a la unidad. Tal y como sugiere F. de Saussure, la lengua es un fenómeno psíquico, la cual es estudiada por la lingüística y esta a su vez es una parte de una ciencia más general que depende de la psicología. "Reducir la exterioridad del significante significa excluir todo aquello que no es psíquico en la práctica semiótica".⁷⁸ La idea de signo de Saussure sugiere, sin decirlo, esta borradura; hace del "signo fonético precisamente el 'modelo' de todos los signos".⁷⁹

⁷⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Idem.*

Es precisamente el carácter psíquico del signo, de esa entidad de dos caras lo que reduce al significante. La idea de la traducción, que anteriormente explicamos, la apelación a un trascendental, a un sentido del texto que pasa de una lengua a otra de manera transparente, se ve de igual manera en el capítulo III §2 de la introducción al *Curso*: “Lugar de la lengua en los hechos del lenguaje, es decir, en la comunicación, que

Implica la *transmisión encargada de hacer pasar, de un sujeto a otro, la identidad* de un objeto *significado*, de un *sentido* o un *concepto* separables por derecho propio del proceso de tránsito y de la operación significante. La comunicación supone sujetos (cuya identidad y presencia estén constituidas con antelación al proceso significante) y objetos (conceptos significados, un sentido pensado que el proceso de comunicación no tendrá ni que constituir ni, de derecho, que trans-formar).⁸⁰

Es decir, identidad por fuera de la lengua. Hasta aquí hemos mostrado las contradicciones del *Curso*, lo que la estructura del signo lingüístico deja abierto, su apelación a un fonocentrismo y a un significado trascendental; mismas ideas que mantiene relación con la traducción y de identidad de un sentido, la presencia llevada de una lengua a otra, pues el mencionado significado trascendental escapa de la cadena de significantes.

Sin embargo, estos mismos planteamientos nos pueden ayudar a llevar esas ideas más lejos, pues el discurso que niega la diferencia ha sido estructurado de una forma y se le puede desmontar, leer su lógica interna, mostrar sus represiones gracias a los síntomas que presenta y heredarlo; saber leer y saber elegir para la creación de un indecible que escape a la lógica binaria. Si un término está sobre otro no es de manera natural, sino que “todo depende del trabajo que se le haga hacer”,⁸¹ es decir, no tiene unidad, es el mismo discurso o juego de lenguaje el que pretende atribuírsela.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 43-44.

⁸¹ *Ibid.*, p. 44.

CAMINO III.- LA GRAMATOLOGÍA

Introducción:

Ante la crítica a la pertenencia de la metafísica a la idea de signo en la lingüística y la semiología que propone el *Curso*, Derrida introduce su gramatología. La gramatología denuncia que en el discurso de la metafísica la escritura sea excluida y que existan centros de organización, como por ejemplo el fonologocentrismo. Véase, el capítulo VI de la introducción al *Curso*: “Representación de la lengua por la escritura” -que anteriormente explicamos- para corroborarlo.

En esta sección trataremos de desarrollar la idea de un sujeto etnocarnologofonofalocéntrico y lo haremos desde las ideas de: parásitos, padre, fármaco, sentido y el carnocentrismo.

III.1- Grama y el motivo de la *différance*

El papel de exterioridad, de representación asignada a la escritura sugiere la existencia de una presencia, de una identidad plena, sin embargo, dice Derrida “no hay escritura exclusivamente fonética y que el fonologismo es menos la consecuencia de la práctica del alfabeto de una cultura, que la consecuencia de una determinada representación, de una determinada *experiencia* ética o axiológica de esa práctica”.¹

¹ Jacques Derrida, *Posiciones*, p. 46.

La práctica de la voz, de experiencia del alfabeto fonético sugiere una experiencia ética y axiológica, es decir, una práctica binaria, de jerarquías de valor e ideas epistemológicas cargadas de supuestos axiológicos generando centros de operación. Como vemos hasta aquí, la gramatología critica la idea de un centro desde el cual todo se ordena. Hasta 1972 Derrida ha denunciado algunos de esos centros: fonocentrismo, etnocentrismo, logocentrismo, falocentrismo; años después, va a nombrar otro: el carnocentrismo, una práctica según la cual al otro se le come y se le domina, se le coloniza.

Continuando. De esta centralidad de la voz que sugiere una escritura fonética Derrida nos dice que “sólo privilegiamos por etnocentrismo”.² Hay entonces dos puntos claves en esta exposición. El anterior y, además, que “no hay escritura puramente fonética (debido al necesario espaciamento de los signos, a la puntuación, a los intervalos, a las diferencias indispensables para el funcionamiento de los grafemas, etcétera)”.³ De este último punto también da cuenta Saussure en el §4 del capítulo VI de la introducción al *Curso* titulado “Causas de desacuerdo entre la grafía y la pronunciación”: “la lengua evoluciona sin cesar, mientras que la escritura tiende a quedar inmutable”.⁴

Recuperando estos puntos, Derrida dice entonces “Toda lógica fonologista o logocentrista se convierte en problemática. Su ámbito de legitimidad se vuelve limitado y superficial. Esta de-limitación es, sin embargo, indispensable si queremos tener en cuenta, con alguna coherencia el principio de la diferencia como el propio Saussure nos recuerda”.⁵

¿En qué consiste? ¿Qué viene a suspender, a dejar entre paréntesis y por qué es tan importante para una crítica a la identidad? Dicho principio viene a mostrar los límites de una lógica centrada en la voz y en el logos. Viene a mostrar cómo opera, cuál es su lógica interna y qué reprimen. Ello es importante porque es una tradición desde Parménides, Platón, hasta llegar a nuestros días. La filosofía

² *Idem.*

³ *Idem.*

⁴ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 44.

⁵ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 46.

ha centrado su reflexión no sólo en el olvido del ser, sino en el problema de la identidad y lo múltiple.

“Este principio nos obliga no sólo a no dar preminencia a una sustancia [...] excluyendo cualquier otra [...], sino incluso a considerar todo proceso de significación como un juego formal de diferencias. Es decir, de huellas”.⁶ Enunciado demoledor para la metafísica de la presencia, pues destruye la presencia misma, el sentido, al autor, la voz, el origen, los centros y nos recuerda que estamos dentro del texto, dentro de envíos, en significados diferidos.

Ello no sugiere que el autor o el sentido, la identidad de un texto deje de existir desde ahora, sino que al leer-escribir nos encontramos que ellos están aplazados, que al apelar a un sentido encontramos significantes que remiten a otros significantes y esos otros a otros; por ello la deconstrucción no podría ser una hermenéutica o una dialéctica en el sentido hegeliano.

Cuando hablamos de sentido nos referimos a una “*idealidad*, inteligible o espiritual, que puede unirse eventualmente a la cara sensible de un significante, pero que no tiene ninguna necesidad de ello”⁷ que se pretende anterior a la *différance*. Justo así se nos ha mostrada la identidad, por fuera del significante y sin necesidad del mismo. El significante sólo le sirve de vehículo a la identidad plena y cargada ya de sentido.

De ese modo, el signo que piensa Derrida como estructura bicéfala, etnocéntrica, occidental y psíquica pasaría a dejar de remitir a un sentido, a unidades puras y se convertiría en una cadena de huellas significantes; además esto afectaría a la escritura, ya que dejaría de ser un suplemento de la voz. La preminencia de un significante sobre otro se da mediante la supuesta clausura del principio de la *différance* en el juego del lenguaje. ¿Dónde queda es significado trascendental si hay reenvíos?

⁶ *Ibid.* pp. 46-47.

⁷ *Ibid.* p. 53.

Derrida no entiende a la escritura como comúnmente se usa y que tiene su máxima expresión en el mito que aparece en el *Fedro* de Platón, queremos decir, como una representación del habla tal como a su vez lo sugiere el *Curso*, tampoco piensa en únicamente invertir las cosas y ahora diríamos que la voz sería aquello que representa a la escritura, la deconstrucción no queda únicamente en el movimiento de inversión, no se trata de invertir las jerarquías, sería una contradicción tética que si ellas las estudie en un análisis riguroso, sea ella misma quien funde ahora un nuevo centro. “Se trata de producir un nuevo concepto de escritura. Podemos llamarlo *grama* o *différance*”.⁸

¿Dónde está su novedad? Evidentemente no son sólo nombres nuevos para viejas prácticas, se trata de otros movimientos. “El juego de las diferencias implica en efecto síntesis y remisiones que evitan que en algún momento, y en algún sentido un elemento simple pueda estar *presente* en sí mismo y no remita más que a sí mismo”.⁹ Como ya hemos dicho, el libre juego de los significantes remitiendo unos a otros. “Este encadenamiento hace que cada ‘elemento’ – fonema o grafema- se constituya a partir de la huella que han dejado en él los demás elementos de la cada o sistema. Este encadenamiento, este tejido, es el *texto*, que sólo se produce en la transformación de otro texto”.¹⁰

Tal y como hemos dicho ya con la traducción. Únicamente hay traducción si hay transformación, transformación de la lengua a la que se traduce y en la que se traduce. ¿Dónde quedó la identidad de la lengua con lo dicho hasta ahora? ¿Dónde queda la lengua materna? Un otro remitiendo a un otro en todo momento. “‘mi lengua materna’: de los otros”.¹¹ La lengua es la lengua del otro, la venida del otro. “De manera que *grama* es el concepto más general de la semiología –que se convierte de este modo en gramatología- e interesa no sólo al campo de la escritura, en sentido estricto y clásico, sino también al de la lingüística”.¹²

⁸ *Ibid.* p. 47.

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

¹¹ J. Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, p. 52.

¹² J. Derrida, *Posiciones*, p. 47.

El *grama* no se puede pensar en la lógica binaria de la metafísica: presencia/ausencia. La deconstrucción ha creado el indecible, es decir, un motivo que se resiste a bastarse a sí mismo y que juega el libre juego de la *différance*. Los indecibles aparecen en la obra de Derrida con nombres como *himen*, *suplemento*, *grama*, *huella*, *fármakon*, *différance*, entre otros. Son elementos en movimiento. “La *différance* es incompatible con el motivo estático, sincrónico, taxonómico, ahistórico, etcétera, del concepto de estructura”.¹³

Ella, “es el juego sistemático de las diferencias, de las huellas de diferencias, del *espaciamiento* mediante el cual los elementos se relacionan unos con otros. Este espaciamiento es la producción, a la vez activa y pasiva [...], de los intervalos sin los cuales los términos ‘completos’ no significarían ni funcionarían”.¹⁴ Es lo que disloca la estructura, nada la precede, además, no necesita que un sujeto la ejecute. “No hay presencia ni fuera ni antes de la *différance* semiológica”,¹⁵ es una estructura-movimiento no binaria. Ella produce efectos, difiere.

Diferidas en razón misma del principio de diferencia que establece que un elemento no funcione y no signifique, no adquiera o no dé ‘sentido’ más que remitiendo a otro elemento pasado o por venir, en una economía de huellas. Este aspecto económico de la *différance*, al provocar la intervención de cierto cálculo –no consciente- en un campo de fuerzas, es inseparable de su aspecto puramente semiótico. Confirma que el sujeto, y ante todo el sujeto consciente y hablante, depende del sistema de las diferencias y del proceso de la *différance*, confirma que el sujeto no está presente, sobre todo presente a sí mismo, con antelación a la *différance*, que no se constituye en ella más que dividiéndose, espaciándose, ‘contemporizando’, difiriéndose”.¹⁶

Demolidor sin duda lo que sugiere la cita. Un sujeto que no se basta a sí mismo, el sujeto del logos viene a ser puesto en duda, el sujeto parlante depende de la *différance*, y si depende de su juego es porque ese sujeto plenamente consciente de sí nunca lo fue; sin embargo, el proyecto se revive a cada momento,

¹³ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹⁶ *Ibid.*, p. 50.

por ello la necesidad del análisis interminable. Ya Freud había advertido de la imposibilidad de término del análisis.

El presente, la identidad del sujeto, al igual que el sujeto mismo no son anteriores al sistema de diferencias. El concepto de *différance* pone en jaque a las oposiciones binarias y con ellas al sujeto presente para sí mismo. “La identidad del sujeto, presente en todas sus operaciones, presente en todos sus accidentes o acontecimientos, presente a sí mismo en su ‘habla viva’, en sus enunciados o sus enunciaciones, en los objetos y los actos presentes de su lenguaje”.¹⁷

Esto resulta importante, pues el sujeto que se educa ya no está-ahí como ente presente ante el mundo al cual le pasan cosas, con conciencia abierta en el instante en el que el fenómeno se revela, sino que se ha vuelto un espectro y quizá sería prudente hablar ahora de un pedagogía de los espectros, de una espectrogogía o fantogogía (no sin antes hacer una revisión crítica de la misma carga histórica del concepto pedagogía y cómo ella se ha sedimentado) para no apelar a un trascendental, a una pedagogía metafísica. ¿A dónde se conduce ahora al nuevo? ¿A qué significado trascendental etnofalologocarnocéntrico? No olvidemos, la fundación de un trascendental termina por negar el juego de la *différance*.

La gramatología nos enseña a desconfiar de la idea de ciencia por sus implicaciones metafísicas pues ella muchas veces ha sido usada como fundamento de una teología. “Hay que desconfiar también de la cara ‘ingenua’ del formalismo y del materialismo, una de cuyas funciones secundarias en la metafísica ha sido, no lo olvidemos, la de completar y confirmar una teología logocéntrica, que por su parte, podían refutar”.¹⁸

Son para Derrida, la matemática y la ciencia las que también han limitado y mostrado la tiranía del logocentrismo y el fonocentrismo. Pues la matemática, por ejemplo, se basa en una escritura no fonética: aquella que denuncia un sentido,

¹⁷ *Ibid.*, p. 51.

¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

una unidad y a la escritura como representación, sin embargo, aún queda la sospecha de ella.

La matemática misma a pesar de lo que se había pensado, no son tan ciertas como se creía, en ellas también radican aporías:

Fue en verdad una sorpresa y un fuerte golpe al orgullo matemático descubrir que las matemáticas no son tan ciertas como se habían pretendido. En el caso de la ciencia fue diferente. Sencillamente, porque *la ciencia siempre fue consciente de esto*. O, al menos, lo ha sido cada vez más desde la época de Galileo. Las teorías científicas son propuestas, después modificadas (o desechadas) cuando entran en conflicto con la realidad (los descubrimientos experimentales). La verdad científica no ha sido absolutamente cierta, o no ha sido vista así por los científicos, desde ya hace algunos siglos. Galileo fue modificado por Newton, Newton a su vez fue reemplazado por Einstein. La ciencia es la verdad que funciona, no la verdad cierta.¹⁹

Como vemos entonces, la gramatología pone en jaque la pretendida Verdad y muestra una clausura para una época. “El progreso real de la notación matemática es paralelo a la deconstrucción de la metafísica, junto con la profunda renovación de la matemática misma y del concepto de ciencia de la que siempre ha sido modelo”.²⁰

A todo esto, Kristeva acertadamente pregunta a Derrida en “Semiología y gramatología, si ¿la Gramatología es o no una ciencia? “No hay una respuesta simple cuando se trata de saber si la gramatología es o no una ‘ciencia’. Yo diría, en una palabra, que la gramatología *inscribe y de-limita* la ciencia”.²¹ Hereda sus intenciones. Heredar no significa repetición y exclusiva fidelidad, heredar no significa. “La gramatología sería sin duda menos otra ciencia, una nueva disciplina con un nuevo contenido, un nuevo ámbito bien delimitado, que la práctica atenta de ese reparto textual”.²² Por tanto la gramatología es infielmentefiel con la semiología. La lectura vigilante de los presupuestos metafísicos en un discurso que se pretende crítico.

¹⁹ Paul Strathern, *Derrida en 90 minutos*, pp. 42-43.

²⁰ J. Derrida, *Posiciones*, p. 58.

²¹ *Ibid.*, p. 59.

²² *Ibid.*, p. 60.

III.2. La *différance* y los parásitos en la identidad

Cuando estudiamos el *Curso*, nos damos cuenta que en él se plantea la dependencia de la escritura ante el habla. “Uno de los dos términos domina al otro (axiológica, lógicamente, etcétera), y ocupa el lugar preminente”.²³ Sin embargo ella (la metafísica) no se clausura con Derrida; las jerarquías no terminan de estructurarse. “La jerarquía de la oposición dual se reconstruye siempre”,²⁴ lo cual coloca a la deconstrucción como interminable. No existe un punto de llegada en la deconstrucción, ni meramente un punto de partida. La deconstrucción es eso que ocurre.

La deconstrucción sabe bien que en el momento en que un sistema de pensamiento para su posición crítica, en ese momento se deconstruye. Ello ocurre porque se plantea como terminado, ilusamente terminado. Una deconstrucción de la identidad jugaría el juego de los indecibles, entendido estos como “unidades de simulacro, ‘falsas’ propiedades verbales, nominales o semánticas, que no pueden entenderse ya en la oposición filosófica (binaria) y que sin embargo residen en ella, le oponen resistencia, la desorganizan pero *sin jamás* llegar a constituir un tercer término, sin jamás dar lugar a una solución”.²⁵

El signo, ese elemento que Saussure identifica como constituido por un significado y un significante, para Derrida es el que posibilita el vínculo entre génesis y estructura, entre las ideas y la historia, la condición de posibilidad. Por eso su rango ontológico. “Husserl ve con claridad que los instrumentos que permiten pasar de la mera intuición a la idea son, de distintas maneras, de la índole del signo”.²⁶ No es baladí que recurramos al signo en el estudio de la identidad.

²³ *Ibid.*, p. 67.

²⁴ *Ibid.*, p. 68.

²⁵ *Ibid.*, p. 69.

²⁶ Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*, p. 31.

La manera en cómo occidente entiende a la escritura resulta crucial en el estudio del sujeto, de la identidad y de la educación. Desde los filósofos de Mileto se ha buscado aquello que unifica lo diferente, Derrida por su parte no busca ese *arché* de todas las cosas, más bien se pregunta cómo está constituida la realidad y cómo la idea de escritura y su represión puede dar cuenta de las represiones de occidente. Si “la escritura es la condición de lo trascendental”,²⁷ ¿cómo entendemos o se ha entendido a la escritura y cómo la entiende Jacques Derrida?

¿Cómo afecta la *différance* al texto? Cabe destacar que cuando hablamos de texto ya no apelamos solamente a lo que comúnmente entendemos, es decir, hojas, papel, encuadernación, autor, libro electrónico, más bien, el texto en general sería todo aquello constituido por signos. La *différance* disemina al texto “identidad”, “deja la impronta de sus efectos en aquello que llamo el texto en general, en un texto que no está en el reducto del libro o de la biblioteca, y no se deja jamás dominar por un referente en el sentido clásico, por una cosa o por un significado trascendental que regularía todo su mecanismo”.²⁸

No piensa a la identidad por fuera de la lengua, tampoco ve a la identidad como un llegar a, es decir, en el orden teleológico de un educar para ser, ella quita toda tranquilidad. La tranquilidad metafísica reduce el problema de la identidad a un lenguaje binario. “Es necesario, sin embargo, ser consciente de los riesgos que corro por traer este planteo problemático de la identidad, cuestión bajo cuestión, que se ve limitado por tender, históricamente, a remitir a la oposición metafísica entre identidad y diferencia, caracterizada por una presencia plena en cada uno de los términos”²⁹ No baladí este problema en la historia de la filosofía, es el problema crucial, Tales, Anaxímenes, Anaximandro, Heráclito y Parménides lo plantean.

Esa presencia plena será objeto de crítica para la gramatología. Ello nos sugiere que la identidad no puede remitir más a sí misma como si estuviera en

²⁷ *Ibid.*, p. 32.

²⁸ J. Derrida, *Posiciones*, p. 72.

²⁹ Shaula Maíra Vicentini de Sampaio, “Sobre identidad, escritura e investigación, en Carlos Skliar y Graciela Frigerio (comps.), *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados*, p. 93.

estado de no afectación, tal y como Parménides dicta las características de la Verdad en su *Poema*. Shaula María sugiere no desechar la idea de identidad, más bien, “colocar la <<identidad>> (así como otros conceptos heredados de la metafísica) bajo una *borradura* [...]. *Borradura* ésta que conserva el concepto de identidad, marcando sus límites, sin atribuirle ninguna esencia, ningún estatuto de verdad”.³⁰ La pregunta es necesaria: “¿Cómo alejarnos de cualquier connotación esencialista de identidad que la acerque a sus supuestos orígenes o fundamentaciones biológicas, religiosas, históricas, territoriales, culturales, racionales, etarias, entre muchas otras?”.³¹

La diseminación, motivo abierto por el juego de la *différance* ofrece una posibilidad. No es este un concepto, ni se pretende aquí una definición de este motivo. “Si no se puede resumir la diseminación, la *différance* seminal, en su contenido conceptual, es porque la fuerza y la forma de su disrupción *revientan* el horizonte semántico”.³² Ella mostraría ese límite de la identidad del sujeto de occidente, sus contradicciones.

Tal parece que este sujeto ama lo monosemántico, ama el significado original, es un exegeta en el acto de conocer, anula la cadena de suplementos, busca el trascendental como fundamento de su educación, tal y como hemos leído en el *Fedón*. La educación, el filosofar conforme lo concibe Platón nos hace volver a la idea. La diseminación ataca ese presunto movimiento totalizante: “en determinado lugar, lugar de una forma muy determinada, ninguna serie de valencias semánticas puede ya cerrarse o reunirse”,³³ es decir, da cuenta de que es un proyecto destinado al fracaso. La lengua no se reduce únicamente a la lengua del Amo. La lengua fálica no es un todo total. La lengua es la lengua del otro y por ende, se mueve, no se posee.

A pesar de que el logocentrismo quiera cancelar las condiciones materiales de la idealidad (en este caso de la identidad), la represión como una obsesión,

³⁰ *Ibid.*, p. 95.

³¹ *Ibid.*, p. 96.

³² J. Derrida, *Posiciones*, pp. 72-73.

³³ *Ibid.*, p. 74.

retorna. No es que la prohibición de la materialidad quede aplastada por la idealidad, sino más bien continúa como un fantasma asediándola. Asalta a cada momento y hace cometer el desliz en el texto. La identidad de ese sujeto que se ha mostrado racional, hablante, reductor de la escritura, padre, su ley se ven invadida por el propio virus que ella cree reprimir.

La gramatología muestra que la identidad (como idea) depende de la escritura para idealizarse.

¿Qué es una idea? En principio, una entidad independiente de quien la piensa, que puede existir después de que aquel que la pensó ha dejado de pensarla, por esa vez o para siempre. Ahora bien, para que una condición de este tipo pueda cumplirse no basta con afirmar que la idea es <<espiritual>>, precisamente porque de esa manera podría resultar independiente tan sólo de los actos psíquicos del individuo.

En vez de concentrarse en el carácter espiritual de la idea, Derrida nos invita a tomar en consideración la circunstancia de que una idea, para ser tal, debe resultar indefinidamente *iterable*; y también, que la posibilidad de repetir comienza exactamente en el momento en que se instituye un código, cuya forma arquetípica (originaria y no derivada) es ofrecida precisamente por el signo escrito, por el rastro que puede presentarse, si bien no de modo necesario, incluso en ausencia del escritor.³⁴

De ese modo estaríamos leyendo a la identidad desde la deconstrucción. La contaminaríamos con las características del lenguaje, de su ambigüedad, de su iterabilidad. Para Zenia Yébenes, la iterabilidad se puede entender como la

capacidad en la alteridad que señala que todo signo ha de ser reproducible. La iterabilidad es potencialmente infinita, lo cual apunta a la finitud de todo autor, así como de todo lector. La muerte del autor o del lector es indiferente, pues la palabra es esencialmente repetible, reproducible. La iterabilidad socava, asimismo, el contexto como decidor último del sentido. Implica repetición el cualquier parte, en todas partes. Esta iterabilidad tiene múltiples implicaciones: citar es siempre posible. Siempre podemos extraer, de un escrito, una secuenciación de palabras; podemos hacer un extracto y éste puede funcionar aún con sentido. Injertar es igualmente posible. Podemos insertar la secuencia robada de un escrito en otras cadenas de escritura.³⁵

³⁴ M. Ferraris, *op. cit.*, p. 34.

³⁵ Zenia Yébenes, pp. 151-152.

Los lugares de control derruidos, carnaval de significantes, cadenas y cadenas que desestabilizan una idea que se pretende en un cielo platónico. Paso de la epistemología a la espectrología. “Ya no el triángulo de Tales, sino los sujetos, y con ellos, los objetos que entran en su ámbito de experiencia: ni unos ni otros pueden prescindir del sustento proporcionado por el signo; ninguna experiencia, ya sea la autointuición del yo o la intuición de objetos, queda inmune a la mediación semiótica”.³⁶

Textos y textos deconstruyéndose. Una presencia plena como la identidad, lugar de origen, centro de organización, también se ve afectada por la impureza de la escritura. Ella la itera y le permite su idealización, la contamina, la parasita, la vuelve susceptible de ser endemoniada. Así como el espectro del comunismo recorría Europa, hoy, el espectro que trae consigo la *différance* recorre y parasita a la identidad.

III.2.1 Los parásitos

¿Cómo es posible que la misma estructura origine aquello que la desestabiliza? De la misma manera que una sociedad y una clase social crea aquello que le dará muerte. Cabe aclarar de manera muy precisa que no se trata de una dialéctica hegeliana donde la diferencia se resuelve o decir que se trata de invertir los polos y ahora oponer la diferencia a la alteridad, no, nada de eso.

Jacques Derrida mantiene el conflicto, sin embargo, la inversión de la dicotomía es un momento (sin tiempo) de la deconstrucción. “Deconstruir la oposición significa, en primer lugar, en un momento dado, invertir la jerarquía. Ignorar esta fase de inversión significa olvidar la estructura conflictiva y subordinada de la oposición”.³⁷ La deconstrucción viene a señalar que dentro de la metafísica se han mantenido ilusiones, como por ejemplo: una presencia plena (tal

³⁶ M. Ferraris, *op. cit.*, p. 36.

³⁷ J. Derrida, *Posiciones*, p. 67.

es el caso de la identidad), el sentido, la idea de traducción como permanencia del sentido, el autor, la propiedad, la escritura ligada a la voz, purezas, etc.

Justamente ante estos supuestos y a las dicotomías que ya hemos expuesto, como es el caso de Platón o Saussure, Derrida pone la curvatura de la pregunta. Sus indecibles contaminan las estructuras, las abren al proceso de interpretación sin algún fin. Derrida no es el autor, no pretende leer a la tradición respetando las interpretaciones que se han dado de autores como Hegel, Rousseau, Nietzsche o Platón, por mencionar algunos; más bien, encuentra que estos pensadores pretendiendo decir una cosa, terminan por contradecir sus tesis defendidas.

La metafísica por supuesto que se horroriza ante esta situación. Trata de conjeturar a los fantasmas, los exorciza como cuerpo que se quiere mantener inmune a aquello que le genera el malestar. “El borrado de la huella, la supresión de los parásitos y la inmunización contra los virus han sido siempre mecanismos fundamentales de eso que llamamos metafísica”.³⁸ En palabras de Freud podríamos decir que la metafísica neurótica se resiste a hablar de aquello que la ruboriza. El Alcibíades enamorado de un Sócrates, el único capaz de hacerlo sentir vergüenza, vergüenza que le recuerda que no ha cuidado de sí, de sus supuestos.

Aquí cabe recordar una cosa. No es que el cuerpo de la metafísica con su idea de identidad fónica, fálica, etnocéntrica, blanca y occidental se parasite por un agente externo. Ella misma lo produce, vive en su interior. El parásito le recuerda a la estructura su fragilidad, su ingenua totalidad y que su omnipresencia no es más que un sueño, un fantasearse. El sueño de reducir a todo otro en aras de su proyecto, pero otro no se reduce, la represión amenaza a la consciencia.

¿Cómo afecta el parásito a la identidad? Si aún no somos claros (¿es posible serlo?) partamos de que la identidad es una presencia, presente siempre a sí misma, sin origen, el padre, la ley, el lugar desde el cual todo es juzgado, la

³⁸ Adolfo Vásquez Rocca, “Derrida: Deconstrucción, ‘différance’ y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros”, en *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences* [en línea], pant. 9.

palabra que ordena; toda ella pertenece a la metafísica de la presencia. Ésta, por su parte “trata de la necesidad de fijar un origen, un creador, una figura original visible, en suma, un principio identificado con la figura paterna y con el orden y la jerarquía masculinos”.³⁹

Sólo hagamos una breve digresión para reforzar la idea. Derrida dice en *De la gramatología* que el logocentrismo dirige el concepto de escritura, de metafísica y de ciencia. Vamos a rastrear ese *logos*, que todo lo ordena, en la historia del pensamiento occidental y para ello tenemos que remitirnos a Parménides que nos enseña que existe *un* método para alcanzar la *Verdad*. En él se expone el binarismo de manera formidable.

Cuando hacemos alusión al nombre del padre queremos decir que una vez pronunciado el nombre de éste adviene una represión. Represión de la ley, de todo aquello que ordena y castiga. La ley del padre ejercer su poder hasta en el pensamiento y excluye todo aquello que no pase por la razón. No es nuevo, sin embargo, no hay que olvidarlo.

De Parménides podemos decir que fue hijo de Pires y discípulo de Jenófanes o al menos así lo cuenta Diógenes Laercio. “Él filósofo por medio de poemas, como Hesíodo, Jenófanes y Empédocles. Dijo que la razón es el criterio válido, y que las sensaciones no son precisas”.⁴⁰

Escrito en hexámetros, el Tratado que se le atribuye nos expone en el Proemio una epistemología. Allí Parménides nos enseña que sólo hay un camino para conocer la Verdad, cuya característica es ser redonda y que está por fuera de ese otro camino trillado al que pertenecen las opiniones de los hombres.

Oh joven, compañero de inmortales aurigas, que llegas a nuestra morada con las yeguas que te transportan, salve, pues no es mal hado el que te impulsó a seguir este camino, que está fuera del trillado sendero de los hombres, sino el derecho y la justicia. Es preciso que te aprendas todo, tanto el imperturbable corazón de la Verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera creencia. Sin embargo,

³⁹ *Ibid.*, pant. 12.

⁴⁰ Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, p. 512.

aprenderás, también cómo lo que se cree debería ser aceptable, porque penetra totalmente todas las cosas.⁴¹

Lo redondo, sugiere no sólo que la Verdad no tiene principio ni fin, pero además no es accesible a cualquiera. “Las yeguas que me transportaban me llevaron tan lejos cuanto mi ánimo podría desear, cuando, en su conducción, me pusieron en el famosísimo camino de la diosa, que guía al hombre que sabe a través de todas las ciudades”.⁴²

Estos dos caminos: el que es y el que no es sugiere la lógica binaria donde un término siempre se impone ante otro y lo excluye. El camino del hombre que sabe en contraposición al camino trillado de las opiniones. Lo no ente no se conoce, sino únicamente lo que es. La Verdad consiste en andar por el camino de lo que es. El camino del logos penetra todas las cosas.

En cambio, el común de los hombres tienen dos cabezas, es decir, confunden el camino de lo que es y de lo que no es y creen que son lo mismo, son incapaces de decisión. Su camino es regresivo, la experiencia los confunde y no se guían por su razón sino por la convención.

Lo que puede decirse y pensarse debe ser, pues es ser, pero la nada no es. Esto es lo que te ordeno que consideres, pues ésta es la primera vía de investigación de la que intento apartarte y después de aquella por la que los hombres ignorantes cagan dicéfalos; pues la incapacidad guía en su pecho el pensamiento errante; son arrastrados, sordos y ciegos a la vez, estupefactos, gentes sin juicio, que creen que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo; el camino que todos ellos siguen es regresivo.⁴³

La vía que nos dice tiene signos: “En ella hay muchos signos de que, por ser ingénito, es también imperecedero, entero, monogénito, inmóvil y perfecto”.⁴⁴ Lo que nos sugieren conceptos inamovibles, es decir, identidades sustentadas en la única vía, la de lo que es. Ideas usadas por los totalitarismos, las políticas de la lengua para justificar la colonización.

⁴¹ Parménides *apud* G. S. Kirk. J. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, p. 324.

⁴² *Ibid.*, p. 323.

⁴³ *Ibid.*, pp. 328-329.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 330.

Lo que es, es presencia. No puede llegar a ser. Tajantemente dice Parménides que es o no es. Afirma el binarismo y niega la génesis y el cambio, la historia y el tiempo. Lo que es obedece a la unidad. Sin cambio ni variabilidad, pura presencia, esférica sin comienzo ni fin, igual a sí misma, perfecta, una totalidad.

No nos meteremos aquí con las implicaciones políticas y etnocéntricas del principio de no contradicción que resultan demasiado alarmantes. El sueño metafísico de la única vía, de un sólo camino no hace otra cosa sino estar atado a aquello que reprime. El padre no duerme, los fantasmas asaltan su sueño. “Víctima que engorda bajo la piel del verdugo, que se alimenta de su carne y que terminará necesariamente victimándolo”.⁴⁵

Así Parménides se convierte en defensor del programa, de la única vía, de los cimientos que permiten llegar a la Verdad que es una esfera. Es a esto lo que el parásito viene a desordenar, viene a poner en jaque, viene, como el virus, a reprogramar el programa, a hacerlo distinto, otro. Viene a poner en tela de juicio la presunta no afectación del programa.

Si recuperamos el texto “El crítico como huésped” de J. Hilles Miller podemos desarrollar un poco más la idea. Dicho texto aparece en el libro *Deconstrucción y crítica* que es considerado a manera de manifiesto por pensadores que llevan al terreno de la crítica literaria los planteamientos derridianos. El libro contiene trabajos de Paul de Man, Harold Bloom, Geoffrey Hartman, Miller y del propio Jacques Derrida.

Hilles Miller se pregunta “¿Pueden anfitrión y parásito vivir felices juntos, en el domicilio del mismo texto, alimentándose o compartiendo el alimento?”⁴⁶ puesto que se califica al parásito de destructor y así lee M. H. Abrams a la deconstrucción. “Una enredadera colgante, incapaz de sobrevivir de ninguna otra manera más que extrayendo la savia vital de su anfitrión, privándole de su luz y

⁴⁵ Armando Pereira, *Deseo y escritura. La narrativa de Julio Cortázar*, pp. 19-20.

⁴⁶ J. Hilles Miller, “El crítico como huésped”, en Harol Bloom *et. al.*, *Deconstrucción y crítica*, p. 212.

aire”⁴⁷ o lo que lo mismo, para Abrams, la deconstrucción viene a desestabilizar el edificio teórico, en este caso, de la identidad presente a sí misma de la metafísica.

Eso es lo que precisamente odian los amantes de la lectura única, los amantes del “lo”, de “lo” propio, “lo educativo”, “lo pedagógico”, “lo humano”, etc. Soñadores neuróticos. “El parásito está destruyendo al anfitrión. El extraño ha invadido la casa, tal vez, para matar al padre de familia en un acto que no parece parricidio, pero lo es”.⁴⁸ Estar atentando y mostrando que los discursos de Platón, Rousseau, Saussure y Comenio reproducen un sujeto binario, logocéntrico y metafísico.

El parásito confunde los espacios. Atenta contra el “lo”. El prefijo “para”, tal y como explica Hilles Miller, “es que no sólo se encuentra simultáneamente a ambos lados del límite entre dentro y fuera; también es el propio límite, la malla que es una membrana permeable para conectar dentro y fuera”.⁴⁹ La destrucción de “lo” propio.

Parásito y paraguas olvidado. Abierto cerrado. Indecidibles que escapan al binarismo. Quizá el fragmento de Nietzsche resuene un poco más. Miller, en ese texto, plantea una pregunta interesante que hace continuar nuestra investigación. “¿Se introduce lo metafísico en el aparato de aprendizaje de la lengua de cada nuevo infante que nace dentro de esa cultura y moldea el aparato conforme a sus propios patrones?”⁵⁰ Parece que Hilles Miller cae a cuentas con esa pregunta de lo que ya había descubierto Heidegger en *Ser y Tiempo* y que radicaliza Derrida: la imposibilidad de salir de la metafísica, y en este caso, de seguir interrogando a los textos de la tradición. De ir desedimentando las capas de la tradición logocéntrica que produce realidad. “¿Acaso esa voz no está hablando aquí y ahora?”.⁵¹

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 216.

⁵¹ *Ibid.*, p. 217.

Se consume metafísica para estudiarla en su radicalización. La relación de un heredero. ¿Cómo destruir el alimento que “forma”? El problema recae cuando el alimento que “forma” a su vez moldea una subjetividad. Cuando encamina a un para.

Comenta Miller que se tacha a la deconstrucción de nihilista. A la metafísica no le gustan los parásitos, sin embargo, “la metafísica contiene su parásito dentro de sí, como lo ‘incurable’ que trata infructuosamente de curar. Intenta cubrir lo incurable aniquilando la nada oculta dentro de sí”,⁵² es decir, reduce aquello que abre su adentro (identidad) a una exterioridad. El otro en tanto también parte del “yo” es aniquilado en pro de un deseo de identidad. ¿No acaso es el “yo” es en función del ello y el super yo? O sea, el “yo” parece que se constituye en función de lo que no controla y de los otros. El “yo” es más autobiografía y no tesis (programa). ¿Cómo podría ser un programa? Sin embargo, hay amantes del programa y no del juego. Amantes que curan el programa de los parásitos.

III.3 El fármaco

¿Cómo está constituida la identidad? Es lo que mueve esta tesis. “En lugar de preguntarse únicamente por el contenido de los pensamientos, habría que analizar también la manera en que los textos están *hechos*”.⁵³ Cómo Platón y parte del pensamiento de Saussure pertenecen a una larga tradición de metafísica y proponen una idea de sujeto metafísico es aquí mostrado, enunciado por y gracias a Derrida.

En última instancia la identidad tampoco quiere-decir. ¿Cuál es su escatología? ¿Qué implica el sentido de la identidad o que ella tenga algún sentido? Apelar a un trascendental, a una axiología y a la concepción de historia como el tiempo de la línea. Paulo Freire desde una lectura no mecanicista del

⁵² *Ibid.*, p. 222.

⁵³ J. Derrida, *Posiciones*, p. 78.

marxismo ya había advertido en su *Pedagogía de la esperanza* de las implicaciones de esta concepción lineal de la historia.

¿Por qué ligar la crítica al logocentrismo al idealismo, por ejemplo, platónico? Porque “el logocentrismo es *también*, fundamentalmente, un idealismo. Es la matriz del idealismo. El idealismo es su representación más directa, su fuerza generalmente dominante. Y la desarticulación del logocentrismo es simultáneamente *–a fortiori–* una desconstitución del idealismo o del espiritualismo en todas sus variantes”.⁵⁴

Ese logocentrismo revive el origen, el sentido original del texto, la pureza de una presencia: A=A de acuerdo con el principio de identidad. Ello es lo que viene a poner en duda la escritura derridiana. Su escritura es otra, sin fin dado de antemano. Como ya hemos expuesto, Platón no únicamente lleva el alma del filósofo a un plano inamovible donde habitan las ideas, sino con el gesto de Sócrates al final del *Fedón* propone una pedagogía particular, metafísica, en contraposición a esa otra forma de habitar el mundo: la de los amigos del cuerpo.

Toda una tradición de formación de subjetividades sustentada en la deuda con Asclepio. La indicación de Sócrates a Critón, el enojo de Nietzsche, el gran secreto revelado de acuerdo con Pierre Hadot. La lectura que la tradición hace de Platón nos ayuda aquí a revelar la pedagogía oculta en occidente: la de subjetividades supuestamente presentes a sí mismas, logocéntricas. Pedagogía metafísica por excelencia.

El texto que aquí leemos, estudiamos y tratamos de leer de otro modo en relación a la identidad es “La farmacia de Platón” perteneciente a *La diseminación*, publicado en esa segunda ola de grandes obras durante los años donde Derrida comienza a soltar la pluma de la academia y opta tomar la de la literatura. Hablamos de 1972.

En ella se estudia el mito de Theuth, dios de la escritura, de la técnica. Dicho mito aparece en uno de los diálogos más complejos y singulares de Platón: el

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 81-82.

Fedro. Es importante mencionar que dicho diálogo ha sido objeto de especulación de personajes tan relevantes en la historia de la filosofía como Diógenes Laercio y Schleiermacher, pues no se logra comprender a qué etapa de Platón pertenece, ello en razón, como ya hemos dicho, de su complejidad, pero, además, de los diversos temas que en él se tratan: filosofar, el alma, la belleza o la escritura.

Por ejemplo, en *Fedro* 249b-e se habla de que sólo la mente del filósofo es alada. De cómo un alma iniciada mira arriba recordando la belleza en sí. Y es que los hombres bellos son los que se ocupan de sí mismos. Como habremos de recordar, en el *Banquete*, Alcibíades ama a Sócrates no por su belleza física, sino por estar más cerca de lo en sí. El enamorado debe amar a los hombres bellos, no de cuerpo, sino a aquellos que se desprenden de él, tal y como invita Platón en el *Fedón* 64a. Debe amar a quienes tienen alas y cuidan de ellas para elevarse y comer de ese bello pasto. Sócrates por eso es bello, partícipe de lo verdadero. Su alma se asemeja a los dioses.

También en el diálogo podemos encontrar mitos, entre ellos es de las cigarras o el de la invención de la escritura. Ello fue objeto de estudio para el joven Derrida.

En ocasiones me he interesado en el gesto mediante el cual la filosofía excluía a la escritura de su campo o del campo de la racionalidad científica para mantenerla en un afuera que adopta, *en ocasiones*, la forma de mito. Esta operación es la que he tratado de esclarecer, en particular en ‘La farmacia de Platón’, cosa que reclama nuevos caminos y naturalmente no podía proceder ni de la *mitología* ni del concepto *filosófico* de ciencia. En concreto se trata de deconstruir prácticamente la oposición *filosófica* entre filosofía y mito, entre *logos* y *mythos*.⁵⁵

Consideramos que “La farmacia de Platón”, los textos propiamente de *La diseminación*, corresponden, como ya hemos dicho, al segundo gran tiraje de obras después de 1967. Obedecen a un soltar la pluma académica. También a una congruencia de pensamiento entre un proyecto y una propuesta de lectura-escritura. No sólo se muestra en los textos de 1972, especialmente en *la*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 84.

diseminación, sino se expone en *Posiciones* hasta llegar a su perfeccionamiento en *Glas* o *La tarjeta postal*.

Ese escribir diferente, que no únicamente es cuestión de 'estilo', genera resistencias por parte de los amantes de la lengua única que pretenden dominar el sentido, pero también podemos entender a la resistencia en otro tenor, resistir a la identidad. Un pensamiento de los márgenes.⁵⁶ No encasillable en una disciplina u otra.

Lo dice Derrida a propósito de la especificidad de lo que escribe: "mis textos no pertenecen ni al registro 'filosófico' ni al registro 'literario'. De este modo comunican, al menos eso espero, con otros textos que, por haber practicado una determinada ruptura, sólo se llaman 'filosóficos' o 'literarios' por una especie de *paleonomía*".⁵⁷ Su escritura es otra. "extracción, injerto, extensión: eso es lo que llamo, como usted sabe, de acuerdo con el proceso que acabo de describir, la *escritura*".⁵⁸

Su escritura deja operar el juego de la *différance*, no es la labor de un exegeta. Ya lo demuestra en "La farmacia de Platón" y lo repite en *Posiciones*.

⁵⁶ A esa academia que domestica saberes le interesa, le sigue interesando formular, a cada momento que se evoca a Derrida, ¿qué es la deconstrucción? De manera más puntual, la ha definido (grave error, pues la inmoviliza) como método, lo cual sin duda es sumamente sospechoso por la carga metafísica y positivista de ese concepto, ya que obedece –aún hoy día y a pesar de las críticas realizadas en el siglo pasado- a la filosofía de Comte donde fuera de la conciencia se da por comprensible de suyo el mundo. Una filosofía del ente. De la cosa presente ajena a aquello que la mantiene supuestamente presente, es decir, se reprime el medio: el signo. Esa academia que en pedagogía reflexiona sobre la educación del ente no del fantasma, del espectro. Una disciplina que supone la presencia plena de un yo que se basta a sí mismo, que es capaz de hablar lo que piensa. Digámoslo de otro modo para que quede, quizá un poco más claro, una pedagogía que quiere ir a las cosas mismas.

A ella, a una tradición metafísica, hoy la llamamos a que mire –a pesar de sus resistencias- sus imagos infantiles que asedian su cuerpo teórico. Quizá esa transferencia hoy se muestre como resistencia, pero la labor del lector es hacer buscar en el texto, confrontarlo con aquello que le avergüenza, tal y como nos hace ver Platón en el *Banquete*.

Si se ha querido domesticar a la deconstrucción ha sido a su vez porque el sujeto occidental sigue buscando asir lo otro a la razón, a lo propio. Derrida mismo nunca llega a dar una definición de la misma, ella funciona como "*palanca de cambio*". (*Ibid.*, p. 111). Lee a la metafísica, la sienta a que hable de sus represiones y la traduce con la aclaración que la traducción es una transformación.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 111.

Teniendo en cuenta el hecho de que un nombre no nombra la simplicidad puntual de un concepto, una estructura conceptual *centrada* sobre tal o cual predicado, se procede: 1. A la extracción de un rasgo predicativo reducido, mantenido en reserva, limitado en una estructura conceptual dada (limitado por motivos y relaciones de fuerza que habría que analizar), *llamado X*; 2. a la de-limitación, al injerto y la extensión regulada de ese predicado extraído, manteniéndose el nombre de X a título de *palanca de cambio* y para conservar un contacto con la organización anterior que se trata de transformar efectivamente.⁵⁹

Platón, o mejor dicho, lo que la tradición platónica ha interpretado en busca del sentido del texto de Platón: lo platónico, el texto platónico se presenta como espacio sin otro. Esa misma estructura cerrada enseña una pedagogía metafísica, excluyente, fálica, fónica, sin cuerpo. Dando un giro a esa tradición, Derrida leerá de otro modo. A nosotros esa tradición platónica nos ha enseñado cómo hay un sueño metafísico que recorre el pensamiento y la formación de sujetos. El nombre para ella es logocentrismo. Ferraris en su *Introducción a Derrida* nos dirá que “el logocentrismo sería el nombre más amplio posible para la represión; el *egocentrismo*, el *etnocentrismo* y todos los otros totalitarismos de la tradición (que son precisamente otros *-centrismos*) serían versiones derivadas de aquel”.⁶⁰

¿Por qué? Porque para Derrida la historia de la metafísica no es como decía Heidegger, una historia del olvido del ser, sino de la represión de la escritura. Continúa Ferraris explicando a “por un cauce subterráneo, en la afirmación del logocentrismo se mantiene un fundamental moralismo, la idea de que hay sólo una humanidad posible y buena”.⁶¹ Nosotros podemos decir, una identidad universalmente aceptada y legitimada por los textos falocentricos. Una identidad ampliamente aceptada, que en el caso de Platón podemos leerla en la idea de filósofo. La obsesión de la masculinidad occidental. Un trauma metafísico.

El binarismo presente en el logocentrismo lo hace a su vez un fonocentrismo. Al plantear Platón en el *Fedro* la oposición alma/cuerpo, repite el gesto en la pareja filósofo/sofista, episteme/doxa, mundo sensible, mundo inteligible. La

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 110-111.

⁶⁰ M. Ferraris, *op. cit.*, pp. 73-74.

⁶¹ *Ibid.*, p. 74.

alegoría de la caverna dicho binarismo de manera formidable. “De la luz depende la verdad. Cuando el alma ve bien, se conoce la verdad; cuando hay penumbra, se opina sin verdad”.⁶²

Desde la primera parte de la “Farmacia”, nos dice Derrida que el *Fedro* se ha considerado un diálogo mal compuesto, un diálogo de juventud de el divino Platón, sin embargo, no será esa su lectura. Él lee que en el *Fedro* el discurso sobre la escritura es central y no únicamente un mito inventado por Platón, que ya por sólo eso debería ser importante. “En verdad, se apela rigurosamente a ella de uno y otro extremo del *Fedro*”.⁶³

Incluso el tema de la escritura está ligada a la de los mitos platónicos: las cigarras y la invención de la escritura. “Los dos mitos siguen a la misma pregunta y no están separados más que por un corto período, justo el tiempo de un rodeo”.⁶⁴ Y es que la cosa escrita no es un tema cualquiera y no se limita a lo que comunmente llamamos escritura, ni al proceso de lecto-escritura en función de enseñar a otro una escritura alfabética y a su vez fonocéntrica, tema, dicho sea de paso, de gran interés en las investigaciones llamadas pedagógicas o psicopedagógicas.

Derrida recuerda que, en el caso del *Fedro*, “en el centro muy exactamente calculado del diálogo –se pueden contar las líneas- se pregunta en efecto qué hay de la *logografía* (257 c)”.⁶⁵ Se dice que “La incompatibilidad de lo *escrito* y de lo *verdadero* se anuncian claramente en el momento en que Sócrates se pone a narrar cómo los hombres son puestos fuera de sí por el placer, se ausentan de sí mismos, se olvidan y mueren en la voluptuosidad del canto (259 c). Pero la resolución es retrasada. La actitud de Sócrates es aún neutral: escribir no es en sí una actividad vergonzosa, indecente, infame”.⁶⁶

⁶² Andrea Potestà, *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*, p.57.

⁶³ J. Derrida, *La diseminación*, p. 98.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 100.

Lo escrito obedece al fármakon. “Ese *fármakon*, esa <<medicina>>, ese filtro, a la vez remedio y veneno, se introduce ya en el cuerpo del discurso con toda su ambivalencia”.⁶⁷ Hace salir a Sócrates que no salió ni cuando se le condenó a muerte. Aquí gracias al discurso escrito de Lisias⁶⁸, sale. “Las hojas de escritura obran como un *fármakon* que empuja o atrae fuera de la ciudad al que no quiso nunca salir de ella, ni siquiera en el último momento, para escapar de la cicuta. Le hacen salir de sí y le arrastran a un camino que es propiamente de *éxodo*”.⁶⁹

¿Le hacen salir de sí?, ¿salir de la unidad?, ¿de las leyes de la ciudad que dicho sea de paso están por encima de todo hasta del hombre más sabio? Esto sugiere la hipótesis de que el fármakon destruye el en sí. ¿Cómo y por qué un tema baladí pudo hacer salir a Sócrates (el que no salía, el que no escribe)? Porque la cosa escrita es todo menos algo no importante. Aquí sostenemos que su estudio da cuenta de la subjetividad.

Derrida da cuenta de la cosa escrita como fármakon y juega con la ambivalencia de la palabra: remedio/veneno. Se opone como hemos visto a la lectura de Diógenes Laercio y Schleiermacher. “Esta vez, sin rodeo, sin mediación oculta, sin argumentación secreta, la escritura es propuesta, presentada, declarada, como un *fármakon* (274 e)”.⁷⁰

Y este oponerse es el aún no de la deconstrucción. Es un golpe a la lectura unívoca de la tradición platónica que ha pensado al tema de la escritura bajo criterios morales. Nietzsche sale a la vista con este argumento. “La farmacia de Platón” no es un texto como cualquier otro, juega con el sentido del fármakon. Si la tradición a excluido a la escritura, aquí se le muestra bajo otra lectura, su complejidad y su indecible.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁸ *Vid. Fedro* 230 c-e para comprender la idea. Sócrates sale de la ciudad únicamente en los momentos necesarios, tal es el caso por ejemplo de una guerra. *Vid.* En la obra *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio el punto dedicado a Sócrates para así corroborar la idea.

⁶⁹ J. Derrida, *La diseminación*, p. 103.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 107.

Derrida recuerda a dicha tradición en la séptima nota al pie de página y hace una línea directa entre Rousseau, Saussure y Hegel: “Si, en el *Curso de Sussure*, la cuestión de la escritura es excluida o regulada en una especie de excursus preliminar y fuera de la obra, en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, el capítulo que Rousseau le dedica está también dado, a pesar de su importancia efectiva, como una especie suplemento algo contingente, un criterio de complemento”.⁷¹

En el punto titulado “El padre del logos”, Derrida va nombrando el mito que encontramos en el *Fedro*. El juzgar la escritura por el rey. “Dios rey no sabe escribir pero esta ignorancia o esta incapacidad dan testimonio de su soberana independencia. No tiene necesidad de escribir, habla, dice, dicta, y su palabra basta”.⁷² El padre habla. Minos habla para juzgar a Minotauro. “Dios-el-rey-que-habla actúa como un padre. El *fármakon* es aquí presentado al padre y por él rechazado, rebajado, abandonado, desconsiderado. El padre desconfía y vigila siempre la escritura”.⁷³ Disloca el trono. “Desde la posición de quien tiene el cetro, el deseo de la escritura es indicado, designado, denunciado como el deseo del huérfano y la subversión parricida”.⁷⁴

Derrida da el gesto para entrar a pensar a la identidad desde la cosa escrita. “Trabajar justamente por la dislocación subversiva de la identidad en general, empezando por la del principado teológico”.⁷⁵ Una sentencia basta para pensar a la identidad desde la gramatología. La dislocación del padre, del discurso que produce sujetos.

Y es que la tradición ha pensado a la escritura como suplemento del habla, Como la luna suple al sol. Al significado como prioritario. Creando así, sin saberlo, una psicología y una idea de sujeto. “Tal es el origen de la luna como suplemento del sol, de la luz nocturna como suplemento de la luz del día. La escritura, como

⁷¹*Ibid.*, p. 108.

⁷²*Ibid.*, p. 112.

⁷³*Idem.*

⁷⁴*Ibid.*, pp. 113-114.

⁷⁵*Ibid.*, p. 127.

suplemento del habla”.⁷⁶ Un término jerarquizado, una moral que dicta la realidad. Sin embargo, ese suplemento es peligro porque tiene la capacidad para suplir al padre, para prescindir de él, para tomar su lugar. “Suplemento capaz de doblar al rey, al padre, al sol, al habla”.⁷⁷

Como vamos observando, Derrida propone una lectura distinta del *Fedro*. Si bien la tradición había repetido la propuesta de Diógenes y Schleiermacher en tanto que Platón condena en el diálogo a la escritura, Derrida muestra cómo el tema está atravesado por la complejidad, es decir, no podemos decir tan fácilmente que es un diálogo de juventud, ni uno de condena, ni menos que está mal compuesto. Derrida muestra a la escritura como un fármaco y juega con ella y las palabras semejantes, incluso va a ir estudiando la palabra en la lengua de aquella época para deconstruir el diálogo.

El dios de la escritura es un toro amenazante. “(otro nombre de Zot, nocturno representante de Rê, es, digámoslo de paso, el <<toro entre las estrellas>>).⁷⁸ Dios de la no identidad.

Si tuviese una identidad –pero justamente es el dios de la no-identidad-, sería esa *coincidentia oppositorum* [...]. El dios de la escritura es, pues, a la vez su padre, su hijo y él. No se deja asignar un puesto fijo en el juego de las diferencias. [...] una especie de *comodín* más bien, un significante disponible, una carta neutra, que da juego al juego.⁷⁹

Dios sin lugar fijo. Hijo/padre, Theuth el juego, el que da el juego. Una no-identidad que denuncia a la identidad del rey padre. “Su propiedad es la impropiedad, la indeterminación flotante que permite la sustitución y el juego”.⁸⁰ No es. “Zot no está nunca presente. En ninguna parte aparece en persona. Ningún estar-allí le pertenece *como propio*”.⁸¹ No es presencia, ni pertenece a lo que Derrida denuncia como la metafísica de la presencia.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 131-132.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 136-137.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ *Ibid.* 139.

“El dios de la escritura es el dios de *fármacon*”.⁸² Y el *fármacon* ha sido interpretado por la tradición únicamente como veneno, olvidando la ambivalencia de la palabra, pues es a su vez un remedio. Y es así como se puede ver su aporía en el momento en que el inventor de la escritura muestra, ante el dios que juzga, su invento.

Fármacon no obedece a una identidad. La tradición en su lectura unívoca reduce el juego. “Todas las traducciones a las lenguas herederas y depositarias de la metafísica occidental tienen, pues, sobre el *fármacon* un efecto de *análisis* que lo destruye violentamente, lo reduce, a uno de sus elementos simples interpretándolo, paradójicamente, a partir del ulterior que lo ha hecho posible”.⁸³

Es decir, quieren controlar el indecible y reducirlo a una unidad. A una identidad. La desconfianza por el *fármacon* aparece a cada momento, pues él es capaz de alterar el movimiento natural. No olvidemos que el movimiento natural o lo natural, es restituído en Rousseau, por la educación. “La educación, pieza maestra del pensamiento rousseuniano, será descripta o prescripta como un sistema de suplencia destinado a reconstruir lo más naturalmente posible el edificio de la naturaleza. El primer capítulo del *Emilio* anuncia la función de esta pedagogía”.⁸⁴

Derrida va a dar cuenta en “La farmacia de Platón” en una nota al pie sobre la relación entre el pensamiento de Platón y Rousseau. “Podremos decir que *fármacon* representa un papel *análogo* en esta lectura de Platón al de *suplemento* en la lectura de Rousseau”.⁸⁵

Con ello queremos hacer énfasis que lo que se propone es la existencia de una lógica metafísica presente en los discursos. Una defensa a la unidad, a la identidad, a un trascendental. Una tradición metafísica presente en la pedagogía.

⁸² *Ibid.* p. 140.

⁸³ *Ibid.* p. 147.

⁸⁴ J. Derrida, *De la gramatología*, p. 186.

⁸⁵ J. Derrida, *La disseminación*, p. 143. Ya que los fines de este trabajo, si es que tuviera alguno, no es revisar la idea de *suplemento* en J. J. Rousseau, aconsejamos al lector acudir a la segunda parte de *De la gramatología*.

“La inmortalidad y la perfección de un ser vivo consisten en no tener relación con ningún exterior”.⁸⁶ Y más adelante se pregunta Derrida a propósito del parásito, para denunciar cómo la estructura detesta lo anómalo: “¿cómo excluir ese parásito suplementario manteniendo el límite, digamos el triángulo?”.⁸⁷ La cultura pervierte, de las manos de Dios nace la perfección. Habría que recordar las primeras líneas con las que abre el *Emilio*.

El fármakon, el suplemento resulta nocivo para la estructura del padre. Borra la ley masculina. Nocivo para la identidad. “Esta ambigüedad, Platón, por boca del rey, quiere dominarla, dominar su definición en la oposición simple y tajante”.⁸⁸ Dominio del logos. Dominio de una racionalidad masculina, etnocéntrica y binaria. Memoria del padre. La escritura amenaza a esa memoria, la hipnotiza. Hizo salir al hombre Sócrates de su ciudad. Es un peligro para Platón, merece, al igual que el fármacos, sacrificarse. “El exterior está ya *en* el trabajo de la memoria”.⁸⁹ Por tanto, podemos decir, que la identidad del sujeto se ve fracasada por el otro.

La identidad como un espacio cerrado está ya atravesada por el exterior. Es el fármacos quien delimita el adentro y el afuera de la ciudad. El discurso de Lisias, el fármakon, hizo salir fuera de sí y de la ciudad a Sócrates. “La memoria se deja así contaminar por su primer exterior, por su primer suplente: la *hipomnesis*. Pero con lo que *sueña* Platón es con una memoria sin signo. Es decir, sin suplemento. *Mneme* sin *hipomnesis*, sin fármakon”.⁹⁰

Toda una tradición que se explica por el modelo de signo lingüístico de Saussure. “La diferencia entre significado y significante es, sin duda, el esquema rector a partir del cual el platonismo se instituye y determina su oposición a la sofística”.⁹¹ El sueño metafísico de una identidad preservada por aquello que se

⁸⁶ *Ibid.*, p. 152.

⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 163.

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ *Ibid.*, p. 168.

califica como su representación. “Asegura su permanencia e identidad con la vigilancia de un guardián”.⁹²

La escritura es presentada en aporía en los diálogos de Platón. Los diálogos se deconstruyen a sí mismos gracias al fármakon y lo recuerda Derrida citando a Freud y el caldero en el punto cuatro, titulado “El fármakon”, del capítulo I. El fonocentrismo también se hace presente en “la farmacia de Platón” ligada a la educación: “Asistiendo a sus signos en su operación, quien actúa con la voz penetra más fácilmente en el alma del discípulo para producir en ella efectos siempre singulares, llevándola, como si estuviese aposentado en ella, adonde pretende”.⁹³ George Steiner y los pedagogos metafísicos no andan lejos.

Derrida da un giro. El discurso hablado no necesariamente es bueno y verdadero; más bien, puede ser a su vez engañoso, ambivalente. “El *fármakon* está *comprendido* en la estructura del *logos*”.⁹⁴ Y si el *logos* comprende el fármakon es porque el *logos* no tiene sólo un sentido y a su vez, la razón está estructurada por lo que a ella escapa.

Este paso de un sentido a otro, o mejor dicho, la dislocación de sentido la lee Pierre Hadot en su *Elogio de Sócrates*, pues, fuera de la tradición platónica, nos muestra a un Sócrates “entre”. Sócrates y las máscaras. Hadot muestra a veces un Sócrates músico, un Sócrates eros, un Sócrates calificado de sileno. “La figura de Sócrates se muestra desde un principio, para quien la descubre, bajo un aspecto desconcertante, ambiguo, inquietante”.⁹⁵

Sócrates también es descrito como Eros y Derrida, años antes que Hadot, descubre la complejidad del personaje. “Sócrates tiene a menudo en los diálogos de Platón el rostro del *farmakeus*. Ese nombre de lo da Diotima a Eros. Pero bajo el retrato de Eros no se pueden dejar de reconocer los rasgos de Sócrates”.⁹⁶

⁹² *Ibid.*, p. 169.

⁹³ *Ibid.*, p. 172.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 175.

⁹⁵ Pierre Hadot, *Elogio de Sócrates* [en línea], p. 23.

⁹⁶ J. Derrida, *La diseminación*, p. 176.

Basta con recurrir al *Banquete* para dar cuenta de ello. Sócrates pobre en aspectos materiales y rico en conocimiento tiene las características de Eros, hijo de Poros y Penia. Eros no es únicamente hijo de la pobreza, lo duro, sino también es bello y sabio “un formidable mago, hechicero y sofista”.⁹⁷ Es un *farmakeus*. “¿No resulta también un dueño del *fármakon*? Y con eso, ¿no se parece hasta la confusión a un sofista?, ¿a un *farmakeus*?, ¿a un mago, a un brujo y aun a un envenenador? ¿E incluso a esos impostores denunciados por Gorgias?”.⁹⁸

Sócrates seduce con sus discursos. No olvidemos que fue acusado por corromper a la juventud, así lo recuerda Platón en su *Apología de Sócrates*. El envenenador seduce, gran pedagogo.

El gran pedagogo de occidente era un mago. Un indecible. Derrida ya se había adelantado a la lectura de Hadot y resulta curioso que los psicoanalistas no hayan advertido esto, quizá aún reviven el debate de éste con Lacan. Después de todo los psicoanalistas defienden su devoto amor al padre. Pero como veníamos diciendo, Sócrates hechiza a las almas jóvenes con su voz. Es un partero y músico, que, sin embargo, no necesita instrumentos para encantar. “La mordedura socrática es peor que la de las víboras, pues su huella invade el alma”.⁹⁹

Su mordedura hace sentir vergüenza al hombre bello, pues le recuerda que no ha cuidado de sí mismo. El *fármakon* envenena el alma. El *fármakon* le recuerda a la estructura su incompletud. “Tomando así nota, acta y fecha, clasificándolo, de que lo propio del *fármakon* consiste en cierta inconsistencia, en cierta impropiedad, y de que esa no-identidad consigo le permite siempre el ser vuelto contra sí mismo”.¹⁰⁰

La operación platónica muestra al *fármakon* ambivalente. Habría que preguntarse si de manera consciente o no, es decir, si Platón controla esa muestra. “La utilización socrática del *fármakon* no iría dirigida a asegurar el poder

⁹⁷ Platón, *Banquete*, 203d.

⁹⁸ J. Derrida, *La diseminación*, p. 176.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 179.

del *farmakeus*".¹⁰¹ Fármakon es otro nombre de la dialéctica, del cuidado de sí. Fármakon en su inversión como dialéctica es la apertura a la ley, y la ley no puede ser burlada por nada ni nadie. Lectura otra de los Diálogos.

"El *eidos*, la verdad, la ley o la *episteme*, la dialéctica, la filosofía, tales son los otros nombres del *fármakon* que hay que oponer al temor hechizante a la muerte. *Farmakeus* contra *farmakeus*".¹⁰² Discurso y remedio, el fármakon. Uno sin el otro no curan el alma. Uno es el otro. Sócrates, cuenta Derrida, en el Cármenes dicta el remedio.

Sócrates médico, enmascarado de médico. "La <<esencia>> del fármakon es que, no teniendo esencia estable, ni carácter <<propio>>, no es, en ningún sentido de esa palabra (metafísico, físico, químico, alquímico) una sustancia. El *fármakon* no tiene ninguna identidad ideal, es aneidético".¹⁰³ Fármakon el indecible. Otro nombre de la *différance*: "Es más bien el medio anterior en que se produce la diferenciación en general, y la oposición entre el *eidos* y su otro".¹⁰⁴ La barra.

Si recordamos al *Fedón*, en la deuda con Asclepio (que para nosotros funda la pedagogía que nombramos como metafísica) está el fármakon. Sócrates y el diálogo muestran la ambivalencia de la cicuta. Muerte del cuerpo, liberación del alma. La tradición quiso controlar el efecto del fármakon binaria y jerárquicamente. "Es a partir de ese juego o de ese movimiento como los opuestos o los diferentes son *detenidos* por Platón. El *fármakon* es el movimiento, el lugar y el juego (la producción de) la diferencia. Es la diferencia de la diferencia".¹⁰⁵

El fármakon, la *différance*. Minotauro no anda lejos. "Vamos a verle prometerse al infinito y escaparse siempre por puertas ocultas, brillantes como espejos y abiertas a un laberinto".¹⁰⁶ Fármakon es una de esas palabras sin

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 180.

¹⁰² *Ibid.*, p. 186.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 189.

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 191.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 192.

identidad y que atentan contra ella. “El *fármakon* actúa también como la efracción y la agresión, amenaza a una pureza y una seguridad interiores”.¹⁰⁷

Es un nombre, pero no es un nombre propio. Describe la operación que no reduce al otro a un “yo”, es más bien aquello que no controla el “yo” y sin embargo, lo constituye. Es un dislocamiento no exterior, sino la dislocación propia de la estructura. A pesar de ello, la neurótica estructura quiere pensarlo fuera de sí mismo como elemento ajeno, extraño, exterior. Platón no escribiendo aquello que no se atreve a aceptar.

La restauración de la pureza interior debe, pues, reconstituir, *recitar* –y es el mito mismo, la mitología, por ejemplo, de un logos que narra su origen y se remonta a la víspera de una agresión farmacográfica- aquello a lo que el fármakon habría debido no sobreañadirse, viniendo así a resultarle *literalmente parásito*: letra que se instala en el interior de un organismo vivo para quitarle su *aliento* y *estorbar* la pura audibilidad de la voz.¹⁰⁸

La metafísica exorciza el fármakon. Aquello que atenta con la identidad logocéntrica es expulsado. Así también se hace en la educación. Lo que hace que el hombre no llegue a ser tal, debe dejarse de lado. “Lo que es el gesto inaugural de la <<lógica>> misma, del buen <<sentido>> tal como se concilia con la identidad en sí de *lo que es*: el ser es lo que es, lo exterior está fuera y lo interior dentro”.¹⁰⁹ Y Más adelante: “la cura mediante el *logos*, el exorcismo, la catarsis anularán, pues, el excedente”.¹¹⁰

Seguridad escatológica, metafísica y teológica. Resguardo del sí mismo. A eso viene el fármakon a poner en jaque. Derrida se pregunta, en Platón, sobre la oposición presente/ausente de una palabra que mantiene la misma raíz que fármakon. ¿Por qué Platón no recurre a ella si parece ser sinónimo de *farmakeus*?, ¿qué nos sugiere a nosotros el fármacos?

Nos dice Derrida que fármacos es

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 193.

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ *Idem.*

(brujo, mago, envenenador), sinónimo de *farmakeus* (utilizado por Platón), que tiene la originalidad de haber sido sobredeterminada, sobrecargada por la cultura griega con otra función. Con otro *papel*, y formidable. Se ha comparado al personaje del *fármacos* con un chivo expiatorio. La *enfermedad* y el *exterior*, la expulsión de la enfermedad, su exclusión fuera del cuerpo (y fuera) de la ciudad".¹¹¹

¿Expulsión de la amenaza por parte del soberano?, ¿No hay una política denunciada por Derrida en el trato hacia el fármacos? Expulsión de la amenaza del reino. Minotauro hace nuevamente gala de presencia. La ciudad expulsa al otro para remediar el mal, lo crea.

El cuerpo *propio* de la ciudad reconstituye, pues, su unidad, se encierra en la seguridad de su fuero interno, se devuelve el habla que la vincula a sí misma dentro de los límites del ágora excluyendo violentamente de su territorio al representante de la amenaza o de la agresión exterior. El representante representa, sin duda, la alteridad del mal que viene a afectar e infectar al interior, irrumpiendo imprevisiblemente en él. Pero el representante del exterior no resulta en menor medida *constituido*, regularmente situado por la comunidad, escogido, si se puede decir, de su seno, mantenido, alimentado por ella, etc. Los parásitos eran, como es natural, domesticados por el organismo vivo que los alberga a sus propias expensas.¹¹²

Magníficamente Derrida muestra en diez páginas (de la 192 a la 202) la relación de Sócrates con el fáрмаcon desde su nacimiento y causa de muerte. Sócrates el *farmakeus*, muere por un fáрмаcon, es sacrificado como fármacos y a su vez el fáрмаcon que le da muerte le libera del cuerpo. La pedagogía metafísica, el gesto de Asclepio, está atravesado por el fármakon.

Fármakon viene a poner el jaque a una pedagogía que reproduce la identidad de un sujeto soberano y que sacrifica como chivo expiatorio a todo aquel que pueda devolverle su neurótica unidad. Para decirlo de otro modo, no se podría entender a la pedagogía logocéntrica y metafísica sin el estudio del fáрмаcon.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 196.

¹¹² *Ibid.*, p. 201.

III.4 Del sentido

Es en *Posiciones* donde Derrida se dirige a desconfiar del sentido. Sin embargo, una crítica del sentido es a su vez una crítica a la metafísica, por tanto, el sentido es aquello que también se critica en los escritos que nos sirven de “fuentes primarias”. La historia como historia del sentido está representada por la línea recta. Nos dice Derrida, ella es con lo cual se las “agarra” la deconstrucción: “la clausura de la metafísica no es en absoluto un círculo que rodeo un campo homogéneo, homogéneo a sí mismo en su interior, y cuyo exterior lo sería también”.¹¹³

Y no lo es porque el círculo, más en concreto la esfera, es la figura con lo que se ha ligado a la identidad, lo propio, el ser, lo que no cambia. No estamos aquí diciendo nada nuevo, ello ya se encontraba en el filósofo de Elea. La identidad dentro de la línea persigue teleologías, axiologías, escatologías y evidentemente una idea de sujeto en concreto. Para decirlo de otro modo, también el modelo esférico plantea una psicología. Hemos escuchado y leído constantemente enunciados de identidad en nuestro canon: El hombre *llega a* por medio la educación,¹¹⁴ la educación *prepara para*. Enunciados a menudo recuperados, citados y reproducidos por la tradición. Enunciados que, en palabras de Nietzsche, podríamos decir, que son de dentistas. Enunciados de extirpación. Enunciados teológicos.

Una historia con su concepción particular de identidad del sujeto encaminada a una presencia. Una pedagogía onto-teológica. Que gracias a Heidegger podemos decir que no únicamente confunde el ser con el ente, sino que además dirige a los sujetos a ese ideal. Hija del logocentrismo. La educación entendida como el camino a la presencia.

¹¹³ J. Derrida, *Posiciones*, pp. 89-90.

¹¹⁴ Ese *llegar a*, sugiere que una vez alcanzada la cima se arroje la escalera. El enunciado al final del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein lo ejemplifica de manera formidable. La represión del medio (signo) en su más elevada expresión. El medio sirve de soporte para el sentido.

Cabe aclarar que el concepto de historia no es metafísico en sí mismo. No hay sí mismo. Un concepto no es una identidad en sí. Tal y como sugiere Derrida, no hay conceptos metafísicos o propiamente metafísicos, en ese sentido, podemos decir que no la identidad no es en sí misma metafísica, más bien (habría que aclarar), funciona dentro de una cadena que produce sentido. “En ocasiones tal vez haya hablado precipitadamente de ‘concepto metafísico’. Pero nunca he pensado que hubiese conceptos *metafísicos en sí mismos*. Por lo demás, ningún concepto lo es en sí mismo, y, por consiguiente, fuera de todo el trabajo textual en que se inscribe, no es, en sí mismo, metafísico”.¹¹⁵ La identidad no está por fuera de la lengua.

No podemos, en ese sentido, decir que la identidad es así o de otro modo, sino más bien, estudiar cómo se ha presentado el sujeto de occidente. Aquí, y hay que dejarlo claro, no se trata de liberar al sujeto de la metafísica, ella a cada momento lo pone bajo sus redes. Las redes de los centrismos. El etnocentrismo, por ejemplo, con su modo único y universalmente válido de ciencia, cultura, educación, literatura, etc. No es azaroso que durante mucho tiempo se haya considerado la visión de mundo de los pueblos conquistados por occidente, o de todos aquellos que son ellos mismos, como superstición, magia o folclore. Incluso, el discurso filosófico mismo se creó sobre una base etnocéntrica al afirmar que la filosofía nacía en Grecia, que antes de los filósofos de Mileto o en concreto, antes del divino Platón no había una reflexión seria sobre el mundo, arrojando por tierra la influencia egipcia en sus filósofos y sabios.

En pensadores como Hegel, más en concreto en *Escritos pedagógicos* podemos dar cuenta del etnocentrismo y los modelos universales de formación, pues hace de los alemanes herederos de los griegos, incluso basa la educación de los jóvenes en una formación, digamos, clásica. Véase lo que dice sobre el antiguo estudio de las lenguas en el ‘Discurso del 29 de septiembre de 1809’, por ejemplo, o el ‘Discurso del 02 de septiembre de 1811’ sobre la formación ética.

¹¹⁵ J. Derrida, *Posiciones*, p. 90.

La metafísica revive en estos enunciados universales, también en el qué es. “Se trata de mostrar que el riesgo de reapropiación metafísica es ineluctable, que aparece enseguida, en cuanto se plantea la pregunta por el concepto o el sentido, o por la esencialidad que necesariamente lo regula”.¹¹⁶ Pensamos que el *educar para*, revive la onto-teología. Educar para el sentido. ¿Cuál es la finalidad de la educación? Pregunta esencialista, pregunta que ha buscado el modelo universal, la esencialidad de la formación. Pregunta que supone a un sujeto y revive la metafísica de la presencia, Pregunta que interroga por el sentido, por encaminar a un develamiento de la verdad.

Identidad y sentido en encadenamientos metafísicos. No se destruir a la identidad, ya hemos dicho que no es un en sí. Se trataría más bien de obliterar, suspender. La deconstrucción jamás ha buscado la aniquilación, basta con leer ‘Carta a un amigo japonés’ para darnos cuenta de ello. Nosotros leemos. Lectura y análisis interminables. Pensamiento que están haciéndose llegó a decir Jean-Luc Nancy. “Es necesario elaborar una estrategia de trabajo textual que continuamente tome prestada una vieja palabra a la filosofía para desenmascararla a continuación”.¹¹⁷

Aunque, y sobre ello es menester recordar, el desenmascarar no lleva a la revelación de una presencia, al rostro de lo desenmascarado, sino a otra máscara. Máscara que remite a otra máscara, máscara sin rostro. Sentido y deconstrucción, el sentido deconstruyéndose en la clausura del proyecto neurótico de la metafísica. La metafísica obsesionada, dueña supuesta del sentido.

La metafísica se ocupa de un ser no contaminado, vale decir, intenta pensarlo verdaderamente, en su plenitud; sin embargo, en la exacta medida en que el proceso coincide con una apropiación del ser por parte del sujeto, con una reconducción de la alteridad a una subjetividad resultante de un entramado de no presencias, entonces, la apropiación nunca es plenamente lograda y el fracaso está escrito desde la formulación del proyecto. Así, la historia de la metafísica no sería la trayectoria de una gradual

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 93.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 94.

ocultación, como sugiere Nietzsche y Heidegger, sino la frustrante narración de una derrota”.¹¹⁸

Es por ello que la idea de sentido y de identidad nos obsesiona, nos hacen pensar constantemente en ellas, las ideas perfectas que nacen de un finito. La historia de la metafísica como la historia de un neurótico que sueña. La insatisfacción de un proyecto de identidad pleno y logocéntrico genera un malestar físico y psíquico en el sujeto que crea la destrucción de la alteridad. Herida narcisista. La alteridad se destruye en el momento en que se busca el sentido, el punto de la única interpretación, para decirlo de otro modo, en el momento en que se guarda a lo idéntico en sí mismo.

Derrida lo dice de otro modo al referirse a la lectura de lo que suele nombrarse como el texto marxista: “la lectura es transformadora. A mi juicio hay determinadas proposiciones de Althusser que confirman esto”.¹¹⁹ Si para él la lectura es transformación es porque ha habido lecturas que guardan el sentido, la de los exegetas y la historia contiene innumerables ejemplos de lo que la lectura única de un texto ha generado.

La lectura heterogénea que propone Derrida se opone a la exégesis textual que revive el sentido, el origen, el trascendental y la identidad. Ese trabajo de lectura revive el sentido último, coloca a la identidad dentro de la esfera parmenidea que funda a la metafísica, reduce e ignora a la *différance* y quiere, en su sueño, librarse de su juego, pero la *différance* es el origen sin origen del juego.

El origen sin origen mantiene esa prudencia de la que hablaba Derrida respecto al problema del sentido y al exterior que no es completamente exterior. El trauma del sentido, su no realización obsesiona al sujeto. Como dice Ferraris, “las represiones efectuadas por el logocentrismo representan la forma más ubicua y

¹¹⁸ M. Ferraris, *op. cit.*, p. 51.

¹¹⁹ J. Derrida, *Posiciones*, p. 100.

general del malestar de la cultura”.¹²⁰ Vivimos las represiones de la cultura, nos educan en ella.

El sentido, la presencia plena es atacada por la metáfora. Sin embargo, el discurso metafísico relega la metáfora y la hace dependiente del sentido. La metafísica ahora asegura la identidad del significado como la voz asegura a un sujeto pleno o la buena escritura, como escritura del alma, asegura la representación de la voz, que es la voz de la conciencia.

La metafísica estaría asociada con el uso del lenguaje y estaría permitida en la medida en que asegure el sentido. Si no lo hace relativiza el discurso. Ahora el problema suena a la distinción platónica entre filósofo y sofista. Sin embargo, fuera de la interpretación platónica, Pierre Hadot nos muestra un Sócrates calificado de sofista. El personaje conceptual, encarna el problema del sentido. No suscribe a una identidad, Sócrates es un entre: filósofo/sofista. Parece que ya la tradición platónica empieza a deconstruirse. Ella se deconstruye.

Ya hemos estado recordando como a la metafísica no se le escapa por sólo desearlo, sino que ella revive como la hidra. Incluso los discursos más críticos de la época de Derrida, como lo era el estructuralismo, cortaban una cabeza y nacían dos. Y es algo que Derrida va a ir recordando. El tema del sentido viene a estar recordando el gesto del signo lingüístico de Saussure y el binarismo metafísico de Platón.

A como lee Derrida en Husserl *Ideas I*: “El ‘sentido’, esté o no ‘significado’ o ‘expresado’, esté o no ‘entrelazado’ a un proceso de significación, es una *idealidad*, inteligible o espiritual, que puede unirse eventualmente a la cara sensible de un significante, pero que no tiene ninguna necesidad de ello”.¹²¹ Misma idea psicológica de un sujeto arrancado a la *différance* y a su vez hace depender lo sensible de la espiritualidad: “distinguir rigurosamente entre la cara significante (sensible), cuya originalidad reconoce pero que excluye de su

¹²⁰ M. Ferraris, *op. cit.*, p. 81.

¹²¹ J. Derrida, *Posiciones*, p. 53.

problemática lógico-gramatical, y la cara del sentido significado (inteligible, ideal, 'espiritual')".¹²²

Por su parte Andrea Potestà va a descubrir este dualismo en el origen del sentido: "se presupone así que el origen del sentido se fundamenta en un <<alma>>, mientras que el cuerpo o la pura materia no sería nada más que un hecho insignificante. O, para poner los nombres correctos a las cosas, se *presupone un dualismo*".¹²³

El origen del sentido en relación con el alma presupone un tener sentido en contraposición a un darse, un don de sentido. "¿No implica perder la especificidad de la *venida del sentido*, dando por supuesta su presencia en un mundo de las finalidades intencionales <<afuera>> del mundo factual?".¹²⁴ Quizá ello resuelve un poco el que a la identidad le convendría un no tener sentido, pues implicaría una posición metafísica. Una identidad pensada desde un tener sentido anula el que ella puede ser afectada. Adecuación a la idea. Algo así como decir "lo pedagógico" o una educación cuya finalidad hace el que sujeto se adecue a la idea. El problema no interroga la existencia de ese "lo", ni a la idea a la cual se adecua.

"Lo que solamente hace problema (para Sócrates, Wittgenstein y todo el pensamiento dualista tradicional, así como para el sentido común) y que solamente merece una reflexión filosófica es saber *cómo* los valores (ya dados) participan de los hechos, cómo se <adecuan>> a los hechos".¹²⁵ Un hombre a educar que va a ser tal, por parafrasear a Comenio.

El que la identidad del sujeto esté dada, invita a la anulación de toda *venida* de lo otro. Es un venir futuro más no por-venir. Que acontezcan otros sujetos se ve anulado por el tener sentido. El negar el acontecimiento, el tener sentido y no su darse, implica una represión, implica una adecuación.

¹²² *Ibid*, p. 52.

¹²³ Andrea Potestà, *op. cit.*, *Derrida*, p.16.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 18-19.

Por su parte, a la deconstrucción, le importaría cómo se ha dado esa identidad en occidente. Cómo un sujeto etnocarnologofonofalocéntrico se ha consolidado y ello podemos rastrearlo en el *Fedón*. Si éste sujeto existe es porque hay texto que lo produce, es porque los discursos pedagógicos como el de Comenio invitan a dirigir, a lo que el llama “el hombre”, a ideas preestablecidas. No es un darse del sujeto en tanto acontecimiento, sino una pedagogía onto-teoteleológica. Escatología. Pedagogía metafísica.

Rechazo del acontecimiento en tanto sorpresa en pro de un proyecto castrador. Aseguramiento del futuro, rechazo del monstruoso por-venir. ¿Por qué el que nace debe ser Hombre y tener una finalidad fuera de esta vida? Pregunta nada ingenua si recordamos que se plantea la educación del Hombre para ser Hombre en la *Didáctica Magna* capítulo II.

Problema de “lo” pedagógico: ¿cómo el sujeto llega a ser lo que es? Y es que el llegar a ser suspende todo proyecto asegurado, predado de “ser tal”, de tener tal sentido. Sentido hiperurano: “la oposición del signos y significaciones corresponde a la separación entre lo que <<tiene>> sentido y lo que no lo <<tiene>>. Un signo no tiene en sí mismo una significación, en sí mismo es insignificante. En cambio, un signo es capaz de *reenviar* a una significación, y de este modo *tiene* sentido y valor. El juego platónico está acá ya hecho”.¹²⁶

El sentido encarnando la teoría del mundo de las ideas. Cuando nos referimos a la mayéutica también nos referimos al mundo de las ideas y a una concepción de conocimiento como rememoración. El dios que juzga el invento de Theuth advierte que la escritura no es un bien porque no hace que el sujeto llegue por sí mismo a ese conocimiento, sino que le viene de fuera.

Esto sería como decir: el origen del sentido está en el saber. O como decir: para que un sentido acontezca tengo ya que poseer su sentido (es decir tiene que haber ya acontecido). Tenemos que ya saber para entender. [...] Hay un <<ya dado>>: el sentido

¹²⁶ *Ibid.*, p. 21.

existe, ahí en el mundo de las ideas, y nosotros podemos solamente acercarnos a eso con la dialéctica capaz de hacernos acercar a la verdad.¹²⁷

El sujeto encaminado al sentido. Un sujeto al sentido. Sujeto-sentido. Sujeto-idealidad. Formación de una imagen que quizá responda más a imagos infantiles de un proyecto neurótico. Historia de un fracaso. Aserta Potestà al decir que los textos de Derrida de 1962 a 1972 son, entre otras cosas, una crítica al sentido. “Todos sus primeros textos son esencialmente una serie repetida de distintas respuestas tanto a la manera hussserliana de entender el problema del sentido como al problema de la diferencia ontológica heideggeriana, que intentan producir una *nueva figura de acceso al sentido*”.¹²⁸

Ella identifica que el fonocentrismo al que se refiere Derrida está pensado por una idea de sentido.

La voz es aquí figura de sentido en lo que se distingue de un <<trazo escrito>>, produciendo la convicción de la presencia del sentido puro *más allá* de su <<inscripción material>>. En ese sentido, la voz sería el <<mensaje>>, el principio de <<intención significante>> de un trazo escrito (lo que nosotros llamamos <<la significación de un signo>>, o su <<querer decir>>), e implicaría así la intención de <<destacar>> una verdad desde una <<marca escrita>> (una huella). La voz es también en la metafísica metáfora de la <<autoconciencia>>, principio anímico de un significado puro, no contaminado con las exigencias de la comunicación.

Entonces, la voz, en la metafísica, correspondería en general a la presuposición (que es, según Derrida, profundamente problemática) de una *presencia pura del sentido a una conciencia*.¹²⁹

Es decir, el fonocentrismo invita a un tener sentido, no a un darse del sentido, es decir, el fonocentrismo presupone un psicologismo y como dice Freud respecto del animismo: “esta primera concepción humana del universo es una teoría psicológica”.¹³⁰

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 173.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 174.

¹³⁰ Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, p. 106.

Podemos en este sentido decir que el fonocentrismo es a su vez una teoría psicológica donde el sujeto y su educación se encaminan a una búsqueda de ese sentido ideal. De ese modo el sentido está ligado a la identidad del sujeto occidental. La búsqueda de un *querer-decir* de la identidad. No hay afuera del texto al referirnos a la identidad. No está por fuera del lenguaje y sin embargo, está mostrada como por fuera en la educación del sujeto.

El estar por fuera de la lengua, del lenguaje aparece en Husserl: “el lenguaje es para Husserl un *puro espejo* del querer decir”,¹³¹ o sea, el lenguaje, es por tanto el reflejo, la expresión de una idea. Un vehículo que transporta el sentido. Misma idea trabajada por Aristóteles. “Es sólo cuando quiero expresar al otro lo que <<quiero decir>>, la esencia, sólo cuando tengo que <<crear un puente>> entre mi interioridad significativa y su interioridad significativa, que llegan las palabras, pero lo que pienso *ya está*”.¹³²

Evidentemente Derrida no acepta la idea. No acepta la misma idea que encontramos en el *Curso*. Una idea no puede estar por fuera del lenguaje. “El hacerse del sentido depende de la barra y se construye esencialmente por la *diferencia*. [...] El hacerse del sentido, la relación expresión/concepto, signo/significación, es, ella, también, imprescindiblemente diferencial”.¹³³

Desarticulación binaria y metafísica. Ya no un sujeto aceptado que se dirige al sentido. “Derrida suspende el privilegio del <<querer decir>>, de la voz, de la interioridad, y así se opone a Husserl”.¹³⁴ No habría UNO al cual remitir esa identidad. “Estamos siempre en el Dos, en ausencia del Uno del origen. Eso porque si cada signo reenvía a una significación, y si al mismo tiempo la significación es producida por el signo, simplemente *no hay origen*: hay relación diferencial, hay infinito reenvío del uno al otro, y eso no más”.¹³⁵

¹³¹ A. Potestà, *op. cit.*, p. 183.

¹³² *Ibid.*, p. 184.

¹³³ *Ibid.*, p. 187.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 188.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 189.

Como vemos, la gramatología, la *différance* denuncian, sin hacerlo manifiesto, no únicamente una tradición metafísica de pensamiento, sino a su vez una idea de sujeto en tanto presencia que remiten su pensar y hacer al Uno. A la tiranía del Uno. El diferir del sentido es a su vez el diferir del sujeto en tanto presencia plena. El sujeto nunca llega, aunque él quiera llegar.

Sin embargo, y es necesario aclararlo, este sueño de llegada se ve revivido. Derrida lo declara en *De la gramatología* y señala el gesto de esta investigación. La educación ligada, sierva fiel del proyecto metafísico: “la educación, pieza maestra del pensamiento rousseauiano, será descripta o prescripta como un sistema de suplencia destinado a reconstituir lo más naturalmente posible el edificio de la naturaleza”¹³⁶ y más adelante “Todo el arte de la pedagogía es un cálculo de la paciencia, que deja a la obra de la naturaleza el tiempo de cumplirse, que respeta su ritmo y el orden de sus etapas”.¹³⁷

Una pedagogía metafísica que deja a la naturaleza seguir su cause natural en el sujeto. Una pedagogía que cuida el ritmo de la naturaleza. Su cause natural que lleva más cerca del día de la fiesta, de la edad feliz, como sugiere Rousseau y, donde no hay devenir del tiempo más que presencia.

Una pedagogía neurótica. “La pedagogía aclara quizá más crudamente las paradojas del suplemento”.¹³⁸ Una pedagogía que revive el sueño metafísico, la historia revivida de un eterno fracaso. De ella habría que advertir. De esa dependencia entre la metafísica y lo que llamamos pedagogía que reviven el sueño de una presencia plena y de un sujeto, cuyas características, etnocarnologofonofalocéntricas acaparan los discursos educativos.

Derrida ya había declarado la imposibilidad de salir de la metafísica, sin embargo, no invita a un quietismo o un nihilismo, como lo dice Hilles Miller en “El crítico como huésped”, sino a una lectura interminable. Quizá ahora resuena y tenga más eco la idea de la deconstrucción como aún no. Aún no una lectura

¹³⁶ J. Derrida, *De la gramatología*, p. 186.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 193.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 187.

definitiva del sujeto binario, pues a este binarismo se apela con los discursos que reducen y quieren controlar el juego de reenvíos. Aún no hemos estudiado lo suficiente la tradición. La edad feliz sin horas de Rousseau merece volver a leerse. Hermoso sueño el encaminar al sujeto a una idealidad, tan hermoso como el mundo imaginario del neurótico en el cual se refugia por insatisfacción de la realidad.

¿Por qué la necesidad de seguir leyendo la tradición? Para que procurar y abrir paso a la venida de la herencia. Los discursos han pretendido salir de la metafísica, pero ella está en el lenguaje. ¿Cómo escaparle?

Porque este es para Derrida precisamente el punto central y característico de la metafísica: el hecho de querer siempre superar sus límites, de querer pasar, según su terminología, al *registro de la voz*, es decir el hecho de referirse siempre a una <<ulterioridad>> filosófica, a una última verdad (verdad más allá)".¹³⁹

Una pedagogía del alma. La formación del filósofo en Platón. El dirigirse a las ideas. Hacer alada el alma en contraposición a los devaluados sofistas, a los que usan el artificio de Theuth para enseñar. La lectura ya no está pensada como desciframiento de un sentido, sino como transformación. De acuerdo con Andrea P., Derrida invita a "que la fuerza fonocéntrica de la metafísica debe ser interrumpida [...], pero haciendo eso no <<terminamos>> con la metafísica, no encontramos metafísica, no encontramos su fin, y no salimos de ella, porque de ese modo estaríamos de nuevo superándola. No se produce entonces el fin de la metafísica [...], pero se puede interrumpir, suspender un cierto modo de practicar su sentido".¹⁴⁰

La *différance*, por su parte, hace que el sentido no se de. "En cambio, la *trace* o el signo, no dando a ver alguna presencia plena, no hace más que reenviar a una ausencia: el sentido no se da nunca en una presencia plena, total y definitiva. Es decir, el proceso de reenvío significantwe no encuentra nunca punto final que

¹³⁹ A. Potestà, *op. cit.*, pp. 193-194.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 196-197.

sería el sentido último”.¹⁴¹ El llegar a, no sucede y la salvación tendrá que esperar indefinidamente, pues está sujeta a la iterabilidad del signo. El fin del hombre de Comenio esperará a que algún otro pensador reviva el sueño metafísico por acercar a la humanidad fuera de esta vida. “Todo lo que queda es diferencia, reenvío diferencial, estructura de reenvío generalizado. Pero no es una diferencia *como tal*. La diferencia no puede siquiera ser pensada como un Uno, sino que es un momento secundario, ya desde siempre segundo y que borra la posibilidad de un gesto originario”.¹⁴² Juego de reenvíos.

III.5 El padre, su gramática y la gramatología

Hemos estado reflexionando el problema de la identidad desde diferentes ideas. Toca adentrarse en la literatura de ese escritor latinoamericano y amante de Francia. Construir puentes que permitan cruzar de una disciplina a otra para buscar a la maga. Sabiendo perfectamente que el azar, lo que escapa a la razón es lo que mueve al sujeto a ser un perseguidor.

Como en *Los reyes* de Julio Cortázar, el Minotauro, el otro, ese peligroso suplemento, la escritura va a estar recordándole a toda formalidad, a toda tradición metafísica y a toda idea que ella es la condición de posibilidad de la idealidad. Si se ha interpretado el pasaje del Minotauro¹⁴³ como la fundación de un pensamiento racional en contraposición del mito únicamente ha sido por neurosis.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 200-201.

¹⁴² *Ibid.*, p. 202.

¹⁴³ Ramón Xirau nos hace mención de este mito y bajo la lógica a la cual criticamos en el siguiente pasaje:

“Situado en el centro de Creta, el palacio de Cnosos, cuya construcción legendaria se atribuye a Minos, es tan complejo en su estructura que los arqueólogos modernos pierden se pierden todavía por sus subterráneos, sus vericuetos, sus corredores, sus habitaciones muchas veces sin comunicación aparente. Cuando los griegos llegaron a Creta, el palacio de Minos los llenó de admiración y, para explicarse el misterio, inventaron la leyenda que ha pasado a la historia por su belleza y su verdad. ¿Qué dice la leyenda? El futuro rey Minos disputa el trono a sus hermanos. Pide un signo del cielo que le indique su derecho al reinado. No tarda en llegar el

Si el rey (padre) pretendía asesinar al otro, a la escritura, al hijo, Minotauro amenazará siempre su orden, su horda, la torre desde la cual ordena, su falo donde resguarda su identidad soberana de un sujeto neurótico que sueña con centros y se crea para sí mismo sus tabús. El mundo le es imposible, su psique está enferma.

Por eso el padre quiere controlar la farmacia clasificándola, pero la farmacia juega el juego de la *différance* y se resiste a todo inventario. El padre ama la lengua que controla, así como la pedagogía metafísica y sus sacerdotes aman sus supuestos objetos puros y bien consagrados en sus nichos que sólo pueden tocar los elegidos, los ungidos y quienes se confiesan o acuden a misa todos los domingos. Los ama a tal grado de decidir la moral del reino y las ideas que deben ser estudiadas por sus intelectuales.

El padre como el bien y la ley, controlan la lengua del reino –toda una política de la lengua- y con ella la formación de las subjetividades. Padre y amante de la única interpretación, hará también que ella sea repetida por los habitantes bajo pureza de exegetas que concursan para saber quién es el mejor repitiendo y develando la verdad del texto. El padre controla la memoria del reino y rechaza el *phármakon*. Manda a sus Teseos a asesinar a lo otro en deseo de una presencia plena de su identidad.

Los reyes

signo de los dioses bajo la forma de un toro blanco. Pasífae, enamorada del toro sagrado, da a luz a un ser mitad toro, mitad hombre, que los griegos llamaron el Minotauro. Minos hace construir su palacio, o según los griegos su laberinto, para encerrar al monstruo recién nacido. Como el origen del Minotauro es divino habrá que sacrificarle todos los años siete muchachos y siete muchachas de Atenas. Teseo, ateniense, decide liberar a su ciudad del tributo sangriento. Penetra en el laberinto y, gracias al hilo de Ariadna, princesa cretense enamorada de Teseo, puede volver a salir del laberinto después de haber matado al Minotauro.

La leyenda significa, principalmente, que los griegos quieren establecer un orden racional, una forma de vida que ya no dependa de los monstruos y de los sacrificios primitivos. Significa también, y en ello está una clara muestra de su espíritu ordenador y preciso, que, ante un fenómeno inexplicable, tratan de dar una explicación congruente capaz de ser entendida por todos los hombres.

De la misma manera que los griegos pusieron orden en el laberinto, pusieron orden también en las creencias religiosas de los pueblos que encontraban a su paso.” (Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 19.)

comienza con la pena neurótica de Minos por saberse limitado en su poder. El rey se ve amenazado como amenazada se ve la identidad fálica y logocéntrica a tal grado de tejer una estructura de represiones donde mantiene oculto a lo otro. Lo que amenaza a la razón.

Allí mora, legítimo habitante, esta tortura de mis noches. Minotauro insaciable. Allí medita y urde las puertas del futuro, los párpados de piedra que su sagaz perfidia alza contra mi trono en la muralla. Mis sueños aguzados de astas. Todo remo me es cuerno, toda bocina mugir, ¡Minotauro, hijo de reina ilustre, prostituida! Nadie hallará el artificio armonioso capaz de medir sin engaño un temor de rey.¹⁴⁴

Otro obsesiona. Otro asedia. El otro, la escritura, el poeta –tal y como Cortázar explica su interpretación del mito a Joaquín Soler- deben ser encerrados. El rey no quiere que se encuentre aquello le da temor a su soberanía. Ama su orden y mata en nombre de la ley. “¡Sí, preso y condenado para siempre! Pero mis sueños entran al laberinto, allí estoy solo y desceñido, a veces con el cetro que se va doblando en mi puño. Y tú adelantas, enorme y dulce, enorme y libre. ¡Oh sueños en que ya no soy el señor!”.¹⁴⁵

Sueño del soberano, sueño de la voz y de la metafísica neurótica y deseosa de su presencia plena. Falo amenazado. La erección decae. Saussure revivido nuevamente en el mismo gesto que reduce a la escritura. El sujeto occidental revivido en la operación de aniquilación y represión de otro. “Contra cada noche voy subiendo en odio hasta preferir su muerte a toda proclamación de gloria en otras playas”.¹⁴⁶

El asesinato de otro tendrá lugar a medio día. “La nave llegará cuando las sombras, calcinadas de medio día, finjan el caracol que se repliega para considerar, húmedo y secreto, las imágenes de su ámbito en reposo”.¹⁴⁷ Mismo medio día que podemos leer el Rousseau –y que se explica en *De la gramatología*- como el lugar de la voz, el medio, la fiesta. Lugar de deseo y del

¹⁴⁴ Julio Cortázar, *Los reyes*, p. 11.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴⁶ *Idem.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 11.

placer. Pura presencia. Lugar de exclusión de la no corrupción de la sociedad. Una vuelta a la naturaleza. La no articulación. “El origen de esta sociedad no es un contrato, no pasa por tratados, convenciones, leyes, diplomáticos y *representantes*. Es una *fiesta*. Se consume en la *presencia*. Por cierto, existe una experiencia del tiempo, pero de un tiempo de presencia pura”.¹⁴⁸ La edad feliz, dice Rousseau.

El padre es un tema que no puede pasar desapercibido por nosotros al estudiar la identidad del sujeto occidental. El *Fedro* habla de él al referirse a la escritura y su incapacidad de dar respuesta, de dialogar con aquel que pregunta. “Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni ayudarse a sí mismas”.¹⁴⁹ La escritura aquí representaría una presencia, opera en ausencia del padre, pero necesita de él para defenderse.

El padre no sólo es pretexto de esta investigación, sino que también es un tema para Derrida en “La farmacia de Platón”. El mito de la escritura viene aquí a señalar la palabra, la ley del padre Amón, pues es él quien juzga lo inventado por Theuth colocándolo en la jerarquía en un lugar inferior.

Thamous invierte el sentido de la oferta. Para ser un diálogo entre dos padres (el padre del habla y el padre de la escritura) existe una nivelación en cuanto al registro productivo paternal. Pero Thamous es superior a Teuth, la oferta se da, pero no es bien recibida. Su sentido es ‘invertido’. El padre de la escritura fue demasiado complaciente con sus ‘hijos’, los caracteres, y los dotó de cualidades que, a los ojos de Dios, no poseen. La ‘inversión’ va a colocar a Teuth en otro lugar de la jerarquía, o mejor, va a reconducirlo a su lugar en la jerarquía de la soberanía divina, que es despótica. El dios menor irá a ocupar su lugar de hijo.¹⁵⁰

¿Y la madre? Si la escritura necesita del padre, ¿dónde queda la madre? “Las madres no cuentan. Todo está en el caliente germen que las elige y las usa. Tú

¹⁴⁸ J. Derrida, *De la gramatología*, p. 328.

¹⁴⁹ Platón, *Fedro*, 275e.

¹⁵⁰ Fernando García Masip, *Comunicación y deconstrucción. El concepto de comunicación a partir de la obra de Jacques Derrida*, p. 90.

eres la hija de un rey, Ariana la muy temida, Ariana la paloma de oro”.¹⁵¹ No cuentan porque pueden engendrar a otro. Al artificio que amenaza la voz del padre. “Él es nuestro, un artificio. ¿Sabes de quién es hermano? Del laberinto, De su cárcel misma. ¡Oh caracol horrendo! Hermano de su jaula, de su prisión de piedra. Un artificio, mira, igual que su prisión”.¹⁵²

El padre dador de vida niega las palabras de Ariana. No es su hermano porque ella nace del rey. Ella asegura su trono. “Tú naces de mi como el aroma del vino profundo. Hija de rey, paloma de oro. Primero fuiste tú, y en Cnosos se alzaba la alegría como un potro en dos patas”.¹⁵³ El padre le recuerda la amenaza de Minotauro. “Y yo estoy aquí y el me condena cruelmente”.¹⁵⁴ Irrumpe la bestia la presencia del padre rey. Le hace imaginar y recrear sus miedos. Ariana le recuerda a su padre: macho viril, le recuerda a la ley que es un neurótico y que fantasea: “Tú mismo, ¿qué ves del día sino la noche, el miedo, el Minotauro que has tejido con las telas del insomnio? ¿Quién lo tornó feroz? Tus sueños. ¿Quién le trajo la primera gravilla de muchachos y doncellas, arrancados de Atenas por el terror y el prestigio? Él es tu obra furtiva, como la sombra del árbol es un resto de su nocturno espanto”.¹⁵⁵

La voz da a luz a aquello que la desestabiliza. La estructura (el padre) origina el virus. No hay identidad asegurada. Sin embargo, el padre piensa en el Minotauro como exterior a él aunque amenaza su presencia desde dentro. Desde su yo neurótico. “¿Llevamos el Minotauro en el corazón, en el recinto negro de la voluntad?”.¹⁵⁶ Pregunta Minos a Teseo. Más adelante del relato confiesa su fracaso de padre soberano. “Yo tenía que encerrarlo, sabes, y él se vale de que yo tenía que encerrarlo. Soy su prisionero, a ti puedo decírtelo. ¡Se dejó llevar tan

¹⁵¹ J. Cortázar, *op. cit.*, pp. 14-15.

¹⁵² *Ibid.*, p. 15.

¹⁵³ *Idem.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 37.

dócilmente! Aquella mañana supe que salía camino de una espantosa libertad, mientras Cnosos se me convertía en esta dura celda”.¹⁵⁷

Teseo por su parte sugiere que debió matarlo, pero el héroe se olvida que el otro no muere tan fácil. No se le escapa únicamente por voluntad. Minos decidió reprimirlo. Confinarlo a esa oscura celda. “Parecía tan fácil ocultarlo para siempre. Ya ves, todos los artificios de Dédalo se vuelven horriblemente contra mí. Y luego... ¡con qué tranquilidad hablas de matar!¹⁵⁸ Pero la escritura vuelve, el Minotauro vuelve hasta en los sueños del rey (voz). Incluso la estructura alimenta al virus: “Pudiste hacerlo tú mismo. En cambio lo alimentas con carne ateniense”.¹⁵⁹

Línea a línea la versión, los imagos y fantasmas del padre que se resisten, ceden y ceden. El padre confiesa, reconoce su deseo y ansía por su soberanía. Defendía ante Ariana que el Minotauro (otro) daba muerte a quienes eran llevados ante él, incluso lo dijo a Teseo en la segunda escena, ahora se confiesa: “¿Tú crees que los devora? A veces pienso si no ejercita su vigilia en hacer de esos mancebos aliados, de esas vírgenes esposas, si no urde la tela de una raza terrible para Creta”.¹⁶⁰

El miedo del padre, la pérdida de sus mujeres lo hacen decidir que debe matar a la amenaza. Su cetro se ve doblado, el pene no tiene erección. La muerte lo mantiene soberano. ¿No así opera la reducción de todo otro a una identidad carnologofonofocéntrica? “no es al cabeza de toro que entrego los atenienses; hay aquí un demonio que necesita alimento”.¹⁶¹ Minos funda su poder en la exclusión y dominio del Minotauro, como la voz se funda por su rechazo a lo que la amenaza. “¿Su existencia sostenía tu poder más allá de la isla?”,¹⁶² cuestiona el héroe Teseo. Minos (rey) ofrece un pacto al héroe. Matar a la bestia (escritura) y

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁶² *Ibid.*, p. 43.

callar. De ese modo continuará la ley. El rey que tiene bajo su poder a la bestia. “Sólidos nuestros tronos”.¹⁶³

Escena tras escena Cortázar narra la imposibilidad de reducir a la escritura, al otro, a todo otro al logos del rey y de su asesino. Ariana (la mujer), por ejemplo, da a Teseo el hilo que sacará de su represión a su hermano.¹⁶⁴ Ambos prisioneros de la ley del padre en laberintos diferente: una ciudad o un caracol blanco. Una vez dentro del laberinto, el héroe mitológico dice a Minotauro: “No te mato a ti sino a tus actos, al eco de tus actos”.¹⁶⁵ El héroe revela el peligro de la escritura, lo que ella ocasiona.

Cuánta ingenuidad, cuánta tradición en la identidad del héroe. Se le hace hablar, la subjetividad del héroe es la lengua del reino. El otro se niega a reconocerse en las palabras de Teseo: “No me ves con tus ojos”,¹⁶⁶ dice Minotauro. “A solas soy un ser de armonioso trazado, si me decidiera a negarte mi muerte, libraríamos una extraña batalla, tú contra el monstruo, yo mirándote combatir con la imagen que no reconozco mía”.¹⁶⁷ “No hay malicia en tus ojos, joven, rey. Tan claros que la realidad pasa por ellos y no deja más que apariencias”.¹⁶⁸

Minotauro acaba de decirlo. El discurso que pretende matarlo son apariencias. Metáforas que se convirtieron en conceptos. Supuestos metafísicos. Estratos sedimentados por la tradición logocéntrica. Ese discurso jamás lo reprimió, tampoco le dará muerte. “Qué sabes tú de muerte, dador de vida profunda. Mira, sólo hay un medio para matar los monstruos: aceptarlos”.¹⁶⁹

¹⁶³ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶⁴ Nótese el gesto de Cortázar, comúnmente se había interpretado y repetido que Ariatna da a Teseo el hilo para que éste, una vez habiendo matar a la bestia, pueda encontrar la salida del laberinto. Aquí el gesto es distinto. Ariatna manda a Teseo con un hilo, pero el hilo tiene otro destinatario y persigue otros fines.

¹⁶⁵ J. Cortázar, *op. cit.*, p. 59.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 60.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 64.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 65-66.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 67.

Minotauro, todo otro volverá ante la incapacidad del sueño neurótico por la soberanía del logos, del padre. Hará que todo discurso escrito a pesar del padre juegue el juego de la *différance*. Que el sentido no tenga. A la *différance* no le antecede el sentido. “Te clamarán los hombres del puerto. Yo bajaré a habitar los sueños de sus noches, de sus hijos, del tiempo inevitable de la estirpe. Desde allí cornearé tu trono, el cetro inseguro de tu raza... Desde mi libertad final y ubicua, mi laberinto diminuto y terrible en cada corazón de hombre”.¹⁷⁰

El varón logocéntrico sueña con la presencia plena de su reino. Odia a la escritura por recordarle la fragilidad de su poderío. “¡Calla! ¡Muere al menos callado! ¡Estoy harto de palabras, perras sedientas! ¡Los héroes odian las palabras!”¹⁷¹ Odian y reprimen lo que amenaza su frágil cetro. Salvo otro tipo de palabras, “Salvo las de canto de alabanza”.¹⁷²

Minotauro, el otro asesinado por los gatilleros del padre soberano. Un neurótico que sueña, un sujeto masculino que desea mantener el pene erecto. Señal de virilidad: la represión. Una estructura, que como hemos visto, se deconstruye a sí misma, da cuenta de sus puntos débiles; jamás cerrada, la tradición la estudia soñando con su presencia nunca interrumpida. El estructuralismo fundamentado en centros. La crítica del joven Derrida en Estados Unidos.

Ferraris por su parte habla de la deconstrucción como análisis interminable. ¿Por qué ligar lo que parece el planteamiento de un viejo Freud a aquello que nombramos como deconstrucción? No únicamente por la relación de que ambos son pensamientos que están haciéndose, sino que, además, ambos estudian la subjetividad. “Heidegger (y en su línea Derrida) se pregunta cómo debe estar hecho un sujeto para que pueda entablar vínculos con los objetos y con los otros sujetos, y, sobre todo, por qué ese vínculo es tan imperfecto y frustrante”.¹⁷³ No así la idea de sujeto implícita en el *Curso* donde existe un significante que siempre

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 69.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁷² *Ibid.*, p. 72.

¹⁷³ M. Ferraris, *op. cit.*, pp. 82-83.

remite a un significado. El significante es arbitrario, puede cambiar, pero la idea a la cual remite permanece. Lo hemos estado estudiando, el sujeto se ha presentado viril, fónico, logocéntrico, etnocéntrico, con un pensamiento binario, defensor de su soberanía y su gramática, de su orden de estructura de mundo que le favorece.

Ese sujeto cae y se manifiestan sus signos. Minos le dice a Ariana que procede de él, del Hombre, que la mujer se usa, lo que importa en quien da el semen. Pasifae da a luz al monstruo engendrado en el deseo, no en la razón. “Desde lejos, se oyó el alto alarido de Pasifae. Desgarrada, dichosa, gritaba nombres y cosas, insensatas nomenclaturas y jerarquías. Al grito sucedió el gemir del goce”.¹⁷⁴

La metafísica y su idea de sujeto se fundamentan en esas represiones que amenazan su reino, el reino del logos. Si se lee *Los reyes* como la lucha de la razón por mantener su poder ante el otro que la amenaza, podemos leer en cada momento la historia de occidente y la historia de una subjetividad que se pretende idéntica a sí misma, es decir, bajo el principio de identidad en confrontación con el juego de la *différance* donde A deja de ser igual a A ($A=A$). El significante no se dirige, no llega a su destino. La carta no llega, el cartero puede extraviarla y le mensaje se pierde. De ahí el vínculo imperfecto del sujeto con la realidad y con el otro.

No debe leerse aquí un planteamiento únicamente epistemológico, sino ontológico o para decirlo correctamente: una espectrología. Derrida, alumno, lector de filósofos de la sospecha, dudará del supuesto vínculo natural entre el sujeto y el mundo, entre la pretendida posición natural ventajosa del Hombre ante la mujer. Misma duda que tendrá su máximo esplendor en Paul B. Preciado pasando por Judith Butler.

Como acabamos de decir, se pone en duda el principio $A=A$ y por supuesto el principio de no contradicción. Se ejecuta el parricidio. Que A sea igual a A

¹⁷⁴ J. Cortázar, *op. cit.*, p. 17.

funciona en razón de un tipo de subjetividad en concreto. Si vemos el fenómeno de una determinada manera es por la estructura viril y logocéntrica del sujeto, no porque así sea. La conciencia del sujeto no se vincula directamente a la cosa, al mundo, pasa por la mediación y ella es lo que hay que estudiar: el signo.

Ferraris al recuperar a los filósofos de la sospecha dirá: “la idea de que en filosofía hay un llamamiento a revelar no sólo los engaños que puede ocasionarnos la realidad externa, sino también los autoengaños que el sujeto ejerce sobre sí, bajo la presión de condicionamientos sociales, materiales y personales”.¹⁷⁵

Ya lo vimos con Minos. Minos se engaña y su inconsciente lo traiciona cuando pregunta a Teseo si el cree en verdad que Minotauro devora a los sacrificados. El rey piensa una cosa y dice otra. El padre ya no funda la ley, la ley no se funda en la duda, lo único que le queda es la represión y continuar con su fantasía de virilidad, su cetro bien erguido.

La amenaza del rey se revive, de ahí la necesidad del análisis interminable de los supuestos y las represiones. El centro, el cetro amenazan con instaurarse a cada momento. La dialéctica no cesa en una síntesis. Por ello Derrida llama también al análisis interminable de la tradición. En el caso de *Posiciones*, a una relectura de Hegel. Por ello la deconstrucción no puede ser una dialéctica.

He tratado de distinguir la *différance* (cuya a marca, entre otros rasgos, el carácter productivo y conflictivo) de la diferencia hegeliana. Y lo he hecho precisamente en el punto en que Hegel, en la gran *Lógica*, no determina la diferencia como contradicción más que para resolverla, interiorizarla, rehacerla, de acuerdo con un proceso silogístico de la dialéctica especulativa, en la presencia a sí de una síntesis onto-teológica u onto-teleológica.¹⁷⁶

Si el conflicto se resuelve se instaura un nuevo centro, es decir, un nuevo trascendental funda ahora el parámetro de medida ontológica.

¹⁷⁵ M. Ferraris, *op. cit.*, p. 84.

¹⁷⁶ J. Derrida, *Posiciones*, pp. 70-71.

Derrida sabe perfectamente que puede darse el retorno del centrismo y a su vez de aquello que este reprime. La represión, como ya sabemos gracias a Freud, funda la cultura o al menos, la cultura de occidente. La consciencia del sujeto se funda en lo reprimido y si hay represión hay huella. “la consciencia es resultado de represiones y de no-presencias, no una evidencia indiscutible y primaria”.¹⁷⁷

Las huellas asaltan, lo reprimido hace cometer el desliz del rey al preguntar si Teseo cree en verdad su supuesto (que el Minotauro devora a los sacrificados). El rey ya no domina su pensamiento y el esquema del signo lingüístico cae por su propio peso. Ese sujeto plenamente presente, el varón de cuyo origen procede todo, no es capaz de controlar lo que piensa y dice. En lo cotidiano el inconsciente, lo reprimido, le genera olvidos, cambios de nombre, pérdida de objetos.

La represión funda la cultura y establece una ética entre los grupos sociales. La represión de Minotauro permite al rey ser soberano. Freud habla del papel de la represión en los orígenes de las sociedades: “dada una cierta libertad sexual, no limitada por los lazos conyugales, era necesario establecer alguna ley que detuviese al individuo ante el incesto”.¹⁷⁸ La ley funda la cultura. La ley, el *logos* asociado al padre, al hombre deja de lado todo aquello que amenaza la estabilidad del grupo.

Derrida ya había identificado en “La farmacia de Platón” la importancia de la figura del padre. “La figura del padre, es sabido, es igualmente la del bien (*ágazon*). El *logos representa* aquello de lo que es deudor, el *padre*, que es también un *jefe*, un *capital*, un *bien*”.¹⁷⁹ De esa represión que origina el padre, deviene el yo neurótico del padre y la permanencia de lo reprimido que amenaza la consciencia.

Nuevamente Freud aparece en escena y habla de la permanencia de huellas del pasado, sólo que por su parte, ligadas al lenguaje y la organización social

¹⁷⁷ M. Ferraris, *op. cit.*, p. 86.

¹⁷⁸ S. Freud, *op. cit.*, p. 15.

¹⁷⁹ J. Derrida, *La diseminación*, pp. 119-120.

(matrimonio de grupo). “Este matrimonio habría precedido, en estos pueblos, al individual y no desapareció sin dejar huellas en el lenguaje y en las costumbres”.¹⁸⁰

Aventurándonos un poco, diremos que ya se asoma aquí la idea de la psique como un sistema de huellas, de trazos. La psique como una pizarra mágica, en la cual no nos detendremos, pero queda como camino a recorrer. Aquí únicamente lo señalamos para dar cuenta del retorno de lo reprimido. Damos cuenta que la presencia del padre se ve amenazada por aquello que éste reprime en el laberinto. El logocentrismo ligado a un falocentrismo. En la “revelación de las ataduras neuróticas que regulan nuestra experiencia”¹⁸¹ lo que el padre reprime no es otra cosa, sino el artificio que le permite gobernar. Él mismo se lo indica a Teseo y éste lo intuye. El mantener alejado a Minotauro hace que se le vea soberano ante otros y así nadie decida atacar Cnosos.

¿Cómo se da esta separación del rey y Minotauro, es decir, cómo un término pretende reinar sobre otro? Acudiendo nuevamente a los filósofos de la sospecha Nietzsche y Freud y leyéndolos a la par con Jacques Derrida, podemos notar rasgos comunes, gestos de herencia.

Freud no acepta la concepción de Wundt respecto de Tabú. “A su juicio, la palabra tabú no significa primitivamente, ni lo sagrado, ni lo impuro, sino sencillamente lo demoniaco, aquello con lo que no se debía entrar en contacto”,¹⁸² más bien opta por la doble significación del tabú. “La palabra tabú representó desde un principio la doble significación antes citada”.¹⁸³

La cita da cuenta de la destrucción del sentido, de cómo un término puede pasar de una idea a otra, y mejor aún, cómo un término contiene una idea y su contrario. Minos encarcela a Minotauro en el laberinto y Minos se sabe preso en

¹⁸⁰ S. Freud, *op. cit.*, p. 17.

¹⁸¹ M. Ferraris, *op. cit.*, p. 91.

¹⁸² S. Freud, *op. cit.*, p. 93.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 93-94.

Cnosos. La represión de Minotauro resulta fracasada y así lo demuestra el final de *Los reyes*.

¿Por qué Minos, el padre es un neurótico y más en concreto, un neurótico obsesivo? Porque responde a esas “personas que se han creado a sí mismas prohibiciones tabúes individuales y que las observan tan rigurosamente como el salvaje las restricciones de su tribu o de su organización social”.¹⁸⁴ Minos no desea tener cerca a Minotauro, éste amenaza su poder.

Ariana se lo dijo: El Minotauro lo creaste tú. Así, el rey obsesivo, tan poco deja convivir a su hija con el objeto tabú, pues éste le engendra temor. Minotauro posee la capacidad de engendrar en otros el deseo de desafiar la autoridad paterna y por tanto debe encerrarse, aislarlo del resto para que no despierte el deseo inconsciente de los demás habitantes.

Minos proyecta sus percepciones interiores al exterior y así representa su mundo. Desea la muerte de Minotauro y en su proyección será ahora el muerto, quien lo amenace, quien lo amenace, quien cornee su cetro como tabú. El mundo interior proyectado al exterior.

III.5.1 El falocentrismo

Hasta este momento hemos estado refiriéndonos al libro de Julio Cortázar para dar cuenta del falocentrismo propio del sujeto occidental, pero ¿dónde podemos encontrar esta crítica en Jacques Derrida? La denuncia es manifiesta en “La farmacia de Platón”, texto de 1972, pero aparece a cada momento si pensamos que occidente ha basado su pensamiento en una estructura binaria y ella se critica en texto como *De la gramatología*.

El privilegio de la voz ante la escritura deja entrever que el padre, identificado con la voz, la conciencia y la presencia reduce a dependencia y secundariedad

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 41.

todo aquello que le amenaza. Y ello se ve de manera explícita en “La farmacia de Platón” punto 2 titulado “El padre del logos”.

Sólo para ir un poco más lejos en nuestra investigación sobre el falocentrismo nos permitiremos recurrir al texto *Espolones. Los estilos de Nietzsche* publicado en el año de 1976, para mostrar como el falocentrismo ocupa el itinerario de Derrida desde sus primeros años de reflexión filosófica.

El texto se presenta por primera vez en un Coloquio sobre Nietzsche en Cerisy-la Salle en el año de 1972. Desde el inicio advierte Derrida “la mujer será mi tema”.¹⁸⁵ Cortázar, su laberinto y Nietzsche junto con Derrida crean cadenas de significantes. “Todas las interrogaciones de Nietzsche, y las relativas a la mujer en particular, se encuentran alojadas en el laberinto de un oído”.¹⁸⁶ “Ariadna no anda lejos”.¹⁸⁷

Y menos cuando el dios de la escritura es llamado el “<<toro entre las estrellas>>”¹⁸⁸ en “La farmacia de Platón”. Contra el pensamiento falocéntrico Derrida declara: “No hay esencia de la mujer porque la mujer separa y se separa de ella misma. Engulle, vela por el fondo, sin fin, sin fondo, toda esencialidad, toda identidad, toda propiedad”.¹⁸⁹

La mujer ataca los centros metafísicos. “Ella sabe que no hay verdad, que la verdad no tiene lugar y que no estamos en posesión de la verdad. Es mujer en tanto que no cree, en la verdad, y por tanto en lo que ella es, en lo que se cree que es, que sin embargo no es”.¹⁹⁰ Estamos ante la pérdida del arma, del espolón que mantiene a distancia la presencia. En esa crítica se atenta también contra la cultura occidental: falocéntrica. Una cultura masculina, viril y objetiva.

Una cultura que asume a la mujer como en falta. Un feminismo naciente de esa cultura. “Es a partir de los paradigmas de hombre que se construye la

¹⁸⁵ J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche* [en línea], pant. 18.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pant. 22.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pant. 23.

¹⁸⁸ J. Derrida, *La disseminación*, pp. 136-137.

¹⁸⁹ J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche* [en línea], pant. 27.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pant. 28.

creencia en un discurso sobre la mujer; ese mismo hombre que tiene confianza en su discurso sobre la mujer es quien cree en la verdad de la mujer, en la mujer-verdad".¹⁹¹ Magda G. dos Santos sugiere en su artículo que Derrida aborda a la Mujer como un indecible: "En esa lógica derridiana [...] esa supuesta mujer no puede ser categorizada, justamente por situarse en el plano anterior, en el plano de lo *indecible*".¹⁹² Como indecible es la archi-escritura. Y es que, si lo pensamos en ese rango, la mujer sería otro nombre sin nombre para la *différance*, que como hemos visto es aquello que permite el juego, así como el dios Zot, en mago, el escriba.

El ataque a la metafísica de la presencia, al filósofo dogmático. Al hombre de ciencia y al feminismo que quieren invertir la dicotomía, al falocentrismo. El espolón es la marca y la marca es una escritura. *Espolones*, una gramatología que muestra otra faceta de un sujeto que se pretende completo, que cree en la verdad y trata de explicarla con su objetividad.

No es aquí el espacio para desarrollar el tema de la influencia de Derrida en los estudios de género, sin embargo, nos limitaremos a decir que tienen su desarrollo en el pensamiento de Judith Butler y Paul B. Preciado. Más en concreto, la crítica al pensamiento metafísica binario que pretende decir algo sobre la mujer, podemos encontrarlo en la recién publicación cuyo título es *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas* donde Preciado critica la lógica binarios del psicoanálisis freudiano e invita a 3500 psicoanalistas a ser partícipes de una nueva revolución sexual: "Desde aquí hago una llamada a la mutación del psicoanálisis, a la aparición de un psicoanálisis mutante, a la altura del desafío histórico y del cambio de paradigma que estamos experimentando. Quizás solo ese proceso de transformación, por terrible y desmantelador que pueda parecerles, merece ser llamado hoy de nuevo psicoanálisis".¹⁹³

¹⁹¹ Magda Guadalupe dos Santos, "Deconstrucción e identidad: abordajes feministas de la posmodernidad" en *Avatares filosóficos* [en línea], p. 160.

¹⁹² *Ibid.*, p. 161.

¹⁹³ Paul B. Preciado, *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*, p. 105.

Dinamita pura para seguir pensando y socavando al padre. Un paraguas que no debemos olvidar. “Ella (se) escribe”.¹⁹⁴ No se trata aquí de invertir la jerarquía, como tampoco lo hace Derrida en sus diversos textos. No sugiere la centralidad de la escritura en contraposición a la voz, opta por el indecible: la archi-escritura. El falocentrismo asume la castración de la mujer, pérdida de poder. “La verdad-castración es precisamente el *problema* del hombre, la *problemática* masculina que nunca es lo bastante vieja”.¹⁹⁵ El feminismo sigue esos pasos. Pretende ser voz.

Sería interesante trazar gracias a Freud y a la lectura de *Los reyes* la siguiente hipótesis: El falocentrismo no es otra cosa, sino la proyección al exterior (al mundo) de las percepciones internas de un sujeto neurótico que sueña con que el proyecto metafísico se vea realizado. De ese modo los deseos fálicos, etnocéntricos, carnocéntrico y binarios vendrán a proyectarse sobre el mundo, dando a ese sujeto la ilusión del cumplimiento. Toda amenaza sería un malestar que irrumpe la ilusión.

O lo que es lo mismo decir, el mundo es como “yo” lo pienso. Es la voluntad del padre. Su ley. No reconoce sus represiones y las proyecta sobre sus percepciones del mundo. Ese mundo que Husserl dice que es comprensible de suyo en *Las conferencias de París*. El padre produce sus textos falocéntricos, busca el sentido. Sin embargo, “no hay mujer, una verdad en sí de la mujer en sí”.¹⁹⁶ Como tampoco “una verdad en sí, sino que, por añadidura, e incluso para mí, la verdad es plural”.¹⁹⁷

Quizá resulte apropiado leer en *Espolones* a la mujer como lo indecible. Cuando Derrida dice “el don -predicado esencial de la mujer- que aparecía en la oscilación indecible del darse/darse por, dar/tomar, dejar-tomar/apropiarse, tiene el valor o el coste del veneno. El coste del *pharmakon*”.¹⁹⁸ Si pensamos al don

¹⁹⁴ J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche* [en línea], pant. 31.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 60.

¹⁹⁷ *Idem.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 72.

como aquello que excede la lógica binaria, como aquello que se da sin vuelta, como lo que excede la lógica mercantilista capitalista, quizá resulte adecuada la lectura de la mujer en el plano indecidible.

En el curso de una argumentación que no puedo reconstruir aquí, demuestra, a propósito del *es gibt Sein*, que el *dar (Geben)* y la *donación (Gabe)*, en tanto que constituye el proceso de propiación y que no pertenece a nada (ni a un ser ahí-sujeto, ni a un ser ahí-objeto), ya no pueden pensarse en el ser, en el horizonte o a partir del sentido del ser, de la verdad.¹⁹⁹

El don excede esa lógica de dominio del padre. Quizá la actitud de Minos respecto a Pasifae y Minotauro se explique en lo que dice Freud respecto a la conciencia moral del sujeto:

la tentación de matar es más fuerte en nosotros de lo que creemos y que se manifiesta por efectos psíquicos, aun cuando escape a nuestra conciencia, y habiendo reconocido que las prohibiciones obsesivas de determinados neuróticos no son sino precauciones y castigos que los enfermos se infligen a sí mismos porque sienten con acrecentada energía la tentación de matar, podremos volver a aceptar de nuevo la proposición antes formulada, esto es, la de que siempre que existe una prohibición ha debido ser motivada por un deseo, y admitiremos que esta tendencia a matar existe realmente en lo inconsciente y que el tabú, como el mandamiento moral, lejos de ser superfluo, se explica y se justifica por una actitud ambivalente con respecto al impulso hacia el homicidio.²⁰⁰

Se da la hipótesis, Minos sabía que la represión de Minotauro le permitía vanagloriarse de poder ante otros, pero, como éste le amenazaba hasta en sus sueños, en el fondo deseaba su aniquilación. Minos da cuenta del sujeto neurótico, de la metafísica neurótica. La que huye de la realidad porque el proyecto metafísico es la historia de un fracaso. Al final del cuento, Minotauro sigue atacando, corneando a la estirpe.

El mundo de Minos obedece a como lo describe Freud:

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ S. Freud., *op. cit.*, p. 97.

Desde el punto de vista genético, la naturaleza social de la neurosis se deriva de su tendencia original a huir de la realidad, que no ofrece satisfacciones, para refugiarse en un mundo imaginario lleno atractivas promesas. En este mundo real, del que el neurótico huye, reina la sociedad humana con todas las instituciones creadas por el trabajo colectivo, y volviendo la espalda a esta realidad, se excluye por sí mismo el neurótico de la comunidad humana.²⁰¹

Es importante aclarar que el falocentrismo no se reduce únicamente al detrimento de la mujer. Sino, y siguiendo las reflexiones e investigaciones de Paul B. Preciado, podemos decir que denuncia el binarismo de género. Por tanto, el falocentrismo sería la represión de todo otro a la lógica masculina. De momento podemos decir que el binarismo reduce a masculino y femenino. Pero apoyándonos de otros textos, damos cuenta de que la crítica al falocentrismo también ataca esta división y hace del género y del sexo un constructo político de dominación de la subjetividad.

III. 6 Comerás al otro sobre todas las cosas

Quisiéramos, antes de “iniciar” con esta exposición, hacer una aclaración. El motivo del carnocentrismo no aparece propiamente en Derrida, sino hasta un tercer momento en eso que comunmente llamamos y sin tanto rigor, como “su obra”. Aparece a partir de los años 80’s cuando su pensamiento se vuelca de manera evidente para la academia (y con ello no queremos decir que antes de esta década no sucedía) en aspectos y objetos, digamos, sociales.

Del interés de Derrida por dicha problemática dan cuenta las Seminarios impartidos en los Estados Unidos “Rhétoriques du cannibalisme”, “Manger l’autre”, o la entrevista titulada “Hay que comer bien o el cálculo del sujeto” realizada por Jean-Luc Nancy, por mencionar algunos.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 102.

No vamos aquí a debatir con los acólitos de la tradición sobre la pureza y los objetos ideales que nombran como “lo pedagógico”. Jacques Derrida ya había advertido en el 2004 “Cada libro es una pedagogía destinada a formar a su lector”²⁰² y con ese gesto abre otros caminos. Se nos objetará desde una pedagogía metafísica que la alimentación no puede ser considerada como objeto para nuestra bien amada catedral teórica y que, de importar, estribaría en obedecer a problemáticas que la relacionan a su influencia en el proceso de aprendizaje escolar. Aquí no limitamos la reflexión a ello.

¿Que la dietética no es importante? ¿No habéis oído o leído sobre la gastrosofía? Quizá los metafísicos, defensores de “lo pedagógico”, no se atreven a reflexionar sobre las líneas de *Ecce Homo*. Que no puede ser objeto de estudio aseveran. Sin embargo, sectas como los pitagóricos tenían como imperativo categórico el tema de la comida. Coman y beban que este es mi cuerpo y mi sangre, se repite aún en nuestra cultura a pesar de la muerte de Dios.

No entendemos cómo se dejó del lado el tema de la dietética si aparece a cada momento en la historia de occidente. Incluso Rousseau, escritor del *Emilio*, hablaba de la importancia de la leche. Quizá por la prioridad a los órganos de la voz y la vista en la formación del sujeto. Y lo curioso del discurso occidental: Queriendo dejar de lado, excluyendo a la dietética promueve un carnocentrismo.

El tema de la alimentación se subordina al logocentrismo. Lo crudo y lo cocido fundan la cultura para el antropólogo. Qué curioso que el diálogo sobre la inmortalidad del alma, que enseña además de este discurso aquellos asuntos de los que debe ocuparse el filósofo, sea el diálogo que deje entrever a manera de represión el tema de la alimentación. “¿Te parece a ti que es propio de un filósofo andar dedicado a los que llaman placeres, tales como los propios de comidas y de bebidas? –En absoluto, Sócrates-dijo Simmias”.²⁰³

²⁰² Jacques Derrida, “Estoy en guerra contra mí mismo”, en *A parte rei: revista de filosofía* [en línea], pant. 4

²⁰³ Platón, *Fedón*, 64d.

Claro que la alimentación importa. Le importaba a Clemente de Alejandría a Rousseau, a Platón y a muchos otros filósofos; incluso Kant llegó a hablar de ello, por mencionar algunos pensadores llamados pedagogos. Lo mismo está en Aristóteles que en el texto *Lecciones de los maestros* de Steiner: la educación a sido oral, fónica. Jamás se dice que a sido por el sentido del gusto. La voz y la vista permiten conocer. El gusto, la alimentación importan a tal grado de ocupar un lugar marginal.

Si aún no estuviéramos convencidos de la importancia de la reflexión, pensemos en la vida psicosexual del infante. Incluso el ano, relacionado con la alimentación y el placer sodomita, nos darían luz sobre el sujeto que es a quien van dirigidos los discursos llamados pedagógicos. Como dice Valeria Salvaterra:

Pero a pesar de todas estas exclusiones que marcan la normal del discurso de la filosofía desde sus inicios, el acto de comer y todo lo que le está asociado –cocinar, beber, degustar, digerir, defecar, vomitar, etc.- sí tienen un lugar clave en los textos filosóficos de todos los tiempos. Dicho lugar puede señalarse como un área de inclusión-exclusión, que hace que la alimentación no pueda ser un tema central para la filosofía. Este espacio marginal liminar, donde la alimentación se incluye en el discurso filosófico excluyéndose está relacionado con la *oralidad* con la que siempre, en filosofía, se ha asociado la lengua: lengua que se tienen *en* la boca como también señala aquello *por medio de lo cual* se producen las palabras y discurso mismo.²⁰⁴

A la alimentación como a la escritura se le reprochan atentar contra el alma. En el caso de Derrida “su abordaje se constituye como una *trópica*, que hace del comer –en cuanto siempre un *comer – algo – otro*, un comer *lo otro* o comerse *al otro* - una figura clave de desplazamiento o transposición semántica para referir oblicuamente a temas que son, *de hecho y de derecho*, los más importantes para el discurso filosófico”.²⁰⁵

A pesar de que los Seminarios de Derrida referidos a temas de alimentación, sacrificio o canibalismo se encuentran a distancia de los libros que nos ocupamos,

²⁰⁴ Valeria Campos Salvaterra, “Comer al otro: retóricas de la alimentación: Una lectura del Seminario inédito *Manger l’autre* de Jacques Derrida (1989-1990), en *TRANS/FORM/AÇÃÃO: Revista De Filosofia* [en línea], p. 345.

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 345-346.

no se piense por ello, que el tema de la alimentación y el otro no es latente en estos textos. Asera por tanto Salvaterra al decir “que el seminario del 89 - 90 no trata de un tema aislado en la filosofía de Derrida, sino uno que le preocupó desde los inicios de su pensamiento”,²⁰⁶ sin embargo a diferencia de ella no estudiaremos la metaforicidad y su vínculo con la filosofía. Pero no dejaremos escapar el momento para lanzar una hipótesis siguiendo la lectura que hace la autora de Derrida.

Así como la filosofía reduce la metáfora y la controla dándole el lugar de la función simbólica. ¿No entra “lo pedagógico” en esa lógica? ¿Cuál? “El discurso filosófico se constituye mediante la ‘importación’ de otros discursos ajenos, que son a su vez apropiados por la filosofía y que le permiten así reclamar una cierta primacía sobre los demás. Porque la lógica de la filosofía es una lógica de importación, digamos de introyección y de *incorporación*”.²⁰⁷

“La lógica de la filosofía sería ella misma una lógica de incorporación de lo otro, de la ajeno, que luego se somete a un proceso de asimilación donde todo lo que no puede reducirse es eliminado como resto”.²⁰⁸ Pareciera que “lo pedagógico” participa de esa idea. Apropia lo otro y lo que no se comete se elimina. Se caga. Lo que “lo pedagógico” no controla se excreta y lo demás nutre el cuerpo. Mantiene la identidad. Sueño de una total apropiación.

Recurrimos a la alimentación porque “llevarse un alimento a la boca es la figuración retórica que por excelencia ha utilizado la filosofía para hablar este gesto de la aprehensión que está a la base de toda comprensión, e incluso de toda producción de sentido”.²⁰⁹ Lo problemático inicia cuando lo otro incorporado pasa a salvaguardar a la identidad y la única alimentación posible es aquella que promueve el llegar a. Aquella que resguarda el sentido. La voz como autoafección ligada a la mayéutica, a la contemplación de las ideas. La persuasión que nos

²⁰⁶ *Ibid.*, p 347.

²⁰⁷ *Ibid.*, p 352.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 353.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 359.

invita a continuar con una educación del sujeto metafísico, la que sueña con el absoluto. Sujeto sin resto.

El deseo de una pura *digestión sin resto*, de una perfecta asimilación en cuanto reducción del cadáver del otro al cuerpo del sí mismo que se alimenta, es lo que vincula el logocentrismo a un carno-centrismo: el dominio de una lógica de la relación de incorporación total, sin resto, de lo otro marcada por la necesidad de su sacrificio.²¹⁰

Sujeto que reduce la alteridad al sí mismo. Sujeto que castra. Sujeto no hospitalario. Soberanía del carnívoro que devora en pro de una apropiación absoluta sin autoafección. No permite una entrada del mundo en el cuerpo propio para afectarlo, sino más bien, la alteridad entra y se reduce a un yo.

Hasta este momento hemos mostrado la importancia de la reflexión sobre la alimentación y que dicho tema aparece en la historia de occidente de forma presente/ausente. Esto sugiere lo siguiente: la cuestión de la alimentación es un tema reprimido por el logocentrismo y sin embargo se le han dedicado líneas en los textos filosóficos como el *Fedón*. Aparece en la historia de la filosofía para quitarle valor, tal y como sucede con la escritura en el mito de Theuth.

La cuestión de la alimentación indudablemente nos hace ligarla a la animalidad, después de todo, ese otro sirve al humano de alimento. Es por la boca como también me relaciono con el otro. No sólo el oído permite el paso del mundo hacia un "yo". El problema tanto de la filosofía como de la educación a sido, cómo el sujeto aprende y aprehende el mundo, cómo se da el paso de un yo pensante al mundo.

Por ejemplo, fue el problema de Descartes. Cómo puedo aseverar la existencia de lo que veo, cómo puedo fundar el mundo a raíz de mi subjetividad. *Cogito ergo sum* (pienso luego soy), soy en tanto pienso. El mundo se suspende a raíz de una puesta en duda y de ahí se vuelve a construir de manera racional. Volver a comenzar, pero cómo, ¿Es posible un derrocamiento absoluto?

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 360-361.

Derrida va a tomar este gesto, pero con la variante, no de la posibilidad de salida de la metafísica, sino más bien desmantelarla, ir desmenuzando su construcción teórica y llevarla a sus límites donde ella misma se contradice, donde muestra sus puntos acrílicos, donde es menos cuidadosa y tiene un desliz que permite desmontar.

No opta por derrocar todo e ir paso por paso construyendo, sino ir paso a paso desmantelando, es decir, deconstruyendo. ¿Es posible como plantea Descartes, partir de la pobreza absoluta o más bien habría que heredar la metafísica? No comprendemos cómo sería posible aquello que comenta Husserl: “A la manera cartesiana, llevamos a cabo meditaciones como filósofos que comienzan radicalmente”.²¹¹

¿Cómo sería posible partir de la pobreza absoluta si la metafísica se encuentra en el lenguaje y la lengua que utilizamos a cada momento? Husserl pretende llevar a cabo el proyecto cartesiano. “Se requiere una reconstrucción radical que SATISFAGA la idea de la filosofía como UNIDAD UNIVERSAL DE LAS CIENCIAS en la unidad de una FUNDAMENTACIÓN ABSOLUTAMENTE RACIONAL”.²¹²

En ese poner en duda hasta el mundo (aquello designado como que su existencia es comprensible de suyo), poner en suspenso la validez de las ciencias, no así la científicidad y reconstruir racionalmente, designan una de las características de la identidad del sujeto de occidente. Es en las *Conferencias de París*, base para sus *Meditaciones cartesianas*, donde se expone de manera formidable.

“El yo en cuya vida de conciencia precisamente el mundo entero y yo mismo como objeto del mundo, como hombre que existe en el mundo, recibe inicialmente su sentido y su validez de ser”²¹³ y de igual forma cuando dice: “Todo lo mundano,

²¹¹ Edmund Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, p. 5.

²¹² *Ibid.*, p. 3.

²¹³ *Ibid.*, p. 8.

todo ser espacio-temporal es para mí gracias a que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, pienso de cualquier modo en él, lo juzgo, lo valoro, lo deseo, etc.”²¹⁴

Sin embargo, ¿qué pasa con la alteridad?, ¿Qué pasa con su vida, con su mundo, con su particularidad? “Los otros hombres y animales me son dados solamente en virtud de la experiencia sensible, de cuya validez no puedo servirme, puesto que también está en cuestión”;²¹⁵ además, la vida sólo puede ser vivida gracias a mis cogitaciones: “Yo no puedo ponerme a vivir, a experimentar, a pensar, a valorar y actuar, dentro de ningún otro mundo, dentro de un mundo que no tenga en mí y por mí mismo sentido y validez”.²¹⁶

La vida sería únicamente aceptada como “conciencia DEL MUNDO”.²¹⁷ La validez de ser es la conciencia. La validez de una conciencia que está en el mundo de manera desencarnada, es decir, un sujeto cuyo fundamento último es su racionalidad: logocéntrico.

Pero, ¿hasta qué punto es posible un sujeto libre de prejuicios? Es decir, el de la subjetividad trascendental. Más aún, ¿en qué medida esto sugiere la ilusión de una identidad intacta, de un yo puro? Ese que suspende la validez de un otro, del mundo. Consideramos que un estudio como este, bien podría devolverle a la pedagogía su vínculo con la filosofía y, a su vez, transformar ambos campos. Transgredir el “lo” de “lo pedagógico”.

Derrida ya había advertido del vínculo de la fenomenología con ese pensamiento que acriticamente da privilegio a la voz y a la conciencia: “parece jurídicamente decisivo, la cuestión del privilegio de la voz y de la escritura fonética en sus relaciones con toda la historia de Occidente, como aparece en la historia de la metafísica, y en su forma más moderna, más crítica, más alerta: la fenomenología trascendental de Husserl”.²¹⁸

²¹⁴ *Idem.*

²¹⁵ *Ibid.*, p. 7.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 8.

²¹⁷ *Idem.*

²¹⁸ Jacques Derrida, *Posiciones*, p. 19.

Decíamos que hay una suspensión de mis juicios sobre el mundo, una suspensión de la validez de este, pero ¿a qué necesidad obedece? “No me obtengo acaso como un fragmento del mundo, pues he puesto fuera de validez al mundo de un modo universal; no como el yo hombre aislado, sino como el yo en cuya vida de conciencia precisamente el mundo entero y yo mismo como objeto del mundo, como hombre que existe en el mundo, recibe inicialmente su sentido y su validez de ser”,²¹⁹ es decir, en palabras del mismo Husserl: “me he ganado a mí, y ahora a mí únicamente, como aquel yo puro con la vida pura y las capacidades puras [...], POR EL CUAL PARA MÍ EL SER DE ESTE MUNDO y el respectivo ser-así, tienen en general sentido y posible validez”,²²⁰ y además de ello, con la suspensión de esa evidencia primera sobre la cual fundar la filosofía, es decir, la validez del mundo, me he ganado a mí, pero además de ello descubro –y aquí es donde Husserl nos da material para abordar a la identidad metafísica como una ilusión que la coloca como jamás profanada- que la epojé fenomenológica “muestra en efecto este hecho, el más grande y el más maravilloso de todos, a saber, que yo, junto con mi vida, permanezco intacto en mi validez de ser, sea o no sea el mundo o se decida sobre ello como se decida”.²²¹

Todo otro no afecta a la identidad del yo puro, pues el mundo, entendido como aquello cuanto existe, llamemos plantas, animales, etc., y que se presenta a la experiencia sensible a dejado de tener validez universal y ahora sólo se nos presenta como “fenómeno de ser”.²²² La vida es ahora “conciencia DEL MUNDO”.²²³ Pero ¿qué pasa con el animal? Su grado ontológico sería distinto. Incluso para Platón, aquellos que no han cuidado de su alma reencarnan en animales en función de su grado de contemplación de las ideas durante su vida. Nos dice Gabriela González que “diversos autores se han abocado, en mayor o menor medida, a desentrañar los modos en que lo humano se ha determinado por la sujeción y el sacrificio de aquellos clasificados como animales, desmantelando

²¹⁹ E. Husserl, *op. cit.*, p. 8.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 10-11.

²²¹ *Ibid.*, p. 10.

²²² *Ibid.*, p. 7.

²²³ *Ibid.*, p. 8.

la *ratio* especista que rige la organización, la explotación y el disciplinamiento de los cuerpos no humanos”.²²⁴

¿En verdad ese radicalmente otro puede reducirse a un yo pensante? ¿Sería ello la expresión de uno de los “regímenes carnofalogocéntricos”²²⁵? Esta última pregunta excede esta investigación, pero no por ello debe dejar de plantearse. Evidentemente dirigimos la crítica a ese Hombre masculino, racional, padre, ley al que nos hemos estado refiriendo. El macho que devora al padre para fundar su ley, es también, cazador.

Disfraza el dominio de las especies en arte culinario. Derrida, “al formular su crítica hacia la metafísica tradicional en términos de carno-falogocentrismo, vincula la disponibilidad de la vida de los animales al privilegio de la Razón y al dominio masculino”.²²⁶ Comerás al otro por sobre todas las cosas. Incluso se puede decir, que existen modales para alimentarse de otro. Únicamente por “civilización”, refinamiento y buen gusto. El falocentrismo, al cual nos referimos en el punto anterior, “puede definirse como la identificación del sujeto con lo humano-masculino”.²²⁷

No resulta baladí como Minos desprecia aquello que procede del animal y a Pasífae. Su rango ontológico es menor, sin embargo, amenaza al rey. Mismo sujeto diferentes centros: fonocentrismo, etnocentrismo, falocentrismo, carnocentrismo, logocentrismo. Mismo sujeto reproducido en diferentes disciplinas: Antropología, Derecho, Filosofía, Pedagogía, Psicoanálisis, Lingüística, entre otras. “La producción del sujeto humano a partir del poder dar muerte a los existentes animales, a la vez que hace referencia a la domesticación de todo aquello vinculado con la animalidad”.²²⁸

²²⁴ Anahí Gabriela González, “Lo animal como lugar de resistencia ante la trama sacrificial de la filosofía”, en *Ágora. Papeles de filosofía* [en línea], p. 102.

²²⁵ *Ibid.*, p. 103.

²²⁶ *Ibid.*, p. 104.

²²⁷ *Ibid.*, p. 105.

²²⁸ *Idem.*

Minos encerrando a Minotauro en un laberinto, el loco encerrado en el psiquiátrico, el niño en la escuela. La represión de la animalidad es el fin de la educación. Aquello a lo cual hay que educar al hombre si ser hombre es su fin. Comenio sale aquí a la luz al igual que Kant. Pedagogía metafísica. Buenas faenas en los textos de la tradición. ¿Quién cornea a quién?, ¿Quién es el matador y quien el toro?

Se devora al otro por la boca, aquello que produce la lengua, lo cual, de acuerdo con Saussure, está más cerca de la conciencia en tanto voz y no escritura. El alimento, ese otro, mantiene mi identidad soberana. El arte culinario exhibe el cadáver con especias, verduras o frutas, nada que recuerde el olor del muerto, del chivo espiatorio sacrificado, el *fármacos*²²⁹ que Derrida lee en “La farmacia de Platón”. El otro entra por la boca disfrazado, reducido a mi mismidad en tanto platillo aceptado por el gusto civilizado.

El sin voz (infante, animales, mujeres) encerrados en espacios normalizantes. Casa, escuela, zoológicos, circos, hospitales, laberintos. Una arquitectura del dominio del otro. La universidad no se excluye de esa lógica. Una corrida de toros, un salón de clases o un circo, la iglesia o la casa son lugares de castración. Lugares de dominio de la subjetividad de los recién llegados. “La diversidad de lo múltiple es ordenada conforme a un pensamiento dualista e identitario”.²³⁰ Binarismo jerarquizante. Lo crudo y lo cocido.

Pedagogía metafísica en quien cazaba y en quien cocinaba. Educación y organización social carnofalocéntrica. “Desde la deconstrucción, es posible hablar de una estructura sacrificial en la constitución del Sujeto, el cual no es sólo humano y racional, sino también heterosexual, masculino y carnívoro”.²³¹ Freud

²²⁹ Derrida cuenta a propósito del *Fármacos*, que en la antigua Grecia era un personaje singular. Se le expulsaba para remediar los males y restituir la unidad de la ciudad. Esto era una práctica de purificación. El *fármacos* era alimentado por la ciudad, para su posterior sacrificio. *Vid.* “La farmacia de Platón”, páginas 192 a 202. Sólo diez páginas bastan para ofrecer una lectura distinta de Platón, o lo que erróneamente llamamos, la obra de Platón. Todo gira en torno al *Fármacos*, al mago, al brujo, al chivo expiatorio.

²³⁰ Anahí Gabriela González, *op. cit.*, p. 102.

²³¹ *Ibid.*, p. 109.

también ya hablaba en Tótem y tabú del deseo inconsciente de matar a otro. “La tentación de matar es más fuerte en nosotros de lo que creemos”.²³²

Ese otro cuya muerte no es un asesinato, sino alimento para la permanencia de la identidad. “Los cuerpos de los animales son producidos como fuerza de trabajo, como objetos de experimentación científica, militar y cosmética o como elementos de entretenimiento para ver, saber, poder, tener del sujeto soberano”.²³³ Cuerpos cuya explotación no es violación. “Los cuerpos animalizados, feminizados (y también racializados), producidos en contraposición de lo humano-blanco-masculino, no son más que vidas apropiables y desechables en el circuito de producción ‘patriarcal capitalista blanco’”.²³⁴

Otros para apropiación del humano-blanco-capitalista-europeo. No olvidemos que también Minotauro era objeto de protección y amenaza para el rey. Una ley sin justicia, sin otro. El holocausto servido en la mesa.

²³² S. Freud., *op. cit.*, p. 97.

²³³ Anahí Gabriela González, *op. cit.*, p. 110.

²³⁴ *Ibid.*, p. 111.

CONCLUSIONES: CAMINOS ABIERTOS

*Si viese claramente, y por anticipado, adónde voy,
creo realmente que no daría un paso más para llegar allí.
[...] ¿Para qué ir a dónde se sabe que se va y a donde
se sabe uno destinado a llegar?*

Jacques Derrida

Cuando comenzamos este trabajo otras eran nuestras inquietudes y otras nuestras lecturas. Cada momento ha sido de negociación, de goce y hasta de sufrimiento. Un texto también llega a debilitar a aquel que lo escribe. Sólo aquel que escribe, puede saber lo que ha vivido, pero también puede no saberlo. Aquí sólo hemos abierto caminos y recorrido algunos ya transitados por quienes nos antecedieron, quienes, por cierto, en no pocas ocasiones hemos sentido más cerca que a nuestros contemporáneos.

Debo confesar que a veces nos hemos sentido como Pedro el Rojo hablando sobre su devenir hombre, que en nuestro caso sería, un devenir investigador, un devenir de la tesis, nombre que nos causa escándalo por sugerir un proyecto cerrado, un programa. También he experimentado, al igual que ese mono, las lenguas de intento de colonización, para decirlo de otro modo, la lengua del amo y el amo como amante de la lengua quieren seducirnos y hacer que su monolingüismo sea nuestra casa sin casa, exposición de apropiación.

Llegado este punto deberíamos redactar las conclusiones de un trabajo de maestría, sin embargo, no somos partícipes de esa idea, pues ello sugiere que dicho trabajo se ha finalizado. Por nuestra parte creemos que una investigación se suspende, no se culmina. De haber culminado no habría otras posibles lecturas e incurriríamos en una contradicción tética, puesto que a cada momento hemos apelado al libre juego interpretativo.

La suspensión sugiere un continuar, pero es un continuar de doble sentido y a su vez es un continuar iterable, es decir, en primer momento compromete a aquel que lo suspende retomarlo en otro momento y bajo otras circunstancias, pero también sugiere que compromete a otros a continuar (quizá en muchos años después) con lo hasta aquí transitado. En segundo momento podemos decir que la suspensión es suspensión en la medida en que alguien (sea quien sea) lo retome, aunque puede no hacerlo. La posibilidad de continuar no está asegurada y por ello se arroja al *por-venir* y no al futuro.

Estos caminos recorridos tuvieron su apertura años atrás con nuestra tesis de licenciatura, en ese entonces comenzábamos a leer a Jacques Derrida y nuestras inquietudes nos hicieron detenernos en la herencia y la deconstrucción. Hoy día continuamos por esos caminos y hemos descubierto otros, como aquel que de momento se detiene a mirar el horizonte y sabe que más allá de su mirada hay otros mundos, hay más que “el mejor de los mundos posibles”.

Los caminos sugieren retos, sugieren que no se sabe cómo habrá de recorrerlos ni cuáles serán los medios apropiados para ello. A veces un calzado es mejor que otro, no siempre se necesita el mismo equipaje, ni siempre son suficientes los conocimientos que se poseen cuando se inicia. El camino enseña, dota de subjetividad al sujeto. ¿No esa en la gran lección de la novela de formación (*bildungsroman*)?, ¿no acaso de eso mismo trata la *Divina comedia* o la *Odisea*?

Así hemos querido poner al lector bajo los diferentes caminos que aquí se le muestran y se le invita a recorrer a veces de nuestra mano, pero la gran mayoría por cuenta propia. Sólo su paso, su desliz danzarán y su maleta habrán de hacerlo profundizar por los recovecos o bien, puede tomar atajos y ahorrarse el camino escabroso. Sin embargo, habrá de aclararle algo, no hay llegada.

Las patas de paloma caminan distinto, tened presente ello. Os presento algunos caminos abiertos, pero también invito a continuar el debate, a meter pico y pala, a martillar donde sea necesario hacerlo.

Dos guerras, mal llamadas, mundiales no hicieron otra cosa sino mostrar la decadencia de un orden mundial y por tanto cambiaron la idea de la concepción del sujeto ante el mundo y al sujeto mismo tal y como habíamos venido educándole hasta hoy día. El problema radica en que aún no hemos percibido ese rayo que iluminó los diferentes campos del saber limitándonos únicamente a justificar epistemológicamente unos valores y una identidad etnocarnologofonofalocéntrica.

Discurso a discurso se promovió y se promueve dicha identidad, tal como lo hemos mostrado. Aún los discursos más críticos del Siglo XX y de los que en pleno Siglo XXI somos guardianes siguen suscribiendo a ella. Quizá sea la identidad metafísica uno de esos grandes relatos que no caen, quizá sea la idea de sujeto metafísico (perdónese la tautología) la que aún no hace que nos caiga el veinte.

Llegaron las pedagogías norteamericanas con su pragmatismo y su sujeto tecnificado, tal como temía Heidegger y a su vez se dispararon las pedagogías latinoamericanas y se siguió hablando del mismo ideal de identidad de sujeto. Unas defendían el hacer y la sociedad de consumo, otras defendían la lengua presuntamente materna, una nacionalidad y la pertenencia de la lengua a una cultura y se siguió suscribiendo a la metafísica.

Reconocer la identidad de un sujeto (en este caso occidental) es paralizar la máquina metafísica y descubrir esos otros discursos que, permiten, a manera de palanca de cambio una redireccionalización de la máquina de producción a una máquina de producción que permite la diferencia y el libre juego de la *différance*. Reconocer cómo se manifiesta la identidad occidental ayuda a saber cómo se produce, qué la produce y dónde se produce sin ser vista de manera inmediata. Ya Saussure había advertido en el Curso de lingüística general que el sujeto no reflexiona sobre la lengua: “Se añadirá que la reflexión no interviene en la práctica

de un idioma; que los sujetos son, en gran medida, inconscientes de las leyes de la lengua; y si no se dan cuenta de ellas ¿cómo van a poder modificarlas?”.¹

El preguntarnos ¿cómo y que identidad de sujeto sugiere una crítica a la idea de escritura y el lugar que a esta se le asigna en la historia de la metafísica? Nos hizo descubrir una identidad etnocarnologofonofalocéntrica que se viene reproduciendo en occidente. La apertura que dan las reflexiones de Derrida sobre el problema de la escritura en los textos de 1967 y 1972 nos permiten rastrear una idea de sujeto que se está poniendo en cuestión.

En el camino uno acudimos al texto *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen* descubriendo que gracias a él se puede dar cuenta de la relación del sujeto con la lengua. Que una lengua naturalizada se pretende portadora de identidad, ya sea nacional, étnica y por ello etnocéntrica. Una lengua legitimada por un estado soberano que pretende adueñarsela y llamarla como propia también muestra que la lengua no es materna, es decir, no hay lazo natural entre el sujeto y la lengua que habla, entre la lengua y la nación o grupo en el cual nace y se en el cual se educa.

La deconstrucción permite dar cuenta de ello. Una lengua no tiene vínculo extralingüístico o natural con el sujeto, por tanto, no es posible hablar de lengua materna o lengua de pertenencia a un territorio o lengua de origen, la lengua como bien dice Derrida, “la lengua está en el otro, viene del otro, es *la venida del otro*”.² Antes de decir yo, la identidad está atravesada por el otro. Lo que se juega en la educación de una lengua, en la nacionalización de la misma como lengua oficial es un etnocentrismo en la psique de los sujetos.

En el origen no hay origen, hay prótesis y esa prótesis puede ser lo más violenta u hospitalaria que se desee. La lengua no nos pertenece, ni se controla, ella no es. El monolingüe nos muestra una identidad lógica, fónica y etnocéntrica. ¿Dónde queda lo nuestro? Habría que interrogar nuevamente a quienes pretenden decolonizar y no hacen otra cosa que sino crear centros.

¹ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 95.

² Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, p. 109.

Los centros de poder y los nacionalismos los encontramos en Aristocles. El divino Platón no hace otra cosa sino crear jerarquías. A pesar de haber descubierto el Fármakon, decide limitarse al soliloquio. “El espacio cerrado de la farmacia amplifica desmesuradamente la resonancia del monólogo”.³ Y en ese soliloquio funda el binarismo metafísico. Gracias al *Fedón* podemos dar cuenta de un sujeto logofonofalocéntrico y de un gran hallazgo en nuestro trabajo, la pedagogía metafísica que se funda con la indicación de Sócrates en 118b. Estamos ante el descubrimiento de una tradición que opera hasta nuestros días y para ello basta con voltear al debate feminista o Queer y pensar, ¿contra quién o quiénes se las agarran?

Con la metafísica de Platón se funda además dos modelos de pedagogía con términos morales: la pedagogía del mundo de las ideas y la pedagogía de los amigos del cuerpo, ambas partícipes de la metafísica. Y a su vez, una identidad binaria, una identidad que desprecia el cuerpo (alma/cuerpo, filósofo/sofista, episteme/doxa, voz/escritura, etc.) logofonocéntrica y, sin perder de vista la retirada de Jantipa de la escena, podemos advertir una racionalidad fálica. Sujeto logofalofonocéntrico.

La formación del filósofo y la actitud de Sócrates platónico frente a la muerte nos ayudan a advertir todo ello, sin olvidar la reafirmación a la idea que se expresa en el cuidado de sí, la inmortalidad del alma, la mayéutica, el mundo de las ideas y la famosa frase del 64a.

Caminos que abren caminos, caminos aún sin transitar. Ríos con afluentes que comienzan a crearse. La reflexión sobre la identidad en este camino también nos llevó a descubrir que no hay identidad por fuera de la lengua, es decir, que la identidad no es un concepto o una idea metalingüística. La naturalización de la identidad, como idea comprensible de suya nos hace pensarla como fija, como hiperuraniana. La tradición hace que después de un tiempo determinado y gracias a lenguas la *différance* quede sujeta y se creen jerarquías, pero a pesar de ello, ello llega a deconstruirse.

³ J. Derrida, *La diseminación*, p. 258.

El amo quiere colonizar al sujeto colonizando la lengua. El lenguaje y la lengua que se pretenden etnocéntricas bombardean la subjetividad moldeando al sujeto y a su identidad para fundar sus gobiernos. Esta idea puede operar no sólo a nivel nacional, sino en la academia o en el núcleo familiar. La gramatología viene a poner en crítica a todo ello y nos muestra en este camino a un sujeto etnologofonofalocéntrico, además de los afluentes que habrán de convertirse en ríos gracias los herederos *por-venir*.

El camino dos tiene otro tono, otro ritmo, a veces más técnico, otras más ensayístico. Lejos de comenzar a hacer la lectura del sujeto occidental de lleno, comienza por repasar la herencia de Saussure y tejerse con las ideas de Derrida. Las reflexiones que hacemos al detenernos en el *Curso de lingüística general* podrían a primera vista parecer extrañas. Se os preguntarán, ¿en qué beneficia al “pedagogo”? ¿qué le sugiere a este el comprender lo que esconde el modelo de signo lingüístico de Saussure y el *curso*?

Pues bien, en un primer momento daría cuenta de una tradición metafísica que desprecia a la escritura subyacente desde Platón hasta los estudios de Lévi-Strauss, pasando por Saussure, Rousseau y Hegel. Las calumnias arrojadas a la escritura en el *Fedro*, en concreto en el mito de Theuth, son las mismas que encontramos en los párrafos del curso.

Hasta aquí algo que nos enseña Derrida y que sale a la vista para cualquiera, sin embargo, algo descubierto o mejor dicho, creado, inventado, producido, es que la lectura que hace Derrida de la lingüística rousseauiana bien podría sugerir que es necesario una lectura distinta del *Emilio*, apelando a sus vínculos metafísicos con la idea de signo que se explica en Saussure. La cual será motivo de otro trabajo.

Otro camino abierto dentro de este mismo sería que la identidad amenazada por la escritura da cuenta de la estructura identitaria del sujeto de occidente, es decir, si la voz se ve amenazada por la escritura, es porque para comenzar no existe tan estructura cerrada, y continuando podemos decir que el modelo de sujeto que controla el sentido, el significado no se sostiene. Y del mismo modo

sucede con el sujeto que cree decir lo que piensa, lo que le pasa. No es aventurado decir que el sujeto se engaña a sí mismo o cree hacerlo. Sin embargo, el *Curso* quiere mostrar lo contrario.

En el modelo de signo lingüístico: significado/significante se puede leer a su vez el modelo platónico alma/cuerpo y demás binarismos de occidente, el desprecio al significante sugiere un sujeto que prioriza la voz y el logos o para decirlo de otro modo y escandalosamente, es la misma idea de sujeto en la que pensaba George Steiner en *Lecciones de los maestros* donde se afirma que la verdadera educación ha sido la de la voz.

Con la naturaleza auditiva, fónica del significante se advierte un sujeto fonologocéntrico en el curso. Él mismo lo sugiere al ubicar dentro de la psicología a la semiología. El desprecio a la escritura muestra el intento por consolidar una identidad de sujeto. ¿Quién dijo que habría que dejar de leer a Platón? Sólo un lector miope se atrevería a tal cosa. La deuda con Asclepio sigue vigente.

Si la escritura es despreciada, insultada y reducida a representante es porque denuncia que la idea de sujeto logofonocéntrico no se realiza, que es producto de una neurosis metafísica por construir nuevamente ese fracaso. “La escritura vela y empaña la vida de la lengua: no es un vestido, sino un disfraz”.⁴

Habría que pensar, y con ello seguimos dejando líneas abiertas, en qué se hace y qué sujeto se reproduce cuando se promueve programas de alfabetización, es decir, cuando se enseña una escritura fonológica, o por decirlo de otro modo, una escritura que depende de la voz. Ello teniendo como sustento que la lengua se hereda, o sea, también se hereda la metafísica y sus supuestos.

Todo ello enseñaría no sólo a no tomar acríticamente los conceptos de la tradición metafísica y por ende revivir trascendentales, sino también que el modelo de signo tiene sus límites. Saussure dio grandes pasos, abrió grandes caminos y no todas sus ideas comulgan con la metafísica. Por tanto. Aquí invitamos a nuevas lecturas, a vislumbrar nuevos horizontes. Es importante saber que el horizonte no

⁴ F. De Saussure, *op. cit.*, p. 47.

se abre despreciando lo que es más viejo que uno. No se hace cualquier cosa con y en el camino, se tiene el riesgo de revivir al sujeto logocéntrico.

Este privilegio de la voz ligada a la consciencia, la voz de la consciencia organiza formas de pensar y de actuar, dispositivos de identidad que no datan de Saussure únicamente, sino de más antiguo, de las bases de occidente y de su supuesto origen griego. Llamamos pues a deconstruir a la pedagogía y las lecturas que en nombre de “lo” pedagógico se erigen buscando esos significados trascendentales por fuera de la lengua y que sugieren pureza, que sugieren a un sujeto parlante, una presencia pura, puro significado, sentido, identidad esférica e intacta, un ahí. El logocentrismo es la ilusión de no depender del significante, de tomar la posición de quien juzga el invento de Theuth.

Por su parte el camino tres es un camino extraño, pedregoso, lleno de subidas y golpes directos, las ideas llegan así sin temor, como una bala en la consciencia, es directa y penetra, daña, duele. Un camino que abre un sin fin de posibilidades. Inicia pensando a la *différance* y a grama. Con ellas ponemos en jaque a la identidad pensada como un sistema cerrado a partir de la cual se organizan los centros. Todo centro se pone en duda gracias a *différance*: falocentrismo, logofonocentrismo, carnocentrismo, humanismo, antropocentrismo, incluido el europocentrismo.

El gran problema de occidente es puesto en duda: identidad y multiplicidad. Grama y *différance* nos muestran que la identidad se ha servido del significante como vehículo que le permite o piensa que le permite, salvar el sentido y la presencia. Es un mostrar crítico el que damos, es un mostrar que paraliza la operación, pues al introducir la idea de identidad -pensada como centro desde el cual todo se organiza y desde el cual todo otro no-es- en el juego de significantes ella parece desestabilizarse dejando de remitir a una idea, a la voz, a la consciencia y se disemina. ¡Bienvenidos sean a la época de los espectros!

Con *différance* damos cuenta de la estructura del sujeto que la identidad crea. De lo cual ella reprime o anula, los discursos que usa para tratar de constituirse. Ella nos ayuda a poder pasar de unos textos “filosóficos” a uno “literario” y saber

que, después de todo, la filosofía al igual que la pedagogía siempre han apelado a metáforas.

La paralización y el diferir de la maquina identitaria hacen que le trascendental no llegue, un mesianismo sin mesías, para decirlo de otro modo. ¿Qué queda ahora de la identidad? Una cadena de huellas, de reenvíos. Grama y *différance* al escapar de la lógica binaria metafísica muestran que la identidad se crea a partir de exclusiones, denuncian que la identidad del sujeto al igual que el sujeto mismo no son exteriores al sistema de diferencias, es decir, no escapan al juego de reenvíos. *Différance* “confirma que el sujeto, y ante todo consciente y hablante, depende del sistema de las diferencias y del proceso de la *différance*, confirma que el sujeto no está presente, sobre todo presente a sí mismo, con antelación a la *différance*, que no se constituye en ella más que dividiéndose, espaciándose, ‘contemporizando’, difiriéndose”.⁵

Para decirlo de otro modo, no hay sujeto. La idea de sujeto de la metafísica no llega a concretarse, no es. Lo que vemos como sujeto etnocarnologofonofalocéntrico no es sino lo que la violencia de la metafísica hace de cada uno. Ello explica la violencia que se tiene que ejercer para poder crear un mundo donde aparezca el sujeto metafísico. *Différance* enseña que el sujeto que se pretendía educar ya no está-ahí como ente presente ante el mundo al cual le pasan cosas, sino que es un espectro. Ello sugiere una tarea *por-venir*, atender el nombre propio de “la” pedagogía.

En ese andar se abre otro camino que apenas comienza. El camino del parásito. Invitamos a dislocar a la identidad desde dentro. Sosostenemos que la identidad se deconstruye a sí misma, ella da vida al parásito que la desestabiliza. Al preguntarse Derrida cómo está constituida la realidad y qué genera la idea de escritura da cuenta de su represión, pero, sobre todo, podemos advertir las represiones de occidente, las que crean al sujeto; además la represión del parásito pensado como elemento externo que enferma a la estructura.

⁵ J. Derrida, *Posiciones*, p. 50.

Pero el parásito no es externo. Es un fármacos. Sostenemos que no hay identidad en sí misma. No hay esencia de la identidad, no tiene verdad ni origen, ni fundamento natural biológico, es decir, no podemos hablar ya de una lengua natural, una identidad nacional natural, etc. Hemos mostrado cómo la identidad tiene sus límites y sus contradicciones. Es precisamente el parásito lo que permite verlo, dejar de pensarla como un todo total.

A ello nos va llevando el camino, el camino se abre y va mostrando a la oscuridad de la identidad. Una identidad pensada como comprensible de suya, como idea revive el logocentrismo que reprime su aspecto material. Pero la identidad como idea nace junto con el parásito: ambas son productos de una represión. Como idea es más bien el producto de un por-fuera-de-la-lengua, de una anulación de la *différance*. La identidad necesita de la escritura, depende de ella para su idealización y en su devenir idea olvida su dependencia.

Queremos invitar con nuestras ideas al carnaval de significantes y no a la esfera identitaria. El pasar de una epistemología fálica y logocéntrica a una espectrología a epistemologías trans. Invitamos a contaminar y endemoniar a la identidad, a hacer menos resistentes sus mecanismos de defensa. A recordarle a la identidad gracias al parásito su fragilidad, su ingenua totalidad y que la omnipresencia identitaria no es más que un fantasearse, una neurósis que inventa una esfera donde nada le afecte.

Invitamos con estos caminos a rastrear el problema de la identidad desde los filósofos de Mileto, pasando por el *Poema* de Parménides hasta llegar a Platón y extender la reflexión a toda identidad, incluidas las identidades de las disciplinas, de los círculos de investigación, de la academia, etc. Preguntamos: ¿qué identidad defienden al defender “lo” pedagógico? Cuántas guerras, cuántos sacrificios, cuántas colonizaciones, cuánta dominación intelectual, cuántos centros no se han hecho y defendido en nombre de “lo”. La pregunta viene del otro, del parásito, del fármacos. La pregunta siempre viene del otro.

Pero no, no se espanten, no pretendemos una destrucción de su amado edificio teórico que se defiende y reproducen hasta la saciedad, los invitamos a

pensar y ver las contradicciones de sus supuestos metafísicos, a ser afirmadores, a consumir el alimento sin que eso implique mantener la identidad, sino transformarla.

Andando en este camino que espanta, llega la apertura del fármakon, nos cruzamos nuevamente con Platón, le saludamos y charlamos con él. Hasta puede pensarse que nuestras investigaciones no son otra cosa sino guiños a Platón, coqueteos, cachondeo con el filósofo. Platón es la gran oficina de correos, a él se dirigen las cartas. No nos detenemos únicamente para ver el lugar de la escritura en occidente, fármakon obedece a más. Platón y sus ideas representan al logocentrismo.

Platón, amigos nuestros, propone una pedagogía metafísica sin pudor, una neurósis, una pedagogía trascendental y logocéntrica donde las subjetividades están o quieren estar presentes a sí mismas. El mismo camino rocoso nos invita a entrar en otras lecturas más allá de “lo” pedagógico (por ejemplo, la alegoría de la caverna) y acudir al *Fedro* y a la lectura que Derrida hace de él, todo ello para seguir formulando la pregunta que nos guía.

Con esas lecturas detenemos la máquina de “lo” pedagógico y la igual que Derrida, invitamos a resistir, a defender otras lecturas y otros temas, a colocarse en los márgenes, a no encasillar el debate en “lo” propio, en objetos puros y dignos de una pedagogía de logócratas y que busca las cosas mismas, de lo en sí. Invitamos a extraer e injertar.

Sugerimos una pedagogía del espectro, de lo no-ente, de lo que no es en sí. La denuncia de la escritura nos sugiere la denuncia de la identidad de una pedagogía que pretende volver a la naturaleza, de una pedagogía escatológica onto-teo-teleológica. No hace falta decir nombres, bien sabeis a que pensadores nos referimos, después de todo, es el canon que protegen los logócratas y el cual invita a dejar el cuerpo, a ser siervos de lo que adviene.

Con fármakon damos cuenta de la denuncia de la racionalidad metafísica masculina binaria, de la ley del padre. Denuncia el etnocentrismo, la ley soberana

que reglamenta identidades y sujetos, formas de ser y actuar. Fármacos denuncia el límite de lo cerrado, lo abre a la sorpresa. Pone en duda que el alma del discípulo únicamente se vea afectada por la voz, por la ley del maestro y muestra que la voz del Amo también corrompe. Fármakon embruja a la identidad soberana etnocarnologofonofalocéntrica. Es un farmakeus que muestra la incapacidad para realizar dicha identidad y combate su violencia. Invita a pensar a la identidad sin dejar de lado la diferencia.

Invitamos, además, a pensar cómo “lo” pedagógico se torna soberano y niega lo otro, quiere controlar la barra, la *différance*. Todo proyecto pedagógico metafísico deja de lado lo que impide su realización, va en busca del sentido, de la producción de identidades soberanas. Es la neurósis de un gremio por mantener el control.

El sentido apela a un *querer-decir* de la identidad. Persigue teleologías, axiologías, escatologías y una idea de sujeto en concreto. Un *querer-decir* revive el etnocentrismo sugiriendo sujetos y culturas más dogmas que otras, cosa que se puede advertir con Hegel y sus informes.

Pensamos que educar para el sentido revive a la metafísica, al antropocentrismo, al carnocentrismo, al falocentrismo. La pregunta educar para a buscado universales, orígenes trascendentales, modos de identidad metafísicos, no contaminados, plenamente presentes destructores de la alteridad por neurosis. La identidad del sujeto occidental ha creado las formas más radicales y sutiles de violencia y colonización de lo otro teniendo como sierva fiel a la educación que adecua a los nuevos al ideal presuntamente por fuera de la lengua. Gesto que anula la venida de lo otro.

De ese modo llegamos a la idea de que la pedagogía promueve un sujeto etnocarnologofonofalocéntrico y Hegel, Rousseau y Comenio dan cuenta de ello, léase por ejemplo, la *Didáctica Magna* capítulo III o las líneas con las que abre el *Emilio*. Una pedagogía de lo ya dado que defiende una identidad cerrada, del sentido. La denuncia que hacemos del sentido y de la identidad como sentido es a su vez una denuncia a la pedagogía y las identidades homohegemónicas.

Toda puesta en duda del sentido es una puesta en duda de la identidad de un sujeto. Sin embargo, grammatology vive a mostrar que el sentido está diferido y gracias a ello nos oponemos a la pedagogía del sentido, al sujeto por fuera de la lengua, el sujeto que se encamina a un *querer-decir*. Porque en verdad existe un dirigirse del sujeto al para, a una identidad preestablecida ya sea por una tradición o por los gobiernos, sin embargo, ella tendrá que esperar, la pedagogía el alma esperará otra neurosis para que se invente sus historias.

El camino tres nos ha mostrado a un sujeto binario y metafísico con Platón, un sujeto lógico y fónico con Saussure y a un sujeto que cuida del sentido y de su etnocentrismo, ahora hablaremos un poco del sujeto fálico. Éste ya se anuncia en “La farmacia de Platón”. Cabe aclarar que las diferentes facetas del sujeto se ven mezcladas, es decir, a veces se muestra etnocéntrico y fónico reviviendo una lengua y una política de la misma como esos estados que legitiman su único idioma como el verdadero y más puro; otras se muestra lógico y binario, etc.

Ahora el camino se encontró al gran cronopio. Cortázar viene a enseñarnos cómo existe un sujeto (padre) que por neurósis asesinó a todo otro que amenaza su identidad. Cómo existe la necesidad del mismo por hacer valer su voz, su centro, su ley, y cómo en esa celda que se crea a sí mismo va dejando de lado a la mujer como un otro.

Un dejar de lado que pretende controlar a la madre de las musas y que sin embargo su sueño se frustra, no llega el padre a concretar su identidad cerrada porque el toro (hijo del deseo) -otro nombre para nombrar a la escritura- cornea su psique, hace que aquello que el padre pretende reprimir se eleve y se muestre.

El padre mata en nombre de su soberanía, de su identidad, encierra, castiga, tiene a sus Teseos que asesinan a todos aquellos y aquellas que amenazan al falo, a todos los que hacen caer la erección. En este camino mostramos, además, cómo la mujer es dejado de lado en el discurso fálico de occidente. Para el padre ella engendra bestias que terminan por usurpar su poder. Pero no olvidemos una cosa, el padre mantiene al farmacos. El chivo expiatorio es mantenido por el estado soberano, lo alimenta.

La identidad del sujeto funciona como el padre. “Lo” pedagógico es un padre que detesta el goce. Los orgasmos que el toro produce en Pasifae incomodan a Minos. El padre posee la cualidad de engañarse a sí mismo. Mantiene a la mujer como extraña, extranjera, pero la mujer es un indecible, no se sujeta a la lógica binaria y le recuerda a la ley su fragilidad, como la erección es momentánea, dura apenas un rato.

El falocentrismo crea discursos sobre la mujer, pero ella escapa, se le cuele. Ella es plural. Las ideas de Derrida nos ayudan a poner atención al debate sobre la mujer, sin embargo, habría que ir hoy más lejos. La represión que hace Minos de todo otro, es la represión que se hace sobre todas aquellas identidades no binarias, sobre todos otros discursos de género que defienden la pluralidad y revelan una lógica masculina o para decirlo de otro modo, una epistemología blanca-heterosexual-binaria.

Como diría Paul Preciado en su texto *Yo soy el monstruo que os habla*, resulta hasta tonto hoy día limitar la reflexión en el psicoanálisis a la incorporación de la mujer en el mismo. A nosotros hoy nos sugiere eso un guiño, ¿no resulta tonto únicamente limitar los coloquios, seminarios, simposios únicamente a la inclusión de la mujer en la educación o a cuántas mujeres trabajan hoy día en las universidades o cuántas de ellas hacen investigación? Preguntamos sin tapujos, ¿dónde quedan los trans, las lesbianas, los homosexuales, los no binarios? Quizá queden debajo de “lo”. Hacemos el llamado a cambiar de epistemologías y dejar de producir sujeto etnocarnologofonofalocéntricos, y es por ello precisamente que este trabajo resulta pertinente, porque ahora sabemos cómo funciona el discurso metafísico de la identidad.

Pensando a cada momento en el sujeto y la identidad llegamos a un debate por mucho, muy actual: El carnocentrismo. Damos cuenta de cómo el discurso de occidente desprecia el tema de la alimentación, pero ojo, siempre estuvo presente a manera de represión. Damos cuenta de cómo se ha consolidado un discurso de dominación de todo otro a la razón, al antropocentrismo, a la dominación de

especie, de cómo occidente ha creado una identidad de consumo-explotación del animal.

El carnocentrismo explica la explotación, la colonización, el sometimiento a la lógica logocéntrica y cómo ello atraviesa los discursos filosóficos construyendo una identidad de sujeto. El alimento, el otro, únicamente sirve, de acuerdo con ésta lógica, en la medida en que permiten resguardar una identidad soberana. Identidad que hacen del otro un manjar. Un yo que cree que el mundo es como lo piensa y como lo devora. Un yo neurótico. La producción de un sujeto por la muerte del otro, por la domesticación, que por cierto y cabe aclarar, para la lengua del Amo no es ni asesinato ni domesticación, sino necesidad y criterio ontológico.

Sirvan todas estas líneas, todos estos caminos hoy abiertos para dar cuenta de cómo los discursos son máquinas de producción de sujetos y subjetividades, de cómo existe una identidad carnologofonofalocéntrica, como la pedagogía ha suscrito a ella sin chistar y todo ello puede advertirse gracias a la gramatología.

Quisiéramos aclarar una sola cosa, quizá este trabajo sólo sea una pequeña nota al pie de eso que Derrida llamó *Las nuevas humanidades*.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ASENSI PÉREZ, Manuel, *Los años salvajes de la teoría. Phillipe Sollers, Tel Quel y la génesis del pensamiento post-estructural francés*. Valencia, Tirant Lo Blanch, 2006. 496 pp.
- CAMPOS SALVATERRA, Valeria, "Comer al otro: retóricas de la alimentación: una lectura del seminario inédito Manger l'autre de Jacques Derrida", en *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia* [en línea]. Brasil, Universidade Estadual Paulista, Departamento de filosofía, octubre-diciembre 2020, vol. 43, núm. 4, pp. 343-368. <
<https://www.scielo.br/j/trans/a/s9Lwb3pZN6DYytKpf8wQJns/?lang=es>>.
[Consulta: 5 de febrero, 2022.]
- COMENIO, Juan Amós, *Didáctica magna*. 20a. ed., Pról. de Gabriel de la Mora. Distrito Federal, Porrúa, 2013. XLII + 260 pp. Ils. de Rembrandt. (Sepan cuantos).
- CONSTANTE, Alberto, *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger* [en línea]. México, D.F., Ediciones Paraíso, 2014. <
<http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/5108>>. [Consulta: 5 de febrero, 2022.]
- CORTÁZAR, Julio, *Los reyes*. 5a. ed. Buenos Aires, Sudamericana, 1995. S/n pp.
- DE PERETTI, Cristina y Paco Vidarte, *Jacques Derrida (1930)*. España, Ediciones del Orto, 1998. 96 pp.
- DERRIDA, Jacques, *De la gramatología*. 11a. reimp. Trad. de Oscar del Barco y Conrado Cereti, Introd. de Philippe Sollers. Ciudad de México, Siglo XXI, 2017. XX + 404 pp.
- DERRIDA, Jacques, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Ediciones Manantial SRL, 1997. s/n pp.
- DERRIDA, Jacques, *Espolones. Los estilos de Nietzsche* [en línea]. Trad. de M. Arranz Lázaro. Valencia, Pre-Textos, 1981. <

<http://files.bereniceblanco1.webnode.es/200000069ae67baf620/derrid%C3%A113.pdf>>. [Consulta: 3 de diciembre, 2021.]

DERRIDA, Jacques, “Entrevista a Jacques Derrida ‘Estoy en guerra contra mí mismo’”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía* [en línea]. Trad. de Simón Royo. Enero, 2005. < <http://serbal.pntic.mec.es/cmuno11/entrevista37.pdf>>. [Consulta: 5 de febrero, 2022.]

DERRIDA, Jacques, *La diseminación*. 7a. ed., Trad. de José Martín Arancibia. Madrid, Fundamentos, 1997. s/n pp.

DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989. s/n pp.

DERRIDA, Jacques, *Márgenes de la filosofía*. 10a. ed., Trad. y pres. de Carmen González Marín. Madrid, Cátedra, 2018. 376 pp.

DERRIDA, Jacques, *Posiciones*. 2a. ed. correg y rev. Trad., pról de Manuel Arranz. Valencia, Pre-textos, 2014. 160 pp.

DERRIDA, Jacques y Élisabeth Roudinesco, *Y mañana, qué...* [en línea], 2a. ed., Trad. de Víctor Goldstein, pról. de É. R. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009. < <https://es.scribd.com/document/159244517/Jacques-Derrida-Elisabeth-Roudinesco-Y-manana-que>>. [Consulta: 04 de diciembre, 2021.]

DOS SANTOS, Magda Guadalupe, “Deconstrucción e identidad: abordajes feministas de la posmodernidad”, en *Avatares filosóficos* [en línea]. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 2016, núm. 3, pp. 155-170. < <http://www.diariofemenino.com.ar/documentos/1192-1637-1-SM.pdf>>. [Consultado: 5 de febrero, 2022.]

FERRARIS, Maurizio, *Introducción a Derrida*. Trad. de Luciano Padilla López. Buenos Aires, Amorrortu, 2006. 192 pp.

- FREUD, Sigmund, *Tótem y tabu*. 4a. ed., 5a. reimp., Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid, Alianza, 2019. 224 pp.
- GARCÍA MASIP, Fernando, *Comunicación y deconstrucción. El concepto de comunicación a partir de la obra de Jacques Derrida*. México, Universidad Iberoamericana, 2008. 336 pp.
- GONZÁLEZ, Anahí Gabriela, “Lo animal como lugar de resistencia ante la trama sacrificial de la filosofía”, en *Agora –Papeles de filosofía-* [en línea]. España, Universidad de Santiago de Compostela, 2019, vol. 38, núm. 1, pp. 101-121. <<https://revistas.usc.gal/index.php/agora/article/view/4563>>. [Consulta: 5 de febrero, 2022.]
- HADOT, Pierre, *Elogio de Sócrates* [en línea]. Trad. y pról. de Raúl Falcó. Distrito Federal, Me cayó el veinte, 2006. <<https://josefranciscoescribanomaenza.files.wordpress.com/2018/03/aquc3ad6.pdf>>. [Consulta: 4 de diciembre, 2021.]
- HUSSERL, Edmund, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. 1a. reimp., Trad., n. y pres. de Antonio Zirión Quijano. Distrito Federal, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas: Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, 2009. 94 pp. (Colección Cuadernos/ Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas, 48).
- KIRK, G. S., J. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Trad. de Jesús García Fernández. Madrid, Gredos, 2014. 640 pp.
- LAERCIO, Diógenes, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. 2a. ed., 3a. reimp. Trad., n. e introd. de Carlos García Gual. Madrid, Alianza, 2019. 664 pp.
- LARROSA, Jorge, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. 2a. reimp. Lim. de Daniel Goldin. México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2013. 680 pp. (Espacios para la lectura).

MACBA [Canal de Youtube], *Lacan per a multituds/Seminari PEI Obert/MACBA (1/4)* [en línea]. 2014. <
<https://www.youtube.com/watch?v=4i2vQEHnpEs&list=PLm9DwC60pyZ6BmMO2KVIJdHPOLHR76LOk>>. [Consulta:5 de febrero, 2022.].

MASSÓ CASTILLA, Jordi, *Derrida. La diferencia como motor de una nueva forma de pensamiento*. España, RBA, 2015. 162 pp. (Aprender a pensar).

MILLER, J. Hillis, "El crítico como huésped", en Harold Blomm, *et. al., Deconstrucción y crítica*. 1a. reimp., Trad. de Harold Bloom: *La desintegración de la forma*, Paul de Man: *Shelley desfigurado*, Jacques Derrida: *Sobrevivir: Líneas al borde* por Mariano Sánchez Ventura, Trad. de Geoffrey Hartman: *Palabras, deseos y valía: Wordsworth*, J. Hilles Miller: *El crítico como huésped* por Susana Guardado y del Castro, Pref. de Geoffrey Hartman. Distrito Federal, Siglo XXI, 2014. 211-246 pp.

NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*. Trad. y n. de *El nacimiento de la tragedia* y *La ciencia jovial* por Germán Cano, Trad. y n. de *El caminante y su sombra* por Alfredo Brotons, Pról. por Germán Cano. Madrid, Gredos, 2010. CVI + 614 pp. (Grandes Pensadores).

ONFRAY, Michel, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Trad. de Luz Freire. Barcelona, Anagrama, 2008. 232 pp.

ONFRAY, Michel, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Anagrama, 2007. 331 pp.

PEREIRE, Armando, *Deseo y escritura. La narrativa de Julio Cortázar*. 2a. ed. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Guadalajara, Cátedra Julio Cortázar, 2005. 260 pp.

PLATÓN., *Diálogos. Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras, Gorgias, Menexéno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. y n. de la *Apología...*, *Critón*, *Eutifrón*, *Hippias Menor*, *Hippias Mayor* y *Gorgias* por Julio

- Calonge Ruiz, Trad. y n. de *Lisis, Cármides y Fedro* por Emilio Lledó Íñigo, Trad. y n. de *Laques, Protágoras y Fedón* por Carlos García Gual, Trad. y n. de *Menexéno* por Emilio Acosta Méndez, Trad. y n. de *Eutidemo y Menon* por Francisco José Olivieri, Trad. y n. de *Crátilo* por José Luis Calvo, Trad. y n. de *Banquete* por Marcos Martínez Hernández, Pról. de Carlos García Gual, Est. Introd., de Antonio Alegre Gorri. España, Gredos, 2010. CXXXIV + 848 pp. (Grandes Pensadores).
- POTESTÀ, Andrea, *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile, Metales Pesados, 2013. S/N pp.
- POWELL, Jason, *Jacques Derrida. Una biografía*. Trad. de M. Josep Cuenca. España, Universidad de Valencia, 2008. 310 pp.
- PRECIADO, Paul B., *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona, Anagrama, 2020. 114 pp. (Nuevos Cuadernos Anagrama, 29).
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*. Trad., pról. y n. de Amado Alonso. Buenos Aires, Alianza, 1989. XXI + 296 pp.
- STEINER, George, *Lecciones de los maestros*. 3a. reimp., Trad. de María Condor. México, Fondo de Cultura Económica, Ediciones Siruela, 2014. 192 pp.
- STRATHERN, Paul, *Derrida en 90 minutos*. Trad. de José A. Padilla Villate. México, 2008, Siglo XXI. 120 pp.
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Derrida: Deconstrucción, 'différance', y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* [en línea]. Roma, Euro-Mediterranean University Institute, 2016, vol. 48, núm. 2, pp. < <https://www.redalyc.org/pdf/181/18153281014.pdf>>. [Consulta: 5 de febrero, 2022.]

VICENTINI DE SAMPAIO, Shaula Maíra, “Sobre identidad, escritura e investigación”, en Carlos Skliar y Graciela Frigerio, comps., *Huella de Derrida. Escritos pedagógicos no solicitados*. 1a. reimp., Pról. de Gabriela Diker y Graciela Frigerio. Buenos Aires, Del Estante, 2006. 91-104 pp.

XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*. 13a. ed., 19a. reimp. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2014. 5776 pp.

YÉNEBES, Zenia, *Breve introducción al pensamiento de Derrida*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2008. 176 pp.