FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Cantan las piedras. El devenir-inmotivado como devenir-literario del sentido en la escritura de Jacques Derrida.

Autor:
Sorin, Ana
Tutor:
Cragnolini, Mónica B.

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA

Cantan las piedras. El devenir-inmotivado como devenir-literario del sentido en la escritura de Jacques Derrida

Tesista: Ana Sorin

Directora: Mónica B. Cragnolini

2021

Tesis para optar por el título de Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS…….7

ABREVIATURAS……..8

PRESENTACIÓN…….11

PRIMERA PARTE | EXERGO |…….…….22

CAPÍTULO I | GÉNESIS SALVAJES |……..23

A. Derrida *déjà derrière*……..23

B. 1954: Al paso (*pas*) de la dialéctica……27

C. La bastardía hyle-noemática……...37

D. *Il faut bien nommer*…….43

CAPÍTULO II | TELURIA |…….47

A. La "Introduction": verdad, objeto y escamoteo de la escritura…….53

Sentido, historia y lenguaje: el Hegel de Jean Hyppolite…….60

Las riquezas nocturnas de "Introduction *L'origine de la Géométrie* de Husserl"……78

1. Metáfora …….80

2. Historia……...82

3. Muerte……86

Blanchot el oscuro……...88

La "Introduction": ¿cuándo una inscripción se vuelve literaria?.....101

B. "Force et signification": la tierra crepuscular de la poesía……...109

La simultaneidad de estructuralismo y fenomenología……111

El volumen de la letra: inspiración y fuerza…….114

Escritura en ausencia de Libro, descenso al sentido de la tierra……...122

La escritura derridiana entre 1962 y 1963. La gravedad de la tierra……127

Deconstrucción y solicitación……...131

C. La tierra, la noche: el camino a 1967 preñado de fuerzas extrañas……..136

SEGUNDA PARTE | DE LA LÓGICA A LA GRÁFICA |……142

CAPÍTULO I | EL OLEAJE DEL SIGNO |…….143

A. Acontecimiento estructuralista, estructuralismo y acontecimiento……145

Estructura, lenguaje y diferencia……...153

B. 1967, "*¡Eureka!*". Un conjunto sin otra novedad que un espaciamiento de lectura…161

La lógica del signo, la inmaculada concepción del sentido……168

C. Semiología, lingüística y gramatología…….173

Pensar es lo que sabemos que todavía no comenzamos a hacer…….184

CAPÍTULO II | "OÍRSE-HABLAR" DE HUSSERL A HEGEL: DOS IDEALISMOS COLOSALES |……..192

A. ¿En qué se reconoce a Husserl? En que no se reconoce en un espejo……..195

Percepción, instante y parpadeo……199

B. Lenguaje pro-visional y escritura testamentaria…….204

Signo, idealidad y buen y mal infinito: *La voix* entre Husserl y Hegel……...211

C. La encarnación del signo como alquimia especulativa…….....217

La pirámide, esa tumba aérea en la que oír(se) ……...……...……217

Idealismo contra idealismo: la penetración del aire y la captación de la luz……...225

CAPÍTULO III | LO HABREMOS APRENDIDO DE ÉL. ¿ÉL? ¿QUIÉN? ¿PERSÉFONE? |……...……...……...……...…….236

A. Hegel (auto)inmune……...……...……...…….....236

Si estos signos funcionan solos: la *Aufhebung*, ¿qué quiere decir?.....240

B. El revoloteo de la *différance*: infinitamente finito, finitamente infinito…….244

Contra las finitudes finitas, la infinita finitud…….245

Contra la infinitud infinita (triángulo-circular), las infinitudes finitas……...247

C. De la arbitrariedad al "devenir-inmotivado": *plus d'une trace*……..251

D. Hgl sobre la ribera del Nilo……257

El libro vuelto textos: restancia……..261

E. Partituras inauditas en la caracola de Perséfone…….265

TERCERA PARTE | MARGINALIA |…….271

CAPÍTULO I | NAUFRAGIO |……...……272

A. Retorna Blanchot……...…….....275

Hablar sin presente, escribir como cangrejo…….....275

Morir de una muerte cualquiera: *il-la mer*…….....282

El desastre del concepto……...…….....289

B. Canto de piedra: escritura litoral……...……295

La fermentación inorgánica del *subjectil*……...……...299

Otras tópicas del desvío……...…….....303

1. Lo que yerra entre Derrida y Blanchot…….....303
2. Un infinito incesantemente no humano (Lévinas) ……..308
3. Otra piedra: de las arenas del Sahara (Jabès)……...315

CAPÍTULO II | MÍMESIS |…….321

PLIEGUE I: Materia, ritmo sin substancia……...327

Llueve sobre el océano……..327

El *clinamen* mineral de un materialismo bastardo…….330

PLIEGUE II: El antro de Mallarmé……..336

Del sol a la araña……337

A golpe de fusta entre Saussure y Mallarmé. Lo que resta de la lengua……..346

PLIEGUE III: Hay las aguas y las imágenes, un remitirse infinito de unas a otras pero ninguna fuente: *pas*…….……..…….356

Exilio simbólico, naturaleza sin Idea…….359

Iteración mimética: laberinto escritural…….362

Post scriptum…….374

DESENLACE | DECIR EL LÍMITE, CANTAR LA FRONTERA |……382

EPÍLOGO | ENTONCES, ¿"NO HAY NADA FUERA DEL TEXTO"? |……...401

Pero el texto está hecho de agujeros……...406

No la hiperbolización del lenguaje sino su ruina……411

Sin instrucciones para acabar con lo parasitario……415

Para lo que comienza –*saber algo que no es nada*…….....420

BIBLIOGRAFÍA……424

Textos de Derrida……..424

Textos de autoría compartida…….429

Bibliografía general citada……429

Agradecimientos

Agradezco a la educación pública, laica y gratuita, donde cursé cada uno de mis niveles de estudio y que inscribió para mí el horizonte desde donde levantar cualquier palabra.

Al CONICET, que financió esta investigación.

A Mónica B. Cragnolini, por su atenta lectura. Por dar lugar y dejar venir, que en definitiva es lo que todo el tiempo nos preguntamos cómo hacer.

A mis viejxs, por el amor. A Andrea Martinetti, por el amasijo y la nervadura, por eso nuestro tan ajeno. A Daniel Sorín, porque haya enseñado, sin buscarlo y sin verdaderamente proponérselo pero con la serenidad y la firmeza de lo obvio como innegociable, que no es un pueblo elegido sino un pueblo excluido. Uno entre otros, uno con otros (y que allí comienza la verdadera dicha).

A German E. Di Iorio, por lo inefable, por todo lo que no puedo amar sin amarlo a él también. A Carla Lucía Francolini, sin cuyo amor y amistad ya no imagino una vida elegible. Por lo enormemente cierto que nos anuda.

A Santiago Franco, porque juntxs aprendimos mucho de crepúsculos y sobrevida. A Alan Dorfman, por su tan valiosa escucha y sus formas tan francas de preguntar. A Tomás Stöck, por la paciencia y el aliento, por la camaradería. German y Tomás han sido estos últimos años angulares para todo cuanto se me pasa por la cabeza en términos filosóficos en general y derridianos en particular. Sin el agite del entusiasmo compartido, sin nuestra amorosa manija ante lo por leer e incluso ante lo ilegible, y sin todo lo que se fragua a través de la osadía de nuestras complicidades (actuales y efectivas no menos que virtuales), esta tesis habría sido muy distinta.

A Sofía Laborde, amiga de las letras, de las piedras y para mi fortuna también mía. A Facundo Ruggieri, traído como de otro mundo a mantener la palabra.

A Jorge y a Mati, a Sebastián, a Barbi y a Laura. A Stella.

A lila, mi lene contacto con la realeza. Y al poeta, que un muy buen día decidió quedarse.

Abreviaturas

A los fines de aligerar el citado, las referencias a los textos de Derrida se harán mediante la abreviatura correspondiente seguida del número de página (primero la edición original y luego traducción al castellano, en caso de haberla). Véase la Bibliografía adosada al final para consultar los datos completos de las ediciones utilizadas.

A: *Apories*

AlM: *Artaud le Moma. Interjections d'appel*

AN: *L'animal que donc je suis*

AoL: *Acts of Literature*

C: "Circonfession"

CFUFM: *Chaque fois unique la fin du monde*

CNH: *Cómo no hablar. Y otros textos*

D: *La dissémination*

Dem: *Demeure*

DG: *De la grammatologie*

DM: *Donner la mort*

dQD: *De quoi demain…*

DN: *Deconstruction in a nutshell*

DP: *Du droit à la philosophie*

E: *Éperons. Les styles de Nietzsche*

ED: *L'écriture et la différence*

ET: *Échographies de la télévision*

FC: *Feu la cendre*

FS: *Forcener le subjectile*

G: *Glas*

GS: *Il gusto del segreto*

IOG: "Introduction à *L'origine de la Géométrie* de Husserl"

L: *Limited Inc*

LT: *Le toucher*

M: *Marges – de la philosophie*

MA: *Monolinguisme de l'autre*

Mar: *Moscou aller-retour. Suivi d'un entretien avec Natalia Avtonomova*

MPM: *Mémoires pour Paul de Man*

NESLA: *No escribo sin luz artificial*

O: *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom prope*

OA: *L'oreille de l'autre*

P: *Parages*

PA: *Passions*

PCM: "La phénoménologie et la clôture de la métaphysique"

PGH: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*

PM: *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*

PO: *Positions*

PS: *Points de suspensión*

Psy: *Psyché. Inventions de l'autre*

SBS1: *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*

SM: *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*

SP: *Sur parole: instantanés philosophiques*

SPM1: *Séminaire la peine de mort. Volume I (1999-2000)*

SPM2: *Séminaire la peine de mort II. Volume II (2000-2001)*

TT: *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*

UG: *Ulysses gramophone. Deux mots pour Joyce*

USC: *Université sans condition*

VeP: *La vérité en peinture*

VP: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*

VM: *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*

Aclaraciones sobre el citado en general

Si bien se trabaja con el original, se ha decidido que todas las citas en el cuerpo del texto figuren en castellano. Este panorama implica que se consulte la edición castellana siempre que exista, cotejándola e introduciendo modificaciones en caso de juzgarse oportuno. En el caso de algunos textos o pasajes de traducción especialmente compleja, se ofrecerá el fragmento en cuestión en idioma original en una nota al pie. En el caso de la literatura secundaria en lengua extranjera y sin versión castellana, la traducción será siempre propia.

Presentación

> Yo creo que un texto no vuelve. Ya he insistido mucho en este tema, y lo hago una vez más: intento escribir textos que no vuelven, y por lo tanto que no se dejan retraducir (OA, 177).

La siguiente investigación se orienta a explorar la noción derridiana de escritura.

En principio y en términos muy generales, la cuestión de la escritura fue lo primero que le valió alguna atención a Derrida, así como lo que en 1967 consagró su popularidad y selló el estilo que rápidamente se leyó como idiosincrático suyo. En el primer caso nos referimos a "Introduction à *L'origine de la Géométrie* de Husserl", reconocido con el premio Jean Cavaillès de Epistemología Moderna, y en el segundo a la publicación casi conjunta de *La voix et le phénomène*, *De la grammatologie* y *L'écriture et la différence*. Aunque conforme pasaron las décadas sus elaboraciones conocieron nuevos paisajes, no cabe verdaderamente apuntar de modo concluyente alguna clase de quiebre en el pensamiento derridiano. Algunxs críticxs aventuran la existencia de un giro ético alrededor de los 80, pero incluso allende lo problemáticos que resultan los presupuestos subyacentes a esa hipótesis, lo cierto es que Derrida nunca se desdijo, que no se corrigió ni marcó desavenencia alguna entre sus producciones, y que hasta en sus últimos textos es posible rastrear la pertinencia filosófica y la andadura material –una especie de custodia espectral, quizás– de aquel acervo de nociones tramadas en aquellos años.

Todo esto pareciera hablar de la aptitud y hondura de la cuestión de la escritura, de su carácter "nuclear" incluso, pero es más bien por todo ello que resulta difícil recortar su especificidad e identificar el provecho de su indagación. Visto que después de todo el *quid* más elemental suyo parece estar de algún modo "incluido" en sus trabajos posteriores, no queda claro para qué estudiarla de modo puntual. No ayuda para nada el hecho que parezca tener por contexto de eclosión los debates de Francia de los 60, cuyo semblante y particular abstracción hoy nos resultan casi expulsivos. Este panorama crea algo de desconcierto, y es lo que hace que a menudo las primeras décadas de producción derridiana devengan poco menos que un recorrido propedéutico; una especie de antesala de la que es menester extraer los principales corolarios antes de que embargue todo el horizonte. El golpe de gracia parece haberlo dado Catherine Malabou, quien fuera

discípula de Derrida, que hace unos años comenzó a preguntar qué pasaría si la escritura fuera cosa del pasado,[1] para terminar proponiendo finalmente su relevo.[2]

¿Por qué molestarse en estudiar la noción de escritura en particular, entonces?

Por un lado, es cierto que Derrida escribe al fragor de los estudios antropológicos en torno a la escritura, la explosión de la cibernética, el descubrimiento del código genético, y en el medio de circunstancias bien situadas como el profuso impacto que tuvo la aplicación de los baluartes estructuralistas en las ciencias humanas. No es factible, so pretexto de intentar argumentar alguna excepcionalidad, exonerar al "objeto" de estudio de sus condiciones materiales e históricas de emergencia. Esa estrategia es inverosímil hace rato –tal vez lo haya sido siempre–, y por lo demás es evidente que no estamos en los 60 (y para el caso, quien escribe se ubica muy al sur de París). Sin embargo, haríamos mal en cerrar la cuestión ahí. Hay motivos filosóficos por los que Derrida siempre desconfió de las periodizaciones que buscasen inscribir quiebres claros y decesos concluyentes, y en cambio prefirió atender a lo que yerra deshilachado y amenaza con empantanar el horizonte. Y ellos no son en absoluto indiferentes a sus desarrollos filosóficos.

De hecho, hay una respuesta muy sencilla a la pregunta por la caducidad de la cuestión de la escritura: la escritura (se) sobrevive. Esto puede parecer algo vago porque toda filosofía, todo concepto, toda proposición y todo cuanto goza de raigambre histórica nace abierto a su reedición no controlada, pero resulta particularmente atinado para la noción derridiana de escritura. Los motivos son bastante más específicos, y tienen que ver, paradójicamente, con la más grave e irrebasable dificultad que encuentra plantear una tesis sobre ella, y es que no es un concepto. Eso es algo sobre lo que Derrida insiste seguido desde muy temprano, pero ante lo que no podemos sino empeñarnos en hacer oídos sordos. O bien pasa por una mera forma de decir (como si en verdad sólo significase que no es un concepto tradicional), o bien se oye risible y deshonesto como loas encubiertas. Con todo, conforme unx insiste y se enreda con la glosa derridiana, algo comienza a vislumbrar. No distingue aun de modo nítido los motivos de semejante aserción, pero aquí y allá comienza a tantear su prominencia. Algo se atisba. Tal vez no

[1] Malabou, Catherine, *Changer de différence*, Paris, Galilée, 2009, pp. 69-70.

[2] Expresión no menor, teniendo en cuenta su formación hegeliana. Al principio el tono es matizado y hace hincapié sobre la melancolía inasimilable de la herencia, pero sobre el término del estudio la hipótesis del relevo –de la escritura en la plasticidad– se lee con mucha más firmeza y asertividad. *Cf*. Malabou, Catherine, *La plasticité au soir de l'écriture*, Paris, Léo Schéer, 2005, pp. 37 y 114.

sea un delirio inconducente, quizá no sea otra autoatribución de genialidad que quisiera venir a marcar un corte radical con la tradición precedente. Algo hay, algo raro sucede; no se sabe todavía bien qué.

Esta investigación parte de prestar crédito a esas afirmaciones de apariencia poco menos que inentendibles, y de conceder que no prima en ellas el mero envite lúdico de un subjetivismo antojadizo. En particular, su apuesta transita por intentar rastrear lo más agudamente posible la fisonomía y el contoneo de la huella (*trace*), de cara a explicar por qué la *différance* horada la conceptualidad *qua* operación. Como veremos, eso no tiene que ver con que sea insignificante o voluble, ni siquiera polisémica, sino con el modo en que enlaza finito e infinito (de ahí su malograda operatividad, así como el desbarajuste en el que sume todo cuanto roza). Creemos que hacer énfasis ahí permite especificar los modos en que la escritura mancilla la que fuera la variante más sofisticada del idealismo, así como imaginar nuevos derroteros materialistas e incluso, en otro nivel, aproximarse al singular vínculo que Derrida tiene con la tradición (incluido su estilo de lectura, tan seguido visto "excéntrico").

Si bien nos centraremos fundamentalmente en las primeras décadas de trabajo de Derrida y eso puede parecer que acota el camino y circunscribe bastante los desarrollos –y en algún sentido lo hace–, nuestro propósito es tan mínimo como infinito. Porque se trata de aproximarse a lo que acaece en la extraña tópica de los márgenes a sabiendas que montar allí una tesis es por definición imposible, esta investigación procura obedecer dos exigencias contrapuestas (segura de ir a fallar). De modo más amplio, sin embargo, puede decirse que se embarca sobre el interrogante de qué pasaría si hubiera en la tan clásica cuestión derridiana de la escritura todavía algo por indagar e incluso por recibir.

*****

"No hay afuera del texto" esgrime Derrida (DG, 233/207-208), con la misma facilidad con la que luego confiesa: "hay para mí un afuera del lenguaje y todo comienza allí" (Mar, 110). No son afirmaciones excepcionales, ambas se repiten y reversionan en muchas ocasiones, pero parecen contradecirse. ¿Cómo conciliarlas? En principio, lo que habría que empezar a sospechar es que el texto o la escritura no son intercambiables por "lenguaje". Y sin embargo, tal fue la comprensión que primó las últimas décadas.

El principal motivo de esto último probablemente se haya debido a la rejilla de inteligibilidad más habitual para aproximarse al sesentismo francés, a saber, el

enfrentamiento entre fenomenología y estructuralismo, entendido a su vez como la lucha entre la defensa de los estratos silenciosos de la subjetividad trascendental y la explosión de la problemática del signo y el consecuente descentramiento del sujeto (en adelante, reducido a una función estructural). A partir de ahí es que sería aprehensible, por ejemplo, que Derrida haya iniciado su itinerario filosófico dentro del horizonte husserliano y haya virado en dirección a la escritura justamente durante los años en que el estructuralismo halló mayor pregnancia en las ciencias humanas. Es verdad que cierto *timing* parece alentar esa lectura, y sin embargo allí mismo, en el 63, leemos a Derrida decir que aquél sólo pudo proliferar bajo la tutela de la fenomenología (*cf*. ED, 45-46/43), y en el 67 *De la grammatologie* abre su primer capítulo diciendo que el vocablo "lenguaje" ha sufrido los últimos años una inflación tal que su sentido se ha devaluado por completo, y propone en cambio el estudio de la escritura (*cf*. DG, 15/11). Un pronunciamiento algo estrafalario, no sólo en términos del sentido común, sino justamente del mapeo intelectual más corriente. ¿Qué iba a ser la escritura sino una variación de la problematización del lenguaje a la luz del signo de Saussure, quien a su vez habría introducido la noción de diferencia en el campo de las disciplinas humanas? Hay coincidencias, hay el tan oportuno *timing* –decíamos recién en conveniente inglés–, pero algo resta disonante cuando de vérselas con los textos se trata.

Sin ensayar un abordaje estrictamente histórico, el punto de partida de esta investigación desplaza las coordenadas más habituales para abordar los primeros pasos de Derrida. Según sugerimos, en términos generales esto implica que no se secunde la existencia de un primer período de formación escolar netamente fenomenológico ni se conceda que la problematización del lenguaje haya advenido a Derrida de modo privativo vía el estructuralismo (cuyo arquetipo epistemológico fue la lingüística). Ello no equivale a borrar aquellas líneas del horizonte, sino tan sólo a matizar su absolutez de cara a rescatar otras afinidades que arrimen un panorama más nutrido y más complejo –e incluso más verosímil, de forma tal que algunas sentencias en principio algo extravagantes resulten asequibles (o que en todo caso, si todavía alojan intriga, cuanto menos ésta sea filosófica).

Este enfoque supone leer 1967, el supuesto punto de "eclosión" de los estudios derridianos en torno a la escritura, de un modo "estriado"; "historizar" aquel año y desarticular lo que parece una tríada magnífica y "redonda" (recordando, por ejemplo, que casi todo allí había sido editado previamente), pero también indagar cómo se labra su

primer interés por la escritura en la "Introduction", e incluso apuntar de qué manera desde su tesina de 1954 se advierten ciertas insistencias que llaman al suplemento.

El propósito de esta revisión no consiste en recabar la mayor de las exhaustividades (vara demasiado alta y, a la vez, demasiado baja), sino en ponderar la modalización de los problemas en juego. Sucede algo que puede sonar hilarante o irrisorio a oídos desprevenidos, y es que en la medida en que las nociones "escriturales" no son conceptos, están en cierta guerra con la regionalidad y no tienen un sitio fijo de acción o aplicación. No es difícil apuntar sitios donde hallan "mordiente", pero no queda claro dónde terminan. Y es que, en rigor, *no terminan*. Antes de adentrarnos por esa vía de cuestiones, quisiéramos marcar que es precisamente por esa peculiaridad que resultará tan importante rastrear cómo se vertebran los problemas clave en cada momento del análisis. Por ejemplo, cómo se modaliza el paso de la cuestión de la génesis a la del signo –ahí donde, para el caso, cobrará particular relevancia ponderar qué significa "signo" (que, como ya es previsible, no será equivalente a signo lingüístico).

Si hubiera que resumir esas otras "afinidades" que se pondrán de relieve, diríamos que éstas transitan fundamentalmente por la vía de cierta problematización literaria –en particular desde Blanchot y Mallarmé–, y de cierto debate con Hegel. Aunque no son referencias en absoluto inusuales ante las que ofrecer vinculaciones con Derrida, se identificará su influjo mucho antes que lo habitual, e incluso podríamos decir que se leerá la problemática de la escritura a través suyo. Ésta tendrá que ver, sintéticamente, con interrogar si verdaderamente la materialidad es el mero reverso de la idealidad y si la ausencia es nada más que un momento parcial de la presencia. Ahí se juega no sólo el sentido del mundo, sino lo que "mundo" e incluso lo que "sentido" significan. La solvencia de la Idea, la eficacia del concepto –en sentido amplio y estrecho.

De hecho, *pausa*. ¿No podría pensarse que la escritura en sentido corriente se distingue de la oralidad principalmente por dos notas, a saber, el grosor de su trazado y la capacidad de funcionar en ausencia de su supuesta fuente? Dureza (*dureté*) y duración (*durée*), dice Derrida (*cf. Ibid.*, 60/54). Y a partir de ahí, ¿no podría sugerirse que en la *archiécriture* las dimensiones de esa materialidad (relativa a la dureza) y esa ausencia (en juego en la durabilidad) se hiperbolizan de modo tal que son sacadas de sus goznes? Esta dislocación tiene que tomarse en sentido fuerte, porque concederle a la susodicha materia autonomía la reinsertaría en las coordenadas substancialistas del circuito dialéctico, y en ese caso no habríamos hecho más que reconfirmarlo.

Hete aquí la cuestión que de aquí en adelante no cesará de dársenos a leer de modos poco menos que inauditos: la escritura signa el carácter suplementario, la falta "originaria" que horada todo lo que hay, coarta todo proceso de espiritualización, pero desde ninguna regionalidad concreta y fundamentalmente sin propiedad ni autoidentidad. Si la escritura repele la alquimia de la resurrección, no es jamás por salir en defensa de un "acá" pletórico. Más que un estado, nombra una operación que rarifica todo a su paso. Por eso aquella dislocación no puede mentar la vuelta a un inmediatismo abstracto sino, antes bien, la inscripción del laberinto donde el señalamiento de toda deixis deviene un problema. Lo cual no quiere decir que ésta sea relativa o sencillamente inaccesible, sino en todo caso transida por la heteroafección insoslayable que imprime la finitud.

Como veremos, quizá la escritura derridiana no nos hable, al fin y al cabo, sino de los colosos de Memnón, esas enormes estatuas ubicadas sobre la ribera del Nilo que daban entrada al templo de Amenhotep y que, relatan los viajeros, "cantaban" al amanecer por gracia del concurso de circunstancias tan extraordinariamente mundanas como son el frío, el rocío y la luz filtrándose en sus grietas. Porque los colosos muestran que no hay verdaderamente ascenso etéreo ni interioridad envolvente y que la voz, si la hay, *viene siempre de otra parte*. Arrojan el sentido *afuera*, a la afectación de la intemperie.

*

La recuperación que sugerimos en torno a Blanchot y Hegel nos parece atenta y precisa, e iremos desglosando oportunamente su apoyo textual, pero debemos confesar la exactitud histórica no es lo que concentra para nosotrxs prioridad. Porque, como sugerimos, no pretendemos saturar el espacio de inteligibilidad del pensamiento derridiano, pero también por otros motivos. Cuando hablamos de algo "por recibir" de la escritura, eso implica sin duda cierta revisión al nivel de los horizontes de lectura y de las filiaciones puestas en juego, pero nos interesa fundamentalmente lo que sucede en lo tocante a su fecundidad filosófica. No decimos exactamente su "actualidad" o "presente" (desde una perspectiva derridiana esos títulos resuenan más como un ademán ansioso que como un diagnóstico o una declaración convencida), pero sí nos aventuramos a hablar de cierto poder de conmoción.

Lo que nos convoca no es tanto defender la herencia blanchotiana, o mallarmeana o hegeliana de Derrida, ni siquiera la preeminencia de la hebra literaria por sobre otras. Planteados con esa rotundidad, esos abordajes de hecho nos interesan poco. Eso no quiere

decir que desmerezcamos esos nombres; son aliados inestimables a la hora de vérnoslas en esta terrible tarea de intentar arrimarse a la operación desfondada de la escritura y nos ayudan a sostener la palabra al borde del desastre. Sus referencias nos permiten alumbrar aspectos que, especialmente en algunos panoramas transidos por ciertos debates, juzgamos valiosos y atinados a la hora de aproximarnos a la sinuosidad de la *différance*. Pero esta holgura de la que nos proveen no se traduce en fijeza ni culminación o saturación (por ejemplo, de las herencias en juego). Así las cosas, el siguiente estudio tiene cohesión –su tejido a menudo es demasiado apretado, incluso– pero no es cerrado. Suma esfuerzos con otras investigaciones, y no habría obstáculo alguno con que le creciesen vástagos como cuernos aquí y allá (lo cual, como es comprensible, tampoco quiere decir que esté abierto a *cualquier* contribución).

Si hablamos, entonces, de aquel "poder de conmoción" es porque desviarnos de la díada de fenomenología y estructuralismo nos permite sortear la comprensión de la escritura en términos de una dimensión trascendental o de un metalenguaje –abordajes que, creemos, resuelven demasiado rápido la tensión que hace a la contaminación. Por ejemplo, sin duda ésta se molestará en mostrar que el lenguaje no es una mera herramienta de comunicación y se preocupará por señalar que trabaja a espaldas nuestras tramando toda historicidad y permeando nuestra comprensión. Eso tiene su legítimo sentido económico, pero el quehacer de la deconstrucción no termina ahí, no podría. No hay experiencia prelingüística, pero eso es todo lo contrario al triunfo del lenguaje (cuyos baluartes, nos enseña, no difieren en el fondo de los de aquélla). A lo que hay que procurar seguirle el rastro es a ese extraño contoneo que hace que la escritura sea tan parasitante como parasitaria.

Podría decirse que, trabajando el concepto de límite (develándolo frontera), la escritura trabaja al límite del concepto (*cf.* M, IX/23). Y por pretencioso que eso pueda sonar, no es algo del orden del libre arbitrio. No es una hazaña heroica, sino una operación *activa pasiva* e impersonal que, como tal, aguijonea todo resguardo trascendental. Y es eso mismo lo que hace que la escritura sepa –"sin saber", si acaso no es demasiado temprano para apelar a ese tipo de sintagmas– de su propia mortalidad. Sin hacer de ella un propósito destinal, su muerte la tuvo en vilo. Contra la clásica autoatribución de excepcionalidad desde la que se presentan tantos pensamientos, ese carácter no conceptual de la escritura al que venimos remitiendo indica todo lo contrario a la robustez de un corte radical, porque lo que bajo su cristal deviene inverosímil es la sola posibilidad

de un comienzo absoluto. Pero antes que simplemente volverla presa de la historicidad precedente, esto la dota de una fuerza casi inaudita.

*

Habida cuenta este panorama, explicitamos de modo muy sumario y simplificado el que será nuestro recorrido.

La primera parte, titulada *Exergo*, se volcará sobre algunos textos que por distintos motivos pueden considerarse incluidos-excluidos de la *œuvre* derridiana, y atenderá al pedregoso camino que hubo de atravesar la rúbrica derridiana para hacerse oír. "Génesis salvajes" se apuntará a estudiar cómo en 1954 y 1959 ya se atisba el paso del suplemento, y "Teluria" se imbuirá de lleno en la primera aparición que hace la cuestión de la escritura. Probablemente la mayor de las "innovaciones" yazca allí, ya que se identificará una serie de referencias a Hegel, a Blanchot y a la cuestión literaria en general en el seno de la "Introduction à *L'origine de la Géométrie* de Husserl". Mediante la exploración bastante puntillosa de su envergadura filosófica y una puesta en diálogo con "Force et signification" –la publicación inmediatamente posterior a la "Introduction" –, ello nos permitirá problematizar cómo se gesta la cuestión escritura. La intención allí no es depreciar el cariz epistemológico ni el encuadre fenomenológico de la "Introduction", sino rever qué formas toman éstos para Derrida.

La segunda parte, "De la lógica a la gráfica", tendrá un abordaje primariamente problemático. Imbuida en Francia de los 60 y viéndoselas ya con el portentoso influjo que ejerció el estructuralismo, su principal cometido es meditar sobre qué significa "signo" para Derrida. Como se mostrará en "El oleaje del signo", éste habla tanto de Saussure como del logocentrismo en general (dentro del cual privilegiamos a Hegel). Teniendo en cuenta que el idealismo es una de las más fuertes variantes de aquél (*cf*. PO, 69-70/81), el segundo capítulo –"'Oírse-hablar' de Husserl a Hegel: dos idealismos colosales"– se embarcará en una exploración de la eficacia de los idealismos husserlianos y hegelianos. Como precisaremos, esa disensión es clave para *La voix et le phénomène*. El objetivo allí será indagar cómo se intersecan finito e infinito en la *différance*, así como comprender por qué dice Derrida que Hegel es el último filósofo del Libro y el primer pensador de la escritura (*cf*. DG, 41/35). Esta liminalidad será interrogada con mayor frontalidad en "Lo habremos aprendido de él. ¿Él? ¿Quién? ¿Perséfone?". En última instancia, puede decirse que esta parte intentará abordar el paso del lenguaje a la escritura (que identificamos al

principio de *De la grammatologie*) como el del signo a la huella, y del de la lógica a la gráfica. Estos perfiles no son más que sistematizaciones didácticas, pero sus contornos se encuentran fundamentados y su inclusión resulta lo suficientemente productiva.

En la tercera y última parte, *Marginalia*, "Naufragio" reverá las conclusiones del capítulo anterior pero bajo un cristal distinto, de la mano de Blanchot. Si allí resultaba que Hegel nos ayudaba a "salir" de la abstracción husserliana y observábamos a Derrida lejos *y* cerca de Hegel, aquí notaremos que el *pas* blanchotiano nos devela a la *Aufhebung* ya tomada por fuerzas impersonales que la sumen en el desastre. El segundo capítulo, "Mímesis", se valdrá de una estructura tripartita bastante diferente al resto de la tesis, y tendrá como principal propósito mostrar que la *archiécriture* mienta el anudamiento de materialidad e idealidad (como se desarrollará con detalle, ambos bastardos, no substanciales ni dialécticos). Si bien en *Marginalia* retomará algunos nombres nuevos –como Lévinas, Jabès y Althusser– las principales referencias serán aquellas de Blanchot y Mallarmé.

"Decir el límite, cantar la frontera" inscribirá el "desenlace" del recorrido, echando un vistazo atrás y vinculando sus distintas escenas, y problematizará la insistencia literaria que muy seguido resultó tan pregnante. Por último, el epílogo, "Entonces, ¿"No hay nada fuera del texto"?", volverá sobre aquella icónica sentencia y revisará su significación a la luz de nuestras exploraciones, de su recepción y de algunos debates contemporáneos.

Quisiéramos hacer una aclaración. Tal como la primera parte pone en valor algunas referencias que a menudo pasan de largo, y de modo semejante como la segunda ofrece ciertas "fórmulas" esquemáticas pero precisas para comprender los desplazamientos en juego en la cuestión de la escritura, la tercera tiene un estilo abiertamente interpretativo. Con esto nos referimos a que por más que todo en *Marginalia* esté fundamentado y apoyado en la letra derridiana –y que las partes anteriores tampoco sean meros "calcos"–, en algún momento es más o menos claro que ésta se abre y autonomiza. Creemos que las conclusiones a las que arriba son derridianas, no obstante mucho de ello no fue expresado *así* por Derrida. Sin que eso implique atribuirnos originalidad del heroísmo (en la que, por lo demás, no creemos), sencillamente se trata de confesar que mora allí un grueso hiato interpretativo.

En verdad no podría ser de otra manera, porque, ¿cómo repetir, cómo replicar sin agregar nada? Cuánto serviría y cuál sería el valor de ese proceder, pero además,

sencillamente *cómo*. Probablemente sólo hablaría acerca de una metafísica acrítica bajo la lectura. Al respecto, nos ha dicho Derrida:

> Si hay una unidad de la lectura y de la escritura, como fácilmente se piensa hoy en día, si la lectura *es* la escritura, esa unidad no designa ni la confusión indiferenciada ni la identidad de toda quietud; el "es" que acopla la lectura a la escritura debe descoserlas.
> 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. (D, 80/94)

Aquel desliz interpretativo es, entonces, insuprimible. Forzoso, incluso; acaso la única forma de heredar y leer de un modo respetuoso. Derrida –cuyos textos, decía, "no vuelven"– invita a aquella osadía. Tal vez pueda entenderse el matiz de esta aclaración a partir de la diferencia habida entre interpretar lo que Derrida quiso decir y pensar con él. En este punto quisiéramos hacer propias –si fuera posible– las siguientes palabras de Paco Vidarte:

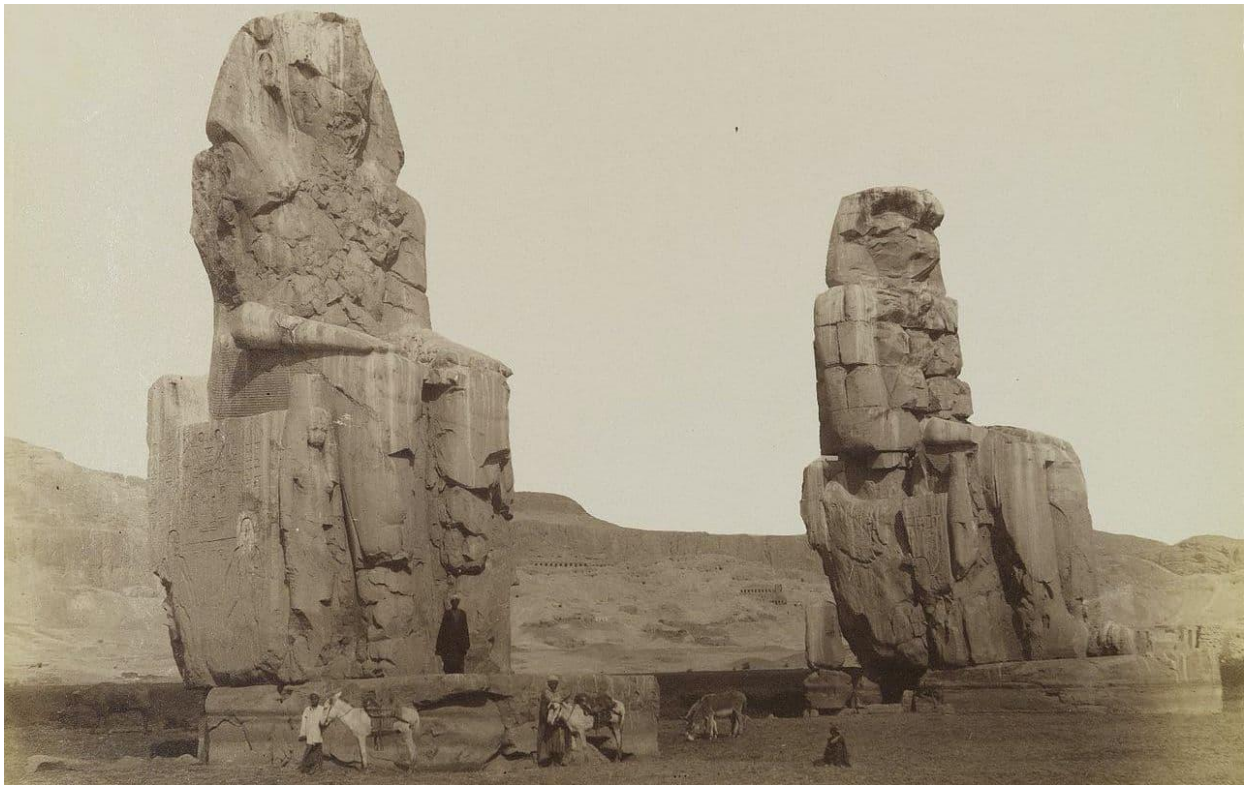
> Hay muchos Derridas, casi uno o varios en cada texto, con muchos estilos y que destinan al azar según el caso, caso por caso. Y sus lectores podemos permitimos incluso el lujo de elegir, elegir uno o unos cuantos. El único lujo que creo imposible para un lector es elegirlos todos, todos los Derrida no caben en un lector, sólo cabían en Derrida. Nadie, cuando lee, es capaz de elegir a todos los Derrida a la vez, aunque para sus adentros pueda creerse que lo hace como si eso supusiera la mayor fidelidad: y reconstituir espuriamente, casi metafísicamente, un solo Derrida, el que los engloba a todos, a todos sus escritos, a todos sus estilos […]. En nombre de Derrida. Aunque no (del) todo. No (del) todo Derrida. ¿Pero es que acaso hay otro, un Derrida (del) todo?[3]

Elegimos, entonces. Cómo (no) hacerlo. Ni todo Derrida, ni Derrida del todo. La exhaustividad es una cruzada perdida, pero rendir homenaje todavía es posible. Los homenajes no tienen por qué recubrir un resabio pasadista ni acarrear un regusto tradicionalista. Porque a fin de cuentas su éxito se dirime en la (in)fidelidad (la pregunta es, más bien, si ésta es *buena*, si resuena y si saca chispa, si descubre nuevas zonas erógenas de los textos, incluso más allá de lo que le autorx quiso o se oyó decir), y porque

[3] Vidarte, Francisco, "De una cierta cadencia en deconstrucción", en Cragnolini, Mónica B. (comp.), *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2008, p. 119.

aquel homenaje todavía puede estar motorizado por negarse a conceder que esté dicha la última palabra. En este caso se trataría de seguir, como indica Catherine Malabou, "a la vez el *espectro de su historia* y el bosquejo de algo, ahí, que aún *no ha nacido*; algo *innato*, literalmente. Una *infancia por venir* en el texto".[4]

Tal vez la lejanía a la Francia de los 60 sea algo muy distinto a un obstáculo fatal. Quizá incluso comencemos a tener distancia para poder leer.



Colosos de Mnemnón, por Antonio Beato

[4] Malabou, Catherine, *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*, ed. cit., p. 101. Ella no dice esto a propósito de Derrida sino del propio modo de lectura que dice fundar (referente a la plasticidad, el supuesto relevo de la escritura derridiana), pero nosotrxs guardamos reserva ante tal incisión. Algo diremos en el "Epílogo", pero un estudio más puntilloso sobre su postura deberá quedar para otra oportunidad. Para el caso, es desde Derrida que recuperamos sus palabras.

PRIMERA PARTE

| EXERGO |

Escucharse, ¿a alguien le puede gustar eso? ¿Y sin tener el regusto de un veneno o el sabor que precede a una enfermedad? (PGH V/13)

CAPÍTULO I
| GÉNESIS SALVAJES |

A. Derrida *déjà derrière*

Si quisiéramos desengranar la firma de Jacques Derrida y rastrear su singularidad, de inmediato nos veríamos envueltxs en una complicación. Tendríamos que advertir que la firma "Jacques Derrida" data de 1962, con la publicación de su "Introduction à *L'origine de la Géométrie* de Husserl", o a lo sumo de 1959, con la presentación "'Genèse et structure' et la phénoménologie" en el coloquio Cerisy-la-Salle. No es un modo de expresar que su "inteligencia filosófica" (Jacques Derrida, "el filósofo") encuentra allí su simiente, su magnífica inauguración intelectual, sino más bien el engorro en que termina sumido todo intento biográfico. Es que, en rigor, Jacques Derrida *no nació*: nació Jackie Derrida, en El Biar en 1930, en el seno de familia sefardí. Contra toda apariencia, este señalamiento no parte del deseo de descartar las máscaras, poner en su lugar al impostor y encauzar el orden idóneo de la arqueología, sino de aproximarnos sobre la que acaso fuera una de las insistencias más constantes del pensamiento derridiano, a saber, que la firma nunca es la expresión inmediata de una singularidad cuya vida antecede, de manera coherente y turgente; que es una marca reglada por una serie de pautas específicas y relativamente implícitas, que nombra tanto como inscribe la desaparición y, más aún, –y esto probablemente sea lo más difícil de aceptar– que unx nunca es completamente unx: que la autoafección es insoslayablemente *ya* una escena.

La firma es un posicionamiento, una autoproclamación de identidad que, tomada en serio, es (o debería ser, de acuerdo con los baluartes filosóficos que custodian nuestro sentido común) completamente redundante. Sin embargo, esta galantería no es simplemente tolerada sino requerida, y ello de manera repetida: una y otra vez a cada paso hay que firmar, y firmar es afirmar que se es quien se es y que se seguirá siéndolo y prestando asentimiento en el futuro a aquello que tiene ante sí, a lo que la firma sostiene desde el extremo inferior de la página. En este punto, volviendo sobre el caso que nos ocupa, no haríamos mal en preguntar cuánto puede sostener la firma de un *pieds-noirs*. Por tener los pies terrosos y embarrados, dicho burlonamente, pero justamente porque –

en la línea de las reflexiones spivakianas– Derrida supo de las dificultades de hacerse una firma.

En 1996, a varias décadas de portar y dejarse portar por esa rúbrica, *Le monolinguisme de l'autre* dice que su identidad se traba como "trastorno de identidad" (MA, 32/28). Esto se aprende rápidamente de sólo echar un vistazo a las circunstancias que fraguaron su situacionalidad. Nacido en la Argelia colonial, Derrida fue educado en francés y en la cultura francesa a sabiendas que no eran, no obstante, propias. Delimitar una esfera semejante es lo particularmente problemático aquí, porque ni se amalgamaba a la mayoría musulmana de la población ni creció al abrigo de una comunidad hebrea lo suficiente robusta (PS, 85). Desde este sitio liminal, este "pequeño judío negro y muy árabe" (C, 58/80) padeció de todas maneras, no obstante, el recrudecimiento del antisemitismo que trajo aparejado la Segunda Guerra Mundial de la mano del gobierno colaboracionista de Vichy. En 1940, por caso, se derogó el decreto de Crémieux, que originalmente había concedido la nacionalidad francesa a lxs judíxs argelinxs,[5] se les prohibió ejercer una serie de profesiones y, entre otras cosas, vio la luz un *numerus clausus* que modificaba el porcentaje "aceptable" de niñxs judíxs en los establecimientos escolares. Así las cosas, a los doce años Jackie fue expulsado del liceo Ben Aknoun.

Considerando por un momento lo que fue luego el desarrollo de su pensamiento, podríamos sugerir que estos sucesos no hicieron sino manifestar la arbitrariedad (y tal vez, podríamos agregar, la pantomima) que sitia la investidura de toda "credencial de pertenencia". No pretendemos hacer de la biografía un horizonte explicativo último y posar, entonces, al Autor como centro y llave de todo misterio, pero sí creemos que desacralizar el carácter mayúsculo de este último pende también de situar las circunstancias (y con ello no referimos al mero "contexto" como una serie saturable de condiciones concretas) que firmaron inevitablemente con él.[6] Posar bajo signo de

[5] Véase Roberts, Sophie B., *Citizenship and Antisemitism in French Colonial Algeria, 1870-1962*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 296 y ss. Aun si la mentada derogación supuso una violencia manifiesta, notamos que la naturalización de lxs 35.000 de judíxs en Argelia allá por 1870 instauró una clara jerarquía ciudadana. Y ello de manera doblemente discriminatoria: mientras que segregaba a lxs musulmanes (llamadxs "indígenas"), relegaba a la población judía a un sitio a todas luces "de segunda" frente a Francia. Las creencias religiosas se confinaron al espacio netamente privado mientras que su cultura general se "afrancesó": se hablaba de "bautismo" antes que de circuncisión, y de "comunión" antes que *bar mitzvah*. Por supuesto, se trata de dos expresiones de la misma discriminación (eurocéntrica, antisemita).

[6] Concretamente sobre aquel episodio escolar y su impacto filosófico-intelectual, Derrida dice: "Una sedimentación inconsciente se plasmó, endureció, encalleció, pero también –de modo igualmente inconsciente– una gran determinación intelectual, aunque no entendí gran cosa de lo que sucedía en 1942, cundo el pequeño judío de Argel que yo era, en el momento del antisemitismo (francés, y no alemán o

pregunta la firma y la biografía no tiene que ver con reducirlas al polvo negándoles todo vigor y toda eficacia (algo a todas luces ingenuo y precrítico), sino con auscultar los efectos que se abren a su paso más allá de su operatividad confesa.

Resueltamente crítico de los procederes académicos habituales –que entronizan nombres propios y se aprestan a distinguir y preservar "escuelas de pensamiento" donde sólo la afinidad intelectual inscribe líneas de continuidad–, Derrida ha dicho que todo texto es necesariamente autobiográfico (SP, 14/14), llamando asimismo a elaborar "una nueva problemática de lo biográfico en general, de la biografía de los filósofos en particular" (O, 40/31; VM, 48-49). Este abordaje, podemos adivinar, prestaría especial atención a las dimensiones escriturales de toda bio*grafía*, allí donde el abandono de la vida al grafema no hace sino bifurcarla y complicarla. Se avista en su filosofía una "lógica gráfica"[7] que sume toda declaración de identidad en una danza con algo del orden de lo impersonal, la noche y la muerte.

Glas nos anima a leer "*déjà*" (literalmente, "ya")[8] como una sigla, como sus iniciales, indicando justamente que ni bien firma ha "dj" (ya) pasado (G, 26). "Derrière" ("atrás")[9] evoca el apellido de su padre (*Ibid.,* 80), que también lo ha recibido en condiciones semejantes, a través una herencia mortuoria cuya estela se hunde en un pasado inmemorial. Unas páginas antes leemos, a su vez, "là, derrière l'absolu d'un déjà, qu'y a-t-il", traducido por "allí, tras lo absoluto de un *no deja ya de,* ¿qué hay? (*Ibid.,* 9a) En efecto, ese "allí" no es el del alterego; sortea las tretas de la analogía parificante y de la empatía, justamente porque la firma mienta, antes que nada, el desplazamiento radical del cuerpo propio como punto cero de orientación. Durante nuestra investigación exploraremos las cualidades que cifran este desasimiento, pero podemos comenzar

estrictamente nazi), fue expulsado de la escuela. Aunque no entendí mucho de aquello, a causa de esa herida se instaló cierta perspectiva, de modo dominante, consciente e inconsciente. Más adelante, y como consecuencia, incumbirá a cuestiones intelectuales, las cuestiones de la cultura y de la lengua. Una configuración que podría denominarse 'intelectual', e incluso 'ideológica', aunque no consciente, ocupa su lugar. Y de allí en más ya no será posible, para mí como para cualquier otro, discernir entre lo biográfico y lo intelectual, lo biográfico no intelectual y lo biográfico intelectual, lo consciente y lo inconsciente" (GS, 34/55-56).

[7] "Limited Inc a b c…" sugiere que aquella ya no sería una lógica. Lo veremos más adelante, pero apunta en términos de una "gráfica de la iterabilidad". Véase L, 48/107-108.

[8] La traducción literal sería "ya", pero ha sido traducido al español como "no deja ya de" para conservar los fonemas que habilitan aquella lectura.

[9] Literalmente "detrás", traducido por "en derredor" por los mismos motivos que el término de la nota anterior.

hilvanándolo en la herencia nietzscheana. Recordamos el bello "Prólogo" de *La genealogía de la moral*, que comienza diciendo:

> Nosotros, los que conocemos, a nosotros mismos no nos conocemos: y hay una buena razón. […] Más bien, como quien estando en las nubes abstraído y ensimismado, al retumbarle con toda su fuerza en los oídos las doce campanadas del mediodía, vuelve en sí de golpe y se pregunta "¿qué es lo que ha sonado?", así también nos frotamos nosotros a veces los oídos *después* y, del todo sorprendidos y desconcertados, preguntamos "¿qué es lo que realmente hemos experimentado?", más aún: "¿quiénes *somos* realmente?", y volvemos a contar, después, como decía, las doce temblorosas campanadas de nuestra experiencia, nuestra vida, nuestro *ser* –¡ay!, para confundirnos al hacerlo... Y seguimos siendo *por fuerza* extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, por fuerza nos confundimos, para nosotros rige por siempre jamás el principio de que "lo que más lejos le queda a cada uno es él mismo", –respecto de nosotros no somos "los que conocemos". [10]

"Allí", entonces, hay (*il y a*) doblez abisal. Derrida: *déjà derrière*, como una reverberación que emerge de la ultratumba y que delinea no obstante nuestro espectro de movilidad. Bajo esta tesitura, que todo texto sea biográfico quiere decir que no se filosofa en abstracto, en soledad o de manera inmaculada, pero a su vez que "biografía" deja de mentar el curso tranquilo de la vida diurna. Lo que alcanzamos a reconocer como "vida" se descubre poblado, antes bien, por sombras y fantasmas.

A continuación abordaremos el único texto firmado por Jackie, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, cuyo principal corolario tiene que ver con la contaminación insoslayable de todo orden de derecho. Nuestro objetivo es rastrear la especificidad de los avatares que adquiere allí este motivo, en adelante tan clásicamente derridiano. Luego nos volveremos sobre presentación "'Genèse et structure' et la phénoménologie", que hemos dicho que fue su primera presentación en el Coloquio Cerisy-la-Salle. Si bien allí replica en cierta medida el mismo nudo problemático de 1954, esta repetición inscribe una novedad que resultará relevante de cara a sus desarrollos relativos la escritura, en particular en el medio de nuestras interrogaciones sobre su adscripción (o no) a cierta materialidad.

[10] Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía Moral* en *Obras completas. Volumen IV*, trad. cast. M. Barrios Casares, J. Bautista Linares Chover, J. Aspiunza Elguezabal, K. Lavernia Biescas, A. Martín Navarro, D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2016, p. 453.

B. 1954: Al paso (*pas*) de la dialéctica[11]

Es sabido que durante sus primeros años dentro del circuito universitario Derrida estudió pormenorizadamente la fenomenología husserliana. Además de los dos escritos recién mencionados, en 1962 editó su "Introduction à *L'origine de la Géométrie* de Husserl", galardonado con el premio Jean Cavaillès de Epistemología Moderna. Entre 1961 y 1965 impartió una serie de cursos sobre fenomenología en la Sorbonne y la École Normale Supérieure, que aún permanece inédita.[12] En 1966 se publicó en griego "La phénoménologie et la clôture de la métaphysique" (publicado en francés recién en el 2000, y en español en 2018), y finalmente en 1967 se editaron "La forme et le vouloir-dire" (compilado en *Marges de la philosophie* en 1972) y el célebre ensayo *La voix et le phénomène*, junto con *De la grammatologie* y *L'écriture et la différence*, que marcó una bisagra definitiva en su decurso intelectual.

Aunque es cierto que luego de *La voix et le phénomène* las menciones a Husserl son aisladas y esporádicas, y que en ese sentido es el último escrito que le dedica de manera íntegra y específica, alertamos sobre la tentación de eslabonar estos desarrollos bajo el tamiz de una narración evolutiva y de hacer pasar, entonces, este texto como el fruto consagrado de una filosofía en pendiente. Este abordaje corre en paralelo con la consideración de estos años como una especie de "prehistoria" de la deconstrucción, que reintroduce de manera acrítica los mismos preconceptos que sus desarrollos ponen en juego. Nos parece que, aun si no se aboga por una apropiación fenomenológica –ni trascendental– del pensamiento derridiano (como es nuestro caso, según hemos indicado en la Introducción), en las variaciones de sus interpretaciones es posible advertir matices complejos y desplazamientos filosóficamente ricos.

---

[11] Una versión muy preliminar de este apartado se publicó en una sección de Sorin, Ana, "Entre el intelectualismo y el problema de la génesis. En torno a las críticas de juventud de J. Derrida y E. Lévinas a la fenomenología husserliana", en AA.VV., *La filosofía francesa en debate. Discusiones epistemológicas en torno a sus problemáticas contemporáneas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Teseo, 2020, pp. 81-107. Para esta ocasión de esta tesis los análisis fueron revisados, ampliados y reformulados, en atención con el nuevo enfoque problemático.

[12] Sabemos sin embargo que los títulos fueron "Qu'est-ce que c'est l'apparence?", "Le sens du trascendantal" (1961-1962), "La cinquième des *Méditations cartésiennes* de Husserl", "Phénoménologie, téléologie, théologie: le Dieu de Husserl", "Peut-on dire oui à la finitude?" (1962-1963), "Phénomenologie et Empirisme" (1963-1964). Estos fueron en la Sorbona. En el *École* realizó un curso de agregación intitulado "La théorie de la signification dans *Les Recherches logiques* et dans *Ideen I*". Tomamos esta información de Bórquez, Zeto, "Introducción" en Bórquez, Zeto (comp.), *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*, Santiago de Chile, Pólvora, 2015, p. 11.

Para cuando Derrida ingresó en la École, el auge sartreano –y, en general, existencialista de la fenomenología– había empezado a mermar, y comenzaba a entreverse un nuevo impulso interpretativo. Antes que redundar en el absurdo de la existencia, éste pretendía recuperar las enseñanzas de Husserl para la fundamentación del avance científico.[13] Foucault relata aquel panorama apelando a la oposición entre una "filosofía del sujeto" –encarnada principalmente por Sartre y Merleau-Ponty– y una "filosofía del concepto" –donde estarían Cavaillès, Bachelard y Canguilhem.[14] Podemos ubicar a Derrida en esta segunda trinchera. De hecho, en una entrevista tardía en 1992, él mismo recuerda haberse sumado por aquel entonces al esfuerzo compartido de reemplazar la fenomenología de corte existencialista por una atenta y sensible a problemas de índole epistemológica.[15] La extrañeza de esta caracterización –al menos, vista desde sus desarrollos posteriores–, el fortísimo impacto que tuvo luego la "tríada del 67" (que terminó haciendo las veces de "inauguración" de la filosofía derridiana), así como la malograda divulgación de estos textos tempranos (en función de sus traducciones o publicaciones tardías), todo ello junto complotó contra la recepción de estos textos.

Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl fue, entonces, el *Mémoire* escrito por Derrida entre 1953 y 1954 para capitular su paso por la École Normale Supérieure. Fue dirigida por Maurice de Gandillac, y publicada recién en 1990. A lxs hispanohablantes fue accesible recién en 2015 gracias a la labor de Javier Bassas Vila, quien a su vez –en el "Estudio" que le adosa a la edición– abunda en la explicación de un Derrida "pre-derridiano".[16] Esta comprensión ha sido recientemente criticada por Jimmy Hernández Marcelo, que pone en entredicho una serie de presupuestos que estarían al pie del mentado sintagma: en su opinión, esta óptica no le hace justicia a sus elaboraciones tempranas y exhibe "un prejuicio subyacente en el estudio histórico de su

[13] Para un estudio sumamente detallado sobre panorama intelectual de Francia entre 1945 y 1955, véase Baring Edward, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 15-111.

[14] Foucault, Michel, "Introduction", en Canguilhem, Georges, *On the Normal and the Pathological*, trad. C. Fawcett, Boston, D, Reidel, 1978, p. 8.

[15] Janicaud, Dominique, "Jacques Derrida: Interviews of July 1 and November 22, 1999", en *Heidegger in France*, trad. F. Raffoul y D. Pettigrew, Bloomington, Indiana University Press, 2015, p. 340. En la misma dirección, véase GS, 40/64. Mismo acuse de recibo se encuentra en la entrevista con Christian Descamp, "Le presque rien de l'imprésentable", *cf.* PS, 83-84.

[16] Bassas Vila, Javier, "Derrida antes de Derrida. Sobre la escritura y el origen dialéctico de la 'diferancia'" en Derrida, Jacques, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, trad. J. Bassas Villa, Salamanca, Sígueme, 2015.

filosofía".[17] Desde nuestra perspectiva no encontramos mayores problemas con hablar de un "Derrida previo a Derrida", siempre y cuando –en acuerdo aquí con Hernández Marcelo– no se pretenda con ello reponer el orden fluido de una teleología y distinguir, con el mismo ademán, al Derrida maduro y "bien formado" de los juegos de juventud a los que se les negaría la rectitud del nombre y la herencia.

Nuestra inquietud no se empalma aquí con la defensa de la dignidad de un "período fenomenológico" de su pensamiento (sobre la que se cierne la tesis de Hernández Macelo), sino que busca respetar la reflexión de la que partiese de buenas a primeras el "Prólogo" de la tesina, y que aquí quisiésemos retomar como punto de acceso: la tensión habida entre "historia de la filosofía" y "filosofía de la historia", en la medida en que todo despliegue narrativo recubre ya una serie de decisiones filosóficas fundamentales (incluso, la consideración misma de "despliegue" reposa sobre una aproximación lineal, unidireccional y progresiva del tiempo). Aquel nudo es una traducción posible del que fuera el tópico central de interés por estos años. En 1954 el joven Derrida insiste continuamente sobre una complicación esencial que asedia todo presunto origen, haciendo énfasis sobre cierta "ley de contaminación diferencial" (PGH, VII/15). Si no nos incomoda hablar de "Derrida antes de Derrida" es, entonces, por aquello que desmadra la autoidentidad del nombre propio, reconduciéndonos a una dimensión "tras bambalinas" y mostrándonos su inevitable artificio y precariedad. Nuevamente, Derrida: *déjà derrière*,

La hipótesis básica de *Le problème* es que el enfoque genético no recubrió un quiebre en las elaboraciones de Husserl sino, antes bien, la explicitación de una preocupación que ritmó desde el comienzo sus desarrollos y que queda inevitablemente trunca de acuerdo con la propia fisonomía de la inspiración fenomenológica. Según explica Derrida, cómo desarmar la diatriba entre el formalismo kantiano y psicologismo en boga en los albores del siglo XX es la preocupación sobre la que se yergue toda empresa husserliana, que insta a retener la concretud de la vivencia sin abandonarse a un empirismo psicologista, y fundamentalmente sin renunciar a la búsqueda de un origen absoluto. Su estrategia redunda en desarticular esta oposición subrayando lo insuficiente de las definiciones de experiencia de ambos bandos, ofreciendo simultáneamente una

[17] Hernández Marcelo, Jimmy, "Consideraciones sobre la fenomenología del joven Derrida. A propósito de la edición española de 'El problema de la génesis en la filosofía de Husserl", *Ágora*, vol. 38, nro. 2, 2019, p.188.

tematización rigurosa de la noción de intencionalidad (que sabemos que recibe elucidaciones progresivas en sus trabajos a través de los años).

El problema tendrá aquí que ver con cómo logre inscribirse esta preocupación genética. A lo largo de sus diez capítulos, *Le problème* explora la operatividad de las clásicas nociones de la fenomenología, señalando tanto la amenaza manifiesta del viejo formalismo –que azuza cada vez que, una y otra vez de manera repetida, todo su andamiaje conceptual se orienta a excluir la historia fáctica– cuanto la vulnerabilidad que inscriben la supuesta originalidad de los baluartes husserlianos: no parece ser posible plantear una consciencia eminentemente intencional, es decir, atarla a su otro y definirla a partir de una heteroafección radical, sin simultáneamente dar por tierra su pureza.

Sin pasar por alto que las complejizaciones de la noción de reducción y la inclusión de las síntesis pasivas significan cierta recuperación de la historia para la fenomenología, *Le problème* insiste en señalar la génesis como una deuda que embarga casi la totalidad de los esfuerzos del pensador alemán y, en este sentido, como un prisma estratégico a partir del cual acceder a su filosofía. Aun cuando le reconozca a Husserl una enorme valía –al punto de decir en una entrevista tardía que encarna "un ejemplo respetable de responsabilidad filosófica" (PM, 377/330)–, Derrida opina que finalmente aquél finge profundizar sus meditaciones sobre la temporalidad en orden a salvar la asepsia trascendental. Una filosofía eidética, parece conducirnos a pensar el argelino, siempre encontrará problemas para dar cuenta con justicia del tiempo y de la pasividad de la empiricidad; por ello es que, pese a sus laboriosos esfuerzos, las jerarquías que con tanto recelo se apresta a delinear Husserl naufragan por su propio peso.

Como explica Paola Marrati-Guénoun, de acuerdo con *Le problème* Husserl pierde su apuesta original y se descubre envuelto en un *zigzag* entre formalismo y empirismo. Sus elaboraciones avanzan balanceándose de "génesis sin objetividad" a "objetividades sin génesis" sin poder tramitar ninguna clase de resolución ni equilibrio. Dice:

> Como proyecto de constitución pura y concreta, la fenomenología se encuentra continuamente frente a una pasividad irreductible. Primero y principal con la síntesis pasiva del tiempo dentro de la consciencia egológica que Husserl trata de reinvestir de sentido intencional a través del recurso a la idea de una teleología infinita. Sin

> embargo, la idea teleológica reintroduce, de otra forma, la idealidad del tiempo que Husserl siempre había rechazado de Kant.[18]

Le problème recorre en total nueve obras a lo largo de cuatro partes,[19] pero todas ellas giran alrededor de una misma aporía que se complejiza de manera progresiva, que puede resumirse como el intríngulis entre dar cuenta del sentido de la génesis o de la génesis del sentido. Aunque el análisis que encausa coincide con cierta operatoria de la deconstrucción porque avanza rastreando los criterios y "puntos ciegos" que solidifican entre líneas –muchas veces incluso contra la intención expresa del maestro fenomenólogo–,[20] el estudio derridiano abunda en una serie de nociones algo extravagantes si se tienen en cuenta sus trabajos posteriores; por ejemplo, la dialéctica (que aquí es clave) queda en adelante completamente vedada en cualquiera de sus acepciones, de modo semejante como la ontología es tomada con cautela.

---

[18] Marrati-Guénoun, Paola, *Genesis and Trace*, California, Stanford University Press, 2005, pp. 5-6.

[19] *Filosofía de la Aritmética*, *Investigaciones Lógicas I*, *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*, *Ideas I*, *Experiencia y juicio*, *Meditaciones Cartesianas*, "Conferencia de Viena", *Origen de la Geometría* y finalmente *Crisis de las ciencias europeas.* Para su elaboración Derrida estudió no sólo los escritos de Husserl publicados hasta el momento sino también pudo consultar, con el apoyo de Herman Leo Van Breda, los Archivos Husserl en Lovaina. Emprender un análisis de cada uno de ellos nos excede temáticamente. Teniendo en cuenta que en todos los casos se trata de señalar un dilema semejante en las distintas obras husserlianas –ponderando cómo se hereda y se reconfigura el panorama, pero fundamentalmente de qué manera continúa irresuelto–, en esta oportunidad no repondremos la totalidad de sus desarrollos. Destacaremos algunas elaboraciones que, a la par que nos permiten acceder a su planteo general, en su mayoría son retomadas en obras siguientes. Nuestro interés se cernirá menos sobre la reflexión de la viabilidad de los análisis acerca de Husserl que sobre el rastreo de las estrategias que echa a rodar en este primer escrito. Para un análisis cuidado, recomendamos el clásico Marrati-Guénoun, Paola, *Genesis and Trace*, ed. cit., pp. 1-26, y en especial Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana, Indiana University Press, 2002, pp. 47-86 (en este último caso, el tratamiento avanza capítulo por capítulo).

[20] En este primer escrito Derrida aborda ya la contradicción como aquello que, lejos de obstaculizar, invita a la lectura y la reflexión filosófica. Para explicar este mismo rasgo del joven Derrida, Ferraris cuenta que "Derrida estaba muy influenciado por el método histórico de Martial Guéroult, autor de *Descartes según el orden de las razones*, partidario de una historiografía como reconstrucción racional de las temáticas de los filósofos. La idea básica, de Guéroult como más adelante de Derrida, es que las contradicciones no están fuera de sus textos, ni deben reconstruirse a partir de instancias externas; ya están ahí, en sus obras. Eso equivale a decir que la deconstrucción de un texto comienza precisamente en el texto deconstruido" (Ferraris, Maurizio, *Introducción a Derrida*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 14). En una dirección semejante, dice Campos Salvaterra muy agudamente: "En efecto, el descubrimiento de la génesis como *problema* y como *amenaza* para la fenomenología y su estabilidad trascendental, implica ciertamente un momento decisivo en la visión de la filosofía que adopta Derrida, y que tiene que ver con una cierta forma de análisis que abordará los textos en su devenir mismo, en el/los movimiento/s que lo originan y lo conforman en todos sus frentes de despliegue y, por qué no, también de repliegue" (Campos Salvaterra, Valeria, *Violencia y fenomenología*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2017, p. 69).

En la primera parte Derrida comienza señalando que fue sólo ante la insuficiencia explicativa del formalismo ante el progreso matemático que Husserl inició sus investigaciones ciñéndose sobre el sujeto constituyente como fuente de evidencia absoluta. Si bien ello le debió el mote de psicologista, para él difícilmente pueda encuadrarse con derecho *Filosofía de la aritmética* bajo este rótulo, e incluso llega a decir que aquella misma inspiración –por supuesto, tamizada a través de los desarrollos fenomenológicos– vertebra incluso sus trabajos posteriores.[21] Derrida nota que, a la hora de dar cuenta del nacimiento de los conceptos de pluralidad, número y unidad por abstracción, Husserl señala que esta última ha de estar guiada por la noción del "algo en general". En otros términos, que la abstracción psicológica es secundaria y presupone ella misma una síntesis *a priori* originaria. Es por ello que *Le problème* espeta, con tono algo provocador, que el primer tomo de *Investigaciones Lógicas* no contradice sino que profundiza su inspiración anterior. En todo caso, su problema allí es que termina sucumbiendo ante los peligros de una lógica *a priori*; adviene entonces la dificultad de cómo puede la exactitud formal, purificada de todo contenido empírico, engarzarse con los actos subjetivos y con lo real en general.

La segunda parte aborda, primero, las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo,* donde Husserl busca dar con la estructura –ella misma atemporal– que posibilita esta experiencia inmanente del tiempo. Hecha la desconexión (*Ausschaltung*) del tiempo mundano, lo que queda es la apercepción inmediata del tiempo, que es completamente inmanente a la subjetividad. Ello conduce a la elucidación de la conciencia absoluta constitutiva del tiempo, cuya composición se divide en protoimpresión (que intenciona el ahora como novedad que ingresa a la conciencia), retención (que tiene por correlato intencional objetos o caracteres de objetos ya "sidos") y protensión (que intenciona de manera vacía el porvenir). Esta diferenciación es no obstante analítica porque, en boca de Husserl, lo que hay aquí es un flujo y no un punto fuente: este "no-presente" que recubre la retención corteja desde siempre a la protoimpresión.

[21] Dirá en 1962: "*La Philosophie der Arithmetik* (*Filosofía de la aritmética*), primera obra importante de Husserl, podría haberse titulado *El origen de la aritmética*. […] [S]e trataba ya, como en *El origen de la geometría*, de reactivar el sentido originario de las unidades ideales de la aritmética mediante un retomo a las estructuras de la percepción y a los actos de una subjetividad concreta" (IOG, 6/14). Es una afirmación algo provocadora, teniendo en cuenta que *El origen de la geometría* es un escrito tardío de Husserl (tardío al punto que, incluso, antes de la traducción derridiana en 1962, restaba inédito).

La estrategia derridiana aquí es doble. Señala, por un lado, que la *durée* fenomenológica pende ya de una síntesis, y por el otro y más fundamentalmente, que en rigor Husserl no puede diferenciar entre tiempo inmanente y trascendente: en la medida en que la protoimpresión es necesariamente intencional, se encuentra por tanto ya liada con un objeto real.[22] Explica:

> Para que esta impresión originaria sea intencional (y lo es forzosamente, puesto que la retención y la protención vienen descritas por Husserl como modificaciones intencionales), ¿no resulta necesario que tal impresión 'anuncie', como tal, un objeto real que se constituye de la misma manera, puesto que es mentado originariamente? ¿No tiene que ser la impresión originaria impresión *de* la melodía o *del* sonido como *reales*? (PGH, 120/133-134)

Así, la retención "ya constituida" del tiempo inmanente se confunde con el pasado "ya constituido" del tiempo objetivo. En otras palabras, el *eidos* del tiempo ha de ser él mismo temporal, y la síntesis a priori es ya ontológica y empírica: la protoimpresión ostenta una investidura inaugural sólo por portar ya herencia histórica. Esta insuficiencia del ego monadológico buscará, en adelante, ser remendada a partir del planteamiento de la intersubjetividad trascendental y una teleología infinita de la historia. Aun si son pensadas a partir de la matriz de una idealidad kantiana (abierta e infinita), para Derrida abundan todavía en un formalismo porque se trata de otro intento de localizar la silueta de una totalidad que no es dada a la experiencia.

Luego *Le problème* se vuelve sobre *Ideas I*. La constitución del objeto tiene lugar cuando un acto intencional informa la *hyle* pero, según desarrolla Derrida, en orden a ser inmanente a la conciencia, la *hyle* debe ser una experiencia vivida antes de ser animada por la nóesis (sabiendo, no obstante, que una experiencia vivida no-animada es en teoría imposible para Husserl). Se trata, en última instancia, de notar que la constitución pasiva de la donación temporal hylética en la protoimpresión es necesaria para comprender el flujo temporal de la subjetividad absoluta, y de ponderar qué consecuencias trae ello para el orden cerrado del correlato noético-noemático. En ambas ocasiones –tanto con respecto a las *Lecciones* como con *Ideas I*– sus desarrollos apuntan a indicar que es una confusión o, en el mejor de los casos, una pasividad irrecusable lo que da letra a la actualidad de la conciencia.

[22] Cabe notar que los desarrollos de *La voix et phénomène* sobre las *Lecciones* serán bastante semejantes, aunque estarán atravesados por el tamiz de la escritura.

En la medida en que –queda claro rápidamente– la distinción entre esencia y existencia se devela artificiosa e ilegítima en la elucidación del tiempo, la autoconstitución de este último no puede ser completamente activa. Por ello es que en *Meditaciones Cartesianas* se explora el estatuto de la idea infinita de una ciencia auténtica; allí Derrida pregunta cómo es posible vivir esta última y qué naturaleza corresponde al sujeto que vive intencionalmente "el esfuerzo científico". Según sugiere reactivando el mismo dilema, o bien el sentido teleológico es una posibilidad formal *a priori* que se desenvuelve luego en la historia o, por el contrario, cae del lado fáctico como un momento ya constituido y falto de toda pureza.

La cuarta y última parte transita por sendas semejantes, volviéndose sobre los textos que abordan de manera más frontal la cuestión histórica. Derrida renueva sus interrogantes acerca de la Idea en sentido kantiano que vendría a comandar el despliegue histórico. Interroga otra vez cuál es su estatuto fenomenológico, qué clase de evidencia le corresponde, cuál es su sujeto, y cómo puede siquiera entrar en crisis siendo de naturaleza trascendental. Lo mismo que Husserl necesita tematizar en vistas a otorgar un diagnóstico y una solución al estado actual de la ciencia (sumida en la crisis en función de la matematización galileana de la naturaleza), resulta según *Le problème* muy difícil de concertar dentro de su constelación conceptual.

Sabemos que para Husserl finalmente toda síntesis activa recubrirá una síntesis pasiva y que ahí podría leerse una mayor "permeabilidad" de las dimensiones de derecho ante la génesis, pero para Derrida su fecundidad se verá obturada toda vez que Husserl insista sobre una perspectiva eidética, tomándola por una necesidad metodológica irrenunciable (allí donde, justamente, todo *eidos* ha de tener un correlato al nivel de la actividad intencional). En este sentido, todo devenir genético remite a una constitución que, incluso complejizada, sigue envolviendo un carácter estático. El libro entero es un constante devaneo a través de los distintos avatares que adquiere esta dificultad, mostrando cómo es posible advertir cierta porosidad entre las dimensiones constituidas y constituyentes, y de qué manera ésta reclama un enfoque "dialéctico" que suma bajo tachadura todos los preceptos que hacen a lo que "origen" significa y que permita tematizar la génesis como un producto él mismo genético.

En una serie de sentencias cuyo sentido puede rastrearse, pero carentes allí mismo de un desarrollo acorde a su tenor, *Le problème* propone que el yo no está ni dentro ni fuera del tiempo, que es más bien el tiempo temporalizándose, expulsándose y recuperándose en las retenciones y protensiones de una dialéctica que no se integra siquiera a título de

síntesis pasiva (*Ibid.*, 257/262). Según sugiere en este intento por pensar la finitud por un carril distinto del de Heidegger,[23] el devenir *se* constituye originariamente a través de la dialéctica de ser y tiempo (*Ibidem*), sin dejar traslucir no obstante ningún para-sí. La esencia humana, dice, ha de comprenderse a través de su existencia como temporalidad. Esta comprensión genética de la génesis imposibilita el planteamiento de *a prioris* hiperuranios o *a posterioris* abandonados en el mundo, exigiendo más bien acompañar el raíl sin coto a lo otro de sí. Esta dialéctica de la existencia temporal cuyos lineamientos señala tímidamente *Le problème* no resuelve sino que, antes bien, adquiere fuerza del dilema señalado en la letra husserliana.

Si bien en los años posteriores Derrida se declara crítico de la noción de dialéctica en todo su radio y así quedará para el futuro de sus desarrollos (PO, 59 y ss./70 y ss.), es sensato señalar que lo que viene a recubrir este vocablo en 1954 no es realmente una *Aufhebung*, sino la endeblez que parece sitiar todas las dimensiones de hecho y derecho. Es menos la conciliación de momentos dispares que el tránsito inevitable "entre" una y otra lo que queda en primera plana, allí donde acusar recibo de lo forzoso de la síntesis es *ya* señalar su imposibilidad: si de buenas a primeras es necesario algún tipo de enlace es porque el origen está ya fracturado y sometido a una dialéctica cuyo vaivén no alcanza a tutelar.

Cabe decir que luego de que para el neokantismo "dialéctica" mentase nada más que una "lógica de la apariencia", a partir de las clases de Kojève sobre Hegel en la École des Hautes Études (entre 1933 y 1939, pero finalmente reunidas por Raymond Queneau) ese vocablo cobra relieve. La recuperación derridiana no se inspira directamente en estas clases, pero sí de muchos debates directamente influidos por su atmósfera. Es que a partir de allí, "dialéctica" deviene una verdadera "llave de acceso" al mapa filosófico y político

[23] *Le problème* no se expide realmente sobre Heidegger, pero en distintos sitios expresa que mientras que el pensador alemán aduzca que asumir "el ser-para-la-muerte" devuelve cierta autenticidad, se suspende la dialéctica de la temporalidad originaria. Probablemente esto se deba a que entre 1953 y 1957 las referencias a Heidegger en Francia vinieran la mayoría de las veces por la vía de apropiaciones místicas, religiosas –cuando no espiritualistas– que posaban en el horizonte la posibilidad de una "apertura" de lo divino. Véase Baring, Edward, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968,* ed. cit., p. 104 y ss. Ahora bien, en una entrevista unos años más tarde, Derrida declara que su *Mémoire* "en cierto sentido […] está largamente influenciada por las referencias, a veces implícitas, a veces explícitas, a Heidegger y a cierto cuestionamiento de Husserl por parte de Heidegger. Lo que es decir que esta tesis, que eventualmente se convirtió en un libro, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, fue un trabajo que no habría sido posible sin Heidegger", en Janicaud, Dominique, *Heidegger in France*, trad. cit., pp. 92-93). La traducción es nuestra. Nos parece claro que este ensayo aborda las encrucijadas epistemológicas de Husserl desde un *pathos* heideggeriano (aun si no es confeso o voluntario).

francés, un término clave que proliferó en las más vastas direcciones y cuyo influjo no cesó sino hasta entrada la década del 60. [24]

Nos dice Derrida en una conversación con Maurizio Ferraris en 1993, a cuento de *Le problème*:

> Siempre intenté mostrar el elemento que en una serie o en un grupo no se dejaba integrar al conjunto, evidenciando que *hay* una diferencia no-opositiva que trasciende la dialéctica; hay un suplemento o un *pharmakon* que no se deja dialectizar; podría dar muchos otros ejemplos. […] Así, contamos con un concepto de dialéctica que ya no es el convencional –para el cual la dialéctica es síntesis, conciliación, reconciliación, totalización, identificación consigo misma–, sino que es una dialéctica negativa, o infinita, que define el movimiento de sintetización sin síntesis. Es, por ejemplo, lo que denomino *ex(a)propiación*, un concepto por principio antidialéctico, pero siempre se lo puede interpretar como el *nec plus ultra* de la dialéctica, como en *Le problème de la genèse* (GS, 29-30/48-49).

Esta dialéctica de la que echa mano en 1954 es, por tanto, lo contrario a la simplicidad de la evidencia. En la misma dirección podemos leer la respuesta que le da a Antoine Spire en 1999:

> Al releer ese texto me chocó en efecto la recurrencia de ciertos gestos, de ciertas palancas estratégicas en el pensamiento y, sobre todo, esa referencia a la irreductibilidad de una complicación originaria, de una co-implicación que prohibía la regresión hacia lo simple y, por consiguiente, hacia el origen y hacia el origen simple. Este argumento, evidentemente, parece muy pobre, así reducido a su mínimo

[24] Tiene su impacto en debates muy dispares. Es menester recordar que aquí Derrida se empalma en un debate tanto con la dialéctica "materialista" de Tran Duc Thao como con la "formal" de Jean Cavaillès. Por un lado, Cavaillès plantea que si para Husserl toda lógica se funda en una lógica trascendental, la fenomenología termina cercándose sobre un examen de la constitución trascendental de las entidades lógicas. Ello no sólo es problemático porque termina moviéndose al nivel de actos de la consciencia y desatendiendo a aquellas entidades sino que, bajo esa tesitura, argumenta, la lógica trascendental no logra distinguirse de una lógica absoluta, que de tan rígida termina derivando en un psicologismo. Allí entra en juego la cuestión de la dialéctica, porque según *Sur la logique et la théorie de la science* (1947), el único modo de sortear estas dificultades es abordar lo trascendental a través de su matriz. Sin duda Derrida absorbe mucho de su planteo pero le atribuye cierto formalismo e insta a replicar estos análisis sobre la fenomenología genética. Por el otro, Thao lee la propuesta cavaillèana a través del materialismo dialéctico. Aunque la fenomenología se caracterizó por un llamado a volver sobre las cosas mismas, termina por obturar el carácter eminentemente material de estas últimas. Para Derrida, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (1951) reconstruye con destreza y finura el problema de la génesis y la temporalidad en Husserl, para redundar luego en un dogmatismo marxista que traía aparejada una comprensión mundana (y por tanto, aún metafísica) de la génesis. Véase PGH, 207-214/215-222. Para un análisis de la deuda de Derrida con Tran Duc Thao y Cavaillès, véase Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl*, ed. cit., pp. 47-66, Hernández Marcelo, Jimmy, "La herencia filosófica de Jean Cavaillès", en *El joven Derrida y la fenomenología francesa (1953-1967)*, Madrid, EAE, 2018, pp. 87-106, y la primera parte de *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*, que incluye artículos de Raoul Moati, Daniel Giovannangeli y Zeto Bórquez sobre esta vertiente epistemológica del joven Derrida.

> esquema, pero las consecuencias, cuando se sigue su lógica, son aterradoras, porque no sólo ponen en peligro el intuicionismo, es decir, el imperativo de la captación de la cosa misma en su presencia pura, plena, sino que ponen en peligro incluso la dialéctica, cierto pensamiento de la dialéctica" (PS 55/47).

Estas respuestas ayudan, en retrospectiva, a reforzar la comprensión de la dialéctica que abunda en *Le problème*. Aun si en adelante abandonará esta noción, vale subrayar que su utilización allí en ningún momento se confunde con la que será, en efecto, blanco de sus críticas. En función de esto puede comprenderse que la "Advertencia" que preludia su publicación en 1990 exprese que en este punto *Le problème* está muy cerca de la posterior noción de "suplemento" (*supplément*) (PGH, VII/15). De manera semejante como "dialéctica" no encarna aquí ningún relevo[25], "lo constituido" a menudo empuñado en 1954 frente a lo trascendental no es para Derrida concretamente –"substancialmente"– nada, sino que tiene la función de llamar a una co-implicación entre actividad y pasividad capaz de burlar las fauces de toda evidencia. Estas precisiones permiten distinguir y simultáneamente comprender el esfuerzo derridiano en contexto.

C. La bastardía hyle-noemática

En 1959 Derrida es invitado por Gandillac a participar del Coloquio de Cerisy-la-Salle. Allí presenta "'Genèse et structure' et la phénoménologie", a menudo visto como una suerte de "bautismo filosófico", no sólo porque constituye la primera presentación en un evento internacional (uno que de hecho lo convocaría en varias oportunidades más a lo largo de su vida), sino porque da a conocerse como "Jacques".[26]

La conferencia replica en cierta medida el nudo problemático de 1954. Una vez más pone en duda la existencia de "giros" dentro del periplo intelectual husserliano. Antes que salvaguardar una unidad orgánica, a Derrida le interesa no abandonarse a quiebres como si fueran llaves maestras autoexplicativas, y volverse asimismo sobre cierta

[25] Durante esta tesis hablaremos de "relevo" como traducción posible de *Aufhebung*. Así es justificado por Derrida la medida en que algo es a la vez exaltado y suprimido, "relevado" en sus funciones, *cf*. M, 101 y ss./123 y ss. Vaya esta aclaración como índice para futuras menciones, aunque tenemos presente que ninguna traducción puede agotar el sentido de este vocablo alemán.

[26] Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. G. Villalba, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 134.

"gestualidad" en los textos: sobre las inquietudes que marcan el pulso de la letra, por debajo de los tratamientos manifiestos.

En "'Genèse et structure' et la phénoménologie" Derrida comienza señalando que supuestamente, en rigor, dentro del planteo husserliano no habría necesidad de elegir entre génesis y estructura, porque la elección depende del dato a describir. Allí se advertiría el gesto fenomenológico por antonomasia, que querría preservar la autonomía de la idealidad lógica sin confinarla a la abstracción inalcanzable, y simultáneamente sin perder vínculo con una intencionalidad concreta en general (que debe distinguirse concienzudamente de una intencionalidad empírica). Sin embargo, una vez más, en esta supuesta asepsia metodológica Derrida lee una impaciencia que tracciona a la fenomenología desde el interior, y que se vincula con el problema de la génesis como su "inquietud" principal. Como nos ha enseñado *Le problème*, ni las presuntas génesis mundanas de *Filosofía de la aritmética* son del todo mundanas, ni las génesis trascendentales logran la asepsia pretendida. Y como hemos visto, estos problemas se recrudecen no bien se asoman problemas relativos al otro y al tiempo.

El diagnóstico derridiano es claro: en aquella oposición, y aun a través de todos los entremeses y claroscuros, Husserl se decide por la estructura. Como hemos visto, la Idea le permite orquestar "esencialistamente" la génesis: integrarla y contenerla en alguna linealidad, salvándose del peligro de una génesis "salvaje". Como en 1954, Derrida advierte no pocos problemas en el talante kantiano a partir del cual Husserl piensa el *eidos* de la historicidad. En esta oportunidad remite a Hegel, especialmente en cuanto la razón es el *lógos* que se produce en la historia. Un detalle relevante a tener en cuenta es que, aunque su nombre reste completamente ausente en sus líneas, bien puede pensarse que Derrida está proponiendo una lectura de Husserl análoga a la que Hyppolite ofreciese sobre Hegel en su *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1946).

La proeza de Hyppolite consistió en abrir una alternativa ante la exégesis antropológica de Kojève (que a su vez, de acuerdo con lo dicho hace un momento y diagramando el panorama más amplio de influencias, había sido la lectura hegeliana que había nutrido al existencialismo). Aunque con una tesis menos novedosa que *Logique et existence* –que cobrará fundamentalmente impacto en la década del 60, y del que hablaremos en el próximo capítulo–, en 1946 Hyppolite delinea ya, si no la dirección, el *phatos* de su exégesis general. Desde su perspectiva, "el error" de Kojève habría sido desplazar la figura del Espíritu (*Geist*) por la de hombre (*homme*), y posar la lucha por el

reconocimiento entre amo y siervo como punto cúlmine de la autoconsciencia, y por tanto como cristal privilegiado para leer todo despliegue histórico.[27]

Es verdad que Kojève pretende ir contra toda lectura "apaciguante" de la filosofía hegeliana y enfatizar aquellos momentos violentos y sangrientos, *de exceso*, pero a los ojos de Hyppolite esta inspiración se frustra no bien privilegia al humano. No es una cuestión meramente nominal, porque el problema es que aunque aquélla no sea una existencia serena y templada, en el batirse en una lucha a muerte por el reconocimiento lo humano todavía oficia como sitio de reunión y consumación.[28] *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, en cambio, se hace eco de la figura de la "conciencia desventurada" (*unglückliche Bewußtsein*) que yace en el centro de la interpretación de Jean Wahl,[29] y que entendería la experiencia humana a partir del desgarramiento y el dilema insoluble. Allí Hyppolite ofrece una reconceptualización del tiempo como horizonte donde viene a inscribirse –permeando, posibilitando y necesariamente frustrando– toda empresa humana. Que el humano no se eleve por encima del tiempo implica, entonces, que no haya satisfacción última del deseo ni "otro mundo" por fuera del tiempo, sino una dialéctica oscilante entre logro y pérdida. Aun si el abanico de problemas es distinto, podemos aquí advertir cierta semejanza entre las conclusiones que sacamos con *Le problème*. Dice Hyppolite en otro texto: "La dialéctica hegeliana Hegel mantiene siempre en el seno de la mediación la tensión de la oposición […] rechazaría la posible desaparición de la 'tragedia de la situación humana'. Esta tragedia no tiende sólo a ciertos conflictos económicos que pueden un día u otro desaparecer, sino al movimiento mismo de la Vida o de la Idea en la historia"[30]

La referencia aquí no sólo es relevante por los problemas que, aduce Derrida continuamente, tiene Husserl para pensar la historicidad, sino por la especificidad de la

---

[27] *Cf.* Jarczyk, Gwendoline, y Labarriere, Pierre-Jean, *De Kojève à Hegel: cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996.

[28] De hecho, pueden reconocerse ahí claramente rasgos clásicos de la soberanía moderna como "derecho a matar". Justamente, en eso consiste la lucha por el reconocimiento de la que habla Kojève, lucha que a su vez presenta como eminentemente humana. Ya la traducción del término *Begierde* (clave en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*) como "*Désir*" le imprime un carácter humano. No es una inclinación o una tendencia natural, sino que trae acompasado cierto grado de consciencia.

[29] *Cf.* Wahl, Jean, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, PUF, 1929. Si de mostrar la especificidad del impacto que sus lecturas sobre Hegel pudieran tener se trata, es importante notar que Wahl destaca también por sus estudios en Kierkegaard.

[30] Hyppolite, Jean, "La Conception hégélienne de l'état et sa critique par Karl Marx", *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Éditions Marcel Rivière & Cie, 1965, pp. 131- 132. La traducción es nuestra. El escrito había sido publicado antes en *Cahiers internationaux de sociologie*, 2, 1947, pp. 152-153.

perspectiva que introduce Hyppolite. En su tesis doctoral sobre la recepción francesa de Hegel durante el siglo XX, Butler nos da una descripción en cuyo espíritu podemos reconocer algunos rasgos de la propia meditación derridiana:

> Según Hyppolite, el pensador hegeliano que intenta pensar el absoluto, la verdad que estructura todas las cosas, debe aprender primero a pensar el tiempo, y ese pensamiento constituye, necesariamente, una experiencia de angustia, deslocalización, transitoriedad inevitable. Por consiguiente, pensar el absoluto implica tanto un conocimiento de la temporalidad como una experiencia temporal de esa verdad; en efecto, la verdad del tiempo ha de ser sufrida para ser conocida.[31]

El único gesto explícito hacia Hyppolite dentro del texto derridiano es el título, pero la familiaridad entre sus planteos es ostensible: la dialéctica que proponen se lleva puesta la distinción entre esencia y existencia. Por otra parte, es útil recordar que Hyppolite adquiere por esos años una en absoluto despreciable relevancia biográfico-intelectual para Derrida, por lo que su vinculación no es en absoluto forzada: fue la figura de mayor envergadura que más entusiasmo mostró en *Le problème* (*Ibid.,* VI/14), así como el tutor elegido para dirigir la tesis doctoral sobre la idealidad del objeto literario, cuyo título registró en 1957.[32] Aquella tesis finalmente quedó inconclusa, pero sus investigaciones terminaron confluyendo en la extensa introducción que adosase a su traducción de *Origen de la geometría*, como hemos dicho, finalmente publicada en 1962 (en una colección de *Epiméthée* dirigida también, a su vez, por Hyppolite). Por otra parte, en 1954 entró en funciones como director de la École y fue, unos años más adelante, junto a Althusser, quien facilitase la entrada de Derrida en la institución en calidad de docente.[33]

Volviendo sobre "'Genèse et structure' et la phénoménologie", es claro que allí Derrida empareja a Husserl y Hegel como pensadores de la teleología. Sin embargo, la referencia del título (con el complejo que, sabemos, tendrá el título para Derrida después, porque no está ni afuera ni dentro del texto) tal vez pueda servirnos para elucidar el tipo de lectura que le interesa hacer aquí a Derrida: por lo pronto, una que veda la posibilidad de satisfacción última, teniendo en este contexto "satisfacción" como "conclusión"

---

[31] Butler, Judith, *Subjects of desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press, 2012, pp. 83-84 (trad. cast. E. Luján Odriozola, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 134).

[32] Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. cit., p. 129. En 1980 finalmente Columbia le otorgó un doctorado *honoris causa* y la Sorbonne lo reconoció con un *doctorat d'État* (este tipo de doctorado, que no existe ya hace varias décadas, equivale en principio a una tesis cuya investigación tomó alrededor de una década). Ver, DP 439-459/ TT 11-22.

[33] Powell, Jason, *Jacques Derrida: a Biography*, Londres, Continuum, 2006, p. 32.

(cierre, estructura) última. Por otra parte, hemos señalado que el tópico de la dialéctica ingresaba en *Le problème* mediante una vía epistemológica. No sólo hay sobradas referencias en esta dirección en sus líneas, sino que es coherente teniendo en cuenta el tipo de problemas que pone en acto. Sin embargo, *Le problème* termina abundando en problemas relativos a la historia e inmerso en un tono más bien existencial: creemos que allí resulta tan pertinente la llamada a Heidegger cuanto a Hyppolite. Es evidente que aquí el argelino no se devana en lecturas minuciosas ni acabadas, pero seguir el rastro de esta referencia puede ser esclarecedor.

El punto cúlmine de la conferencia adviene cuando Derrida se vuelve sobre la formulación de la intencionalidad de *Ideas I*, compuesta por los cuatro polos y las dos correlaciones clásicas, a saber, nóema-noésis y a hyle-morphé. Derrida señala dos aberturas en el meollo de esta "archi-estructura" (*Ur-Struktur*) de la consciencia. Por un lado, el nóema es un correlato de la nóesis como acto dador de sentido. Es un momento intencional no real, que quiere decir que no es ni un existente mundano ni una mera representación subjetiva:

> Hay *en* la consciencia en general una instancia que *no* le pertenece *realmente*. Es el tema difícil pero decisivo de la inclusión no-real (*reell*) del nóema. […] Sin duda sólo puede ser descubierto, de derecho, a partir de la consciencia intencional, pero no toma de ésta lo que se podría llamar metafóricamente, evitando hacer real a la consciencia, su 'tejido' (ED, 242/223-224).

Esta no pertenencia cifra su "irregionalidad", la "anarquía del nóema"[34], dice Derrida, como condición del sentido en general.

Luego, en consonancia con las meditaciones sugeridas en *Le problème*, la segunda abertura viene de la mano de la *hylé*. Esta vez, al revés, se trata de un componente real pero no intencional, es decir que participa de la consciencia pero en calidad de extranjera. Es la materia sensible previa a toda animación intencional como polo de pasividad pura, como posibilidad de cualquier venida de lo otro para la consciencia. Nuevamente, Derrida aquí señala que la *hylé* ha de ser ya "materia temporal" (que ha de ser ya vivida antes de ser intencionada, en los términos de 1954).

Nos dice Derrida:

[34] En un artículo que indaga las vinculaciones entre *Le problème* y "'Genèse et structure' et la phénoménologie", Iván Trujillo precisa que "anarquía del noema" no aparece en el registro de la conferencia efectiva leída, conservada en el Archivo Derrida en Irvine (box 57, folder 8). Ello indica que el sintagma habría aparecido en 1965. Véase Trujillo, Iván, "La anarquía del noema. Jacques Derrida y la generalidad del phainesthai", *Eikasía*, nro. 83, 2018, pp. 67-100.

> Así aparecería, en estos dos polos de abertura, y dentro mismo de la estructura trascendental de toda consciencia, la necesidad de pasar a una constitución genética y a esa nueva "estética trascendental" que continuamente será anunciada, pero siempre diferida, y en la que los temas del Otro y del Tiempo tendrían que dejar aparecer su complicidad irreductible. Es que la constitución del otro y del tiempo remiten a la fenomenología a una zona en la que su 'principio de los principios' (para nosotros, su principio *metafísico*; la *evidencia originaria* y la *presencia* de la cosa misma en persona) viene a ser puesto radicalmente en cuestión (ED, 244/225).

La evidencia como valor rector de la fenomenología implica, a los ojos de Derrida, su compromiso con la estructura por sobre la génesis, allí donde, a su vez, no es en absoluto claro que la génesis se deje explanar en términos estructurales ("domados").

Pueden apuntarse varias recuperaciones explícitas de esos desarrollos en su trabajo posterior, especialmente a partir del supuesto *revival* de la fenomenología en la década del 90.[35] En nuestro caso, antes que ofrecer argumentos para secundar o declinar la existencia de este último, nos interesa rescatar cómo los rasgos "paradójicos" de nóema e *hyle* pueden ser relevantes para la noción de *écriture* que sobrevendrá apenas unos años más tarde. Lo veremos con más detalle adelante, pero allí explicará que el fonocentrismo tiene que ver con la consideración de una "semejanza de naturaleza" entre el alma y el sentido en la medida en que ambos son inmateriales, redundando el dominio total de la una sobre el otro. En esta dirección, el señalamiento del nóema como una idealidad fuera de sus goznes, apátrida y errabunda, claramente desautoriza los poderes de la consciencia y nos hace entrar, acaso en la línea que sugiere *Spectres de Marx*, en lo que será la sobre-vida (*survie*). Por el lado de la *hyle*, la bastardía tendría que ver con que, como posibilidad de cualquier afección, su rastro *se ha abierto ya siempre paso* en la consciencia, antes incluso de poder ser identificada. Más: la posibilidad de su identificación pende de esta venida insuprimible primera.

Por supuesto, faltan desarrollos para poder ofrecer elucubraciones fundadas. De momento, señalamos cómo en 1959 la condición del sentido y la afectividad se escurren entre los dedos, impugnando cualquier abordaje estático-estructural de la consciencia. Si

[35] Estas "recuperaciones explícitas" no nos parecen baladís, pero nuestro estudio se centra sobre la noción de *écriture* (de todas maneras, creemos que la distancia temporal entre esos desarrollos y sus recuperaciones es suficiente como para tener, por lo menos, cautela). Dicho eso, podemos apuntar al menos dos recuperaciones explícitas de estos desarrollos en su trabajo posterior. Por un lado, en *Spectres de Marx*, donde la famosa nota al pie número 9 del quinto capítulo ("Aparición de lo inaparente: el 'escamoteo fenomenológico'"), Derrida aduce que el nóema es "la posibilidad espectral de toda espectralidad" (SM, 153). Luego, "ley del *phainesthai*" aducida en *Le toucher* se vincula al carácter paradójico del nóema (LT, 257/325). En función de estos indicios (a los que habría que sumar también la publicación de *Le problème*), se ha visto durante la década de los 90 una suerte de *revival* de la fenomenología. Derrida mismo habla de una "tercera ola" de interés por Husserl en SP, 58/67.

materia e idealidad no son serviles es porque –en la línea de los señalamientos hyppolitianos– ni subyacen ni sobrevuelan al tiempo, porque son necesariamente trabajados por el discurrir temporal. Por lo pronto, una génesis de esta estirpe es a todas luces demasiado salvaje para ser pensada dentro de la dicotomía "génesis y estructura".

D. *Il faut bien nommer*

Comenzamos problematizando la estrategia "biográfica" a la hora de acceder a una determinada obra (considerada, a su vez, como un *corpus* fácilmente delimitable). Señalamos cómo aquel sismo que, aprendemos con la filosofía derridiana, inscribe todo nombre y vale para cualquier (efecto de) firma, nos parece no obstante subrayado en esta singularidad que se devana entre Jackie, Élie y Jacques sin traslucir semblante homogéneo. Ello no nos condena, no obstante, al silencio: *il faut bien nommer*. Inauguramos nuestro recorrido con dos textos que, en función de sus devenires, pueden considerarse "incluidos-excluidos" del "*corpus* filosófico derridiano". Si el estatuto de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* es cuanto menos singular y amenaza con enmarañar los "orígenes" de la filosofía derridiana (no sólo por haber sido publicado casi cuarenta años más tarde, sino porque no es del todo seguro que la firma "Jacques Derrida" se le adhiera tranquilamente, y porque abunda en avatares luego inconcebibles), la génesis de "'Genèse et structure' et la phénoménologie" no es menos compleja: en un primer momento podría decirse que corrió una mejor suerte en función de su inclusión en *L'écriture et la différence*, pero lo cierto es que fue modificado en dos ocasiones sin esgrimir motivos ni señalamientos. Primero en 1965, de cara a la publicación del "registro" del evento, y luego en 1967.[36] Y antes que de reformas de estilo, son variaciones filosóficamente llamativas (por ejemplo, aunque de modo algo extravagante, la noción de "*différance*" es incluida allí).[37]

[36] "El señor Derrida, que revisó y completó su texto, agregó un cierto número de notas explicativas y de referencias" (de Gandillac, Maurice (ed.) *Entretiens sur les notions de genèse et de structure: Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle, julliet-août 1959,* Paris, Mouton, 1965, p. 253).

[37] Sería "la primera aparición" si la edición de 1967 fuese fiel a la conferencia dada en 1959. Sabemos que no es así. Sobre la inclusión de "*différance*" en "'Genèse et structure' et la phénoménologie", cabe decir que es a propósito de la diferencia entre saber y sabiduría en Dilthey, en el medio de la explicación de los motivos que tuvo Husserl para batirse tanto contra el psicologismo como contra el gestaltismo y el dyltheanismo (véase ED, 233 y ss./215 y ss.). Lawlor acusa recibo de estas modificaciones sucesivas como obstáculos a la hora de leer este artículo. Sobre esta inclusión de "*différance*" en 1967, de cara a la edición de *L'écriture et la différence,* interpreta que tiene que ver con que la cuestión del signo termina por

Una vez más, antes que allanar el panorama y trazar una cartografía de las modificaciones sucesivas, aquí nos interesa reflexionar acerca del ocaso que frustra todo intento arqueológico. A nuestros ojos lo llamativo es, en todo caso, que estos textos que hemos abordado se ciñen justamente sobre los obstáculos que atraviesa toda búsqueda del origen. Aun si se articulan desde un registro fenomenológico (que, según hemos establecido en la Introducción, no constituye nuestro punto de partida), sus desarrollos ponen ya en cuestión la autoridad y solidez de su engranaje teórico; o al menos, el "teoricismo" que la trabaja (SP, 56/65). Nos vemos entonces sumidxs en una especie de cinta de Möbius, porque de la misma manera que estos textos son ellos mismos liminales, sus tratamientos pueden servirnos para aproximarnos al semblante de la "obra" derridiana en general y al estatuto de estos textos (incluidos-excluidos) en particular: una y otra vez, la conclusión que a la que parecen arrojarnos es que no hay modo de trazar un punto auténticamente inaugural ni muchos menos de delimitar un horizonte de cierre. El conflicto entre "historia de la filosofía" y "filosofía de la historia" se renueva esta vez sabiéndose irresoluble.

En esta línea de reflexiones es que tal vez haya que interpretar la emergencia de "Jacques" no como una neutralización soberana en desmedro de la "verdadera" identidad, sino –si nos movemos siempre en la seudonimia (O, 47/36) o en la criptonimia (PA, 1/9)– como indicios de marranismo. De una condición "marránica" de la existencia,[38] podríamos agregar. Dice en *Otobiographies* sobre *Ecce homo,* pero se aplica con justeza a nuestro caso: "tenemos aquí lo que sería suficiente para pluralizar singularmente el nombre propio y la máscara homonímica, y para extraviar en un laberinto, el del oído, claro está, todos los hilos del nombre" (O, 52-53/40). Si el nombre representa, señaliza, si funciona *de hecho* en la vida corriente como un estandarte, si ostenta algún poder de representación, es porque alcanza a articularse a partir de un tejido: porque se abandona

desplazar el protagonismo de la cuestión de la génesis. Esta hipótesis es en cierto sentido indiscutible, o para el caso irrefutable, dado que coinciden inclusión y desplazamiento. Nos interesa más remarcar que los esfuerzos se orientan a apuntar un porqué dentro de un horizonte más amplio (*i.e.* la "obra derridiana"), justamente porque su inclusión no parece muy sencilla de explicarse en la urdimbre de "'Genèse et structure' et la phénoménologie' (al menos, a partir de las aproximaciones que tenemos de lo que mentará la noción de *différance* en 1967) (véase Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl*, ed. cit., p. 33). Jimmy Hernández Marcelo, en su tesis doctoral co-dirigida por Maurizio Ferraris, dedica varias páginas a la elucidación de las diferencias entre una versión y otra del texto. Sin embargo, este registro no sugiere motivos filosóficos, sencillamente lista los cambios (Hernández Marcelo, Jimmy, *El joven Derrida y la fenomenología francesa (1954-1967)*, ed. cit., pp. 183-186).

[38] *Apories* define a este último como la fidelidad a un secreto no elegido, "allí mismo en donde [se] reside sin decir 'no' pero sin identificarse con la pertenencia" (A, 140/130).

al espesor de una urdimbre, muy lejos de la suficiencia que autoproclama. El nombre se apresta a robustecer la lógica del *autos*, pero lo que no sabe es que va inevitablemente a perderse en el laberinto del oído de aquel –o *aquello*– que oye, cuyo tímpano oblicuo lo sume en la heteronomía.

Un poco más adelante *Otobiographies* agrega: "En esta misma dirección: la contradicción del doble va más allá de lo que una oposición dialéctica pueda implicar de negatividad declinante. Lo que cuenta, a fin de cuentas y más allá de toda cuenta, es cierto *paso (no) más allá* (*pas au-delà*)" (*Ibid.,* 69/52). En los términos que recientemente utilizamos, esta contradicción o "doble movimiento" que sitia a la firma no se deja "dialectizar", en el sentido de apaciguar tras sosiego alguno. Inscribe, antes bien, cierto "paso (no) más allá", sintagma blanchotiano que exploraremos en adelante, que juega con la doble acepción de *pas* (como sustantivo y como adverbio de negación), y que nos señala una salida (un paso) que es negación a punto tal que impugna toda integración económica.

En lo que sigue rastrearemos la emergencia del tópico de la escritura dentro de la filosofía derridiana, en conversación precisamente con Maurice Blanchot. Esta remisión –según veremos– supone discutir los relatos más habituales, que suelen situar a aquella entre (por tanto, dentro de) la diatriba (antitética) de fenomenología y estructuralismo. En modo alguno son estas aclaraciones anodinas o accesorias, porque lo que se juega en la recuperación de herencia tiene que ver con un afuera renuente no sólo a la fenomenología y al estructuralismo en particular, sino a toda oposicionalidad en general. Veremos en qué sentido esta lectura nos deja a los pies de una comprensión material de la escritura derridiana.

Es verdad, como venimos insistiendo, que no hay origen simple; que el origen es esquivo, que se espeja, multiplica y oculta: Jackie, Élie, Jacques y todos sus espectros –si acaso pudieran saturarse– cifran cada uno distintas inauguraciones del pensamiento derridiano, subrayando o poniendo de relieve distintos vértices desde donde contarlo. No tiene demasiado sentido pretender grabar sobre piedra lo que inevitablemente se abandona al vaivén del oleaje, y no pretendemos hacerlo. La génesis, si acaso *es*, es salvaje. Así y con todo, hemos de nombrar e ir a la búsqueda a la vez imposible y necesaria de una caracterización atenta a esta precariedad. Quien pensase que esta necesidad condena a la lógica del suplemento a la hipocresía o al derrotismo no habría entendido demasiado. Hemos de nombrar, trazar líneas de (dis)continuidad y herencia, préstamo,

robo y olvido, precisamente por respeto a aquello que elide todo nombre. No podemos no hacerlo. Es forzoso. Aquí nuestro humilde ofrecimiento.

CAPÍTULO II

| TELURIA |[39]

> Sí, por fortuna, el lenguaje es una cosa: es la cosa escrita, un trozo de corteza, un pedazo de roca, un fragmento de arcilla en que subsiste la realidad de la tierra. La palabra actúa, no como una fuerza ideal, sino como una fuerza oscura, como un encantamiento que restringe a las cosas, que las hace en realidad presentes fuera de sí mismas. Es un elemento, una parte apenas desprendida del medio subterráneo: ya no un nombre, sino un momento del anonimato universal, una afirmación en bruto, el estupor del frente a frente en el fondo de las sombras.[40]

Tras un intento fallido, en 1956 Derrida aprueba el examen de *aggrégation* y es beneficiado con una beca para estudiar textos inéditos de Husserl en Harvard. Allí comienza a elaborar una traducción de *El origen de la geometría*, que finalmente termina en 1961 y es acompañada por un estudio introductorio que quintuplica la extensión del texto husserliano. Si varios años más tarde Derrida dice que la "Introduction à *L'origine de la Géométrie* de Husserl" le permitió aproximarse a cierta "axiomática impensada de la fenomenología husserliana" (DP, 445/TT, 14) es porque allí su atención se ciñe sobre un problema que rápidamente se devela clave, a saber, la operatividad de la escritura en relación con la objetividad científica y el avance histórico. Aun si este tópico no parece ostentar la radicalidad de su filosofía posterior y suena en retrospectiva incluso algo conservador, los desarrollos que allí despliega sobrepasan con creces los confines del comentario fenomenológico y adelantan muchos de los que serán sus intereses futuros. Tal vez sea por ello los años siguientes cifren una referencia constante.

En este capítulo nos proponemos ofrecer una genealogía alternativa a aquella que ubica a Derrida como parte de la "reacción lingüística" a la fenomenología. Haremos una caracterización más cuidadosa del impacto estructuralista y de la literatura especializada

[39] Una versión muy preliminar de este capítulo puede encontrarse en Sorin, Ana, "Las riquezas nocturnas de Introducción a 'El origen de la geometría' de Husserl, *Tópicos. Revista de filosofía*, nro. 62, 2021 (en prensa). Como es claro dada la diferencia de páginas entre un escrito y otro, los desarrollos aquí expuestos han sido extendidos y abordados con mucha más profundidad y detenimiento.

[40] Blanchot, Maurice, "La littérature et le droit à la mort", en *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1947, p. 317 (trad. cast. I. Herrera, Madrid, Arena, 2007, p. 291).

que lee a Derrida en esa dirección en la segunda sección, pero por lo pronto –a los fines de ofrecer algún marco referencia–, marcamos que Arthur Bradley ha dicho que la deconstrucción se dirime en el espacio de una "negociación intrincada" entre el estructuralismo y la fenomenología,[41] y que Christopher Norris se ha referido a 1967 como el año *début* de su filosofía, cuya llave de acceso reposa en *La voix et le phénomène* en la medida en que pone a dialogar el sueño husserliano de autoafección pura con un abordaje "radicalmente estructuralista" del signo.[42] Por su parte, Claude Evans acusa recibo de cómo son los comentarios derridianos a Saussure y a Husserl los que ofician de "introducción" al pensamiento deconstructivo,[43] y Patricio Peñalver sostiene que "es una explicación crítica con el estructuralismo, a partir de la fenomenología, lo que más formalmente da unidad a los primeros escritos de Derrida".[44]

Lo que más convoca nuestra atención es que observamos que incluso cuando no es defendida de manera manifiesta, esta perspectiva configura el horizonte implícito donde viene a situarse "por *default*" la filosofía derridiana.[45] Probablemente ello se deba

---

[41] Bradley, Arthur, *Derrida's Of Gramatology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, p. 34.

[42] Norris, Christopher, *Derrida*, Massachusetts, Harvard University Press, 1987, p. 15.

[43] Evans, Claude, *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, p. xi.

[44] Peñalver, Patricio, *La deconstrucción. Escritura y Filosofía*, Barcelona, Montesinos, 1990, p. 25. Luego dice que "la fenomenología husserliana es seguramente la fuente intelectual más eficaz teóricamente en la construcción del pensamiento de Derrida" (*Ibid*., p. 44). Lo curioso es que entiende esta fenomenología "complicada e instruida por la ontología heideggeriana y por Nietzsche" (*Ibid*., p. 25). ¿Cuán legítimo es incluir bajo el ala de la fenomenología todo ápice de novedad, con tal de mantener su privilegio y asegurar la oposición con el estructuralismo?

[45] Dentro de la literatura derridiana, véase Baring, Edward, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, ed. cit., p. 183, Silverman, Hugh, *Inscriptions: Between Phenomenology and Structuralism*, New York, Routledge, 1987, pp. 294 y ss, y Howells, Christina, *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 6-42. Desde un punto crítico, Alex Callinicos también dice que la deconstrucción explota los recursos saussurianos de cara a resolver los dilemas de la fenomenología de Husserl (*cf. Against Posmodernism. A Marxist Critique*, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 73). Por otra parte, marcamos que esta tendencia sigue siendo habitual en la actualidad. Claire Colebrook, por ejemplo, opina que la noción de *différance* se sigue del compromiso "por igual" de Derrida "con las premisas estructuralistas y fenomenológicas sobre el lenguaje y el significado" ("The linguistic turn in continental philosophy", en Schrift Alan D. (ed.), *Poststructuralism and Critical Theory's Second Generation*, Durham, Acumen Publishing Limited, 2014, p. 292). Por otra parte, en 2017 en Montreal se presentó una tesis doctoral sobre la cuestión de la escritura derridiana, *La question de l'écriture dans l'œuvre de Jacques Derrida*. Allí el investigador, Maxime Plante, argumenta que esta noción no arriba a Derrida vía la semiología y que es injusto encuadrar su filosofía a partir de la escena "post-estructuralista", e intenta recuperar un linaje fenomenológico. La tesis está aún inédita, pero es consultable en: https://files.stample.com/browserUpload/efa1e847-2ab1-43e5-99d9-c13d7d50476b (última fecha de consulta: 09/09/2021). En este último caso se trata de privilegiar uno de los dos polos, pero notamos que aun ahí la díada fenomenología/estructuralismo es restituida. Por lo pronto, en otro artículo Plante

a que el desplazamiento o la diatriba entre un movimiento y otro suele constituir un cristal habitual a partir del cual leer el panorama francés de los 60 en general. Por ejemplo, dice Foucault:

> En el momento en que el problema del lenguaje salió a la luz, se mostró que la fenomenología no era tan capaz como el análisis estructural de dar cuenta de los efectos de sentido que podían ser producidos por una estructura de tipo lingüístico, en la que el sujeto, en la perspectiva de la fenomenología, no intervenía como donador de sentido. Y naturalmente, al encontrarse la novia fenomenológica descalificada por su incapacidad para hablar del lenguaje, el estructuralismo pasó a ser la nueva novia.[46]

Un diagnóstico similar ofrece Vincent Descombes, según el cual en los 60 la dialéctica pasa al "banquillo de los acusados",[47] en la medida en que el interés por "las tres H" (Hegel, Husserl y Heidegger) que había ritmado las últimas dos décadas es reemplazado por las determinaciones formales y diferenciales.

Bajo semejante tesitura, la suerte parece echada: si aquel año *début* de la filosofía derridiana parece coincidir con el emplazamiento de la centralidad de la fenomenología husserliana (dentro de la que sabemos que venía trabajando, con el tecnicismo particular que ello comporta) y con la aparición de Saussure en su horizonte de intereses, es verosímil dirimir "los albores de la deconstrucción" a partir de aquella silueta de época.

Llevar a debate el abordaje de esta década entera requeriría un estudio mucho más exhaustivo y excede con creces nuestra intención. En lo que a la filosofía derridiana concierne, no obstante, un estudio cuidado de la recién mentada "Introduction" se revela en este punto angular; por un lado, porque una perspectiva de aquel tipo alcanza a erguirse justamente a partir del "soterramiento" de sus trabajos anteriores (a título de prehistoria de la deconstrucción, como una especie de "entrenamiento técnico"[48]), y por otro, porque

---

argumenta que Derrida hace un "recurso estratégico" del estructuralismo (*cf*. Plante, Maxime, "Jacques Derrida, la sémiologie, le structuralisme: entre nécessité et contingence historique", *Cygne noir*, 6, 2018. Disponible en: http://www.revuecygnenoir.org/numero/article/plante-derrida-semiologie-structuralisme [última fecha de consulta: 09/09/2021]). Nosotrxs no apuntaremos a desestimar la importancia de una línea u otra, sino que intentaremos argumentar la existencia de otras fuentes que quiebran la polaridad y nos echan a un panorama bastante más nutrido (más complejo, más sutil, e incluso –si se nos permite– más oscuro).

[46] Foucault, Michel, "Structuralism and Post-Structuralism", *Telos*, XVI, 55, 1983, pp. 195-211.

[47] Descombes, Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 93.

[48] Véase Caputo, John, "The right to philosophy", en Derrida, Jacques y Caputo, John, *Deconstruction in a Nutshell*, New York, Fordham University Press, 1997, p. 56 (trad. cast. G. Merlino, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 72).

no bien se estudian sus formulaciones con detalle se advierten muchos elementos impares, de difícil clasificación. Nuestra propuesta de lectura es que para 1967 hay ya en curso una serie de reflexiones en torno al lenguaje en general y a la operatoria de la escritura en particular que son extrañas a los estudios lingüísticos. Eso no quiere decir que estos desarrollos se esgriman al modo de elaboraciones completamente acabadas ni que se yergan como estacas inconmovibles, sino tan sólo que puede reconocerse allí la cadencia de una interrogación en torno al lenguaje cuya especificidad no es rápidamente acoplable al estructuralismo y que resulta harto esclarecedora a los fines de caracterizar el semblante de *l'écriture* derridiana. Vamos a precisarlo.

La labor de la "Introduction" fue reconocida con el Premio Cavaillès de epistemología moderna, y particularmente laureada por Canguilhem, Foucault y Ricœur.[49] Este encuadre disciplinar puede sonar algo extraño dentro de la biografía intelectual derridiana más habitual (que podrá disputarse un matiz u otro, pero que definitivamente no lo coloca sin más dentro de los confines de la epistemología), pero ello concuerda con el abanico de debates e interlocutorxs que configuraban su contexto hasta el momento.[50] Como detallamos en el capítulo anterior, Derrida comenzó trabajando dentro de la fenomenología desde una perspectiva en contexto "subalterna", atenta ante la problemática de la posibilidad del conocimiento científico. Éste es uno de los primeros enclaves útiles a la hora de comenzar a desarmar –o cuanto menos perspectivizar– el enfrentamiento entre estructuralismo y fenomenología como grilla de acceso al nacimiento del pensamiento deconstructivo, porque la proliferación del primero en Francia tuvo que ver con una puesta en cuestión de la robustez que las lecturas existencialistas de aquélla concedían a la subjetividad. Algo ante lo que Derrida también guardó siempre reticencia, ante lo que discrepó desde aquella otra línea epistemológica (DP, 444/TT, 14). Por lo pronto, lo que venimos observando desde *Le problème* es que este encuadre mentó el primer entorno donde vinieron a engarzarse una serie de problemas que serán siempre convocantes para él, como por ejemplo la posibilidad de

[49] Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. cit., pp. 161 y ss.

[50] En efecto, muchxs de lxs interlocutorxs de la "Introduction" son colegas suyxs de la Sorbonne, donde hasta otoño de 1964 Derrida se desempeñó como docente. Tal es el caso de Suzanne Bachelard, Georges Canguilhem, Paul Ricœur y Jean Wahl. De un modo muy literal, ellxs revisten su primera instancia de diálogo. Para ahondar sobre este contexto, véase Hernández Marcelo, Jimmy, *El joven Derrida y la fenomenología francesa (1954-1967)*, ed. cit., p. 191. En efecto, la Sorbonne fue acaso el principal bastión de la enseñanza más tradicionalista (y luego, también, el principal foco de descontento estudiantil en 1968). *Cf.* Dosse, François, *History of structuralism. Volume I: The Rising Sign, 1945-1966*, trad. D. Glassman, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p. 195.

conceptualizar el discurrir temporal, o la dificultad de distinguir entre dimensiones constituidas y constituyentes.

Nuestro abordaje de la "Introduction" se ceñirá sobre el estudio de una serie de remisiones –periféricas, pero numerosas y recurrentes– a lo literario. Más aún, intentará mostrar que éstas son particularmente valiosas a la hora de rastrear cómo se gestan sus exploraciones en torno a la escritura. Esto puede parecer cuanto menos inconexo frente a la caracterización recién hecha en torno a aquel primer "reconocimiento de terreno" epistemológico, pero es conveniente recordar que por aquellos años Derrida se encontraba bosquejando su proyecto doctoral sobre la idealidad del objeto literario. De hecho, registró el título de esta tesis exactamente a la vuelta del viaje a los Estados Unidos al que comenzamos aludiendo, y de cuya estadía en Harvard nunca dejó de evocar en particular sus largas tardes de lectura del *Ulysses* de Joyce en la Biblioteca Widener (DN, 25/36).

Estas nimias referencias relativas al contexto de elaboración de la "Introduction" evidencian de buenas a primeras que lo literario no es un interés foráneo en 1962, pero su rastro es incluso explícito en sus líneas: allí Derrida se encuentra leyendo a Husserl tanto a través de Cavaillès y Bachelard, como de Blanchot y Joyce. Suele reconocerse que los que hubieran sido los desarrollos de esta tesis jamás completada fueron a parar a la "Introduction",[51] pero faltan estudios específicos que se ciñan sobre estos rasgos y los evalúen como indicadores filosóficos.[52]

Por añadidura, la publicación inmediatamente posterior es "Force et signification" (1963), un artículo que se cierne de buenas a primeras sobre el tópico literario y que polemiza con la metafísica subyacente a la crítica estructuralista, que allí Derrida observa

[51] Powell, Jason, *Jacques Derrida: A Biography*, ed. cit., p. 38.

[52] Ello se debe, en parte, a que quienes suelen "descender" a estos textos a menudo buscan restaurar un período fenomenológico o epistemológico de su pensamiento. En esta línea puede leerse a Joshua Kates con *Essential History,* a Jimmy Hernández con *El joven Derrida y la fenomenología francesa (1954-1967)*, su ya mentada tesis, y a Edward Baring con su *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, que acabamos también de citar. Se entiende que este enfoque haya significado en general cierto desdén ante esas "insistencias" literarias, en especial teniendo en cuenta que en muchos casos surgió de manera confesa como reacción ante los avatares de índole "literaria" que –en particular en Estados Unidos– configuraron la recepción de la deconstrucción. Tal vez la figura más resonante en este respecto sea Rodolphe Gasché, que ya en 1986 exhortaba a leer a Derrida "en términos filosóficos" e incluso "especulativos", a contramano de toda crítica literaria cercana al New Criticism. Huelga decir que esta postura se plasma de modo claro en su abordaje, porque su famoso *The tain of the mirror* aborda los textos derridianos habidos hasta 1979, incluida *La verité en peinture*, con excepción de *Glas* (así dice explícitamente), *cf*. Gasché, Rodolphe, *The Tain of the Mirror*, Massachusetts, Harvard University Press, 1986, pp. 4. Finalmente en 1994 *Inventions of Difference: On Jacques Derrida* sí aborda *Glas*, en el capítulo "Strictly Bonded", pero la columna concerniente a Genet es apenas mencionada.

en connivencia con la fenomenología. Si no queremos comprender este desplazamiento "temático" como un corte total (algo vedado por el texto, no sólo porque habla de Husserl, sino porque presenta una noción de escritura que retoma explícitamente su "Introduction"), tenemos entonces pendiente comenzar por rastrear la especificidad de la cuestión literaria en 1962.

Dado que los desarrollos que tenemos por delante son complejos y bastante extensos, vale la pena explicitar de antemano nuestro itinerario: primero haremos una reconstrucción del planteo básico de la "Introduction à *L'origine de la Géométrie* de Husserl", procurando bosquejar lo fundamental de su tratamiento sobre el funcionamiento del lenguaje. Luego nos abocaremos a *Logique et existence*, de Jean Hyppolite, título al que Derrida refiere en base a su interpretación de Hegel y al que algunos comentarios reconducen en aras a comprender su aproximación a Husserl. Tras marcar la relevancia y los aspectos que nos parecen acertados de este señalamiento exploraremos unas referencias a Blanchot y a Mallarmé, que a nuestro entender matizan el peso de la filiación con Hyppolite y complejizan las elaboraciones de la "Introduction" en torno a la escritura. A partir de allí pondremos de relieve las distintas alusiones a lo literario presentes en el texto, ofreciendo una sistematización posible de ellas y subrayando en qué punto guardan solidaridad. Por último nos centraremos en el texto blanchotiano que Derrida cita, desarrollaremos su planteo y ofreceremos una interpretación para pensar su pertinencia en la "Introduction", en atención con los desarrollos que allí hace Derrida en torno a la operatividad de la escritura.

Teniendo en cuenta que mediante estas referencias a lo literario el joven Derrida no trasluce tesis acabadas, nuestro trabajo se remitirá a seguir estas huellas y proponer una cifra exegética que, aunque fundamentada, necesariamente ha de permanecer "tentativa". No intentaremos adivinar los desarrollos que hubiera desplegado aquella tesis doctoral de efectivamente concretarse, sino tan sólo elucidar los avatares que adquiere cierta "insistencia literaria" en 1962, que creemos cardinal en vistas a delinear muchos vértices que apenas poco tiempo después cobrarán protagonismo.

En una segunda parte –comparativamente breve– abordaremos "Force et signification" (1963) a partir de una constelación de términos clave para comprender sus tratamientos acerca de la escritura (volumen, fuerza, inspiración y ausencia, fundamentalmente). Como dijimos, no sólo sucede que allí se hiperboliza la envergadura del tópico literario, sino que Derrida tiende de manera explícita relaciones con su trabajo anterior. Ello impide establecer cortes radicales, y creemos que levanta interrogantes

sobre el supuesto carácter netamente fenomenológico de la "Introduction".

Nuestra intención con todo esto es rastrear cómo se gestan las primeras reflexiones derridianas de la escritura. Según esperamos mostrar, sus desarrollos son filosóficamente complejos y originales, y por cierto primordiales para abordar la "detonación" de esta problemática en 1967.

A. La "Introduction": verdad, objeto y escamoteo de la escritura

En su *Origen de la Geometría* Husserl se pregunta cómo alcanzan a labrarse los objetos ideales que constituyen la tradición científica. No se interesa por la cualidad ahistórica del sentido, por lo que acaso tienen de verdaderas las ideas matemáticas, sino más bien por el descenso, el desarrollo y la juntura específica de aquella verdad *en* la historia. En parte, es perfectamente comprensible que Derrida se interesase en trabajar este escrito; es claro que es posible allí también reactualizar la pregunta por el intríngulis entre génesis o estructura, como entre temporalidad e idealidad. De hecho, tal fue la vía de análisis que siguió en 1954, cuando –en el abordaje casi omniabarcador de su *Mémoire*– le tocó estudiar este texto (PGH, 259-271/265-276).

La "Introduction" no descarta de manera confesa ni total su enfoque de antaño, pero vuelve sobre sus pasos prestando atención a lo que permaneció impensado en sus propias formulaciones. "Impensado en lo ya pensado", habría que decir, porque no toma como hilo conductor una problemática novedosa ni extravagante, sino el mismo tópico central del texto husserliano, el mismo por cierto que concentrase su atención en *Le problème*, a saber, la operatividad de la escritura en lo que concierne a la objetividad de las idealidades geométricas. Aun así, a través de esa repetición arriba a un sitio poco menos que innovador. Tal vez porque no escribe con el arrojo de quien se dispone a exhibir una lectura total, porque confecciona nada más que una introducción para un opúsculo del que ni siquiera es la primera vez que se expide y que no se publicará bajo su autoría,[53] Derrida aborda en esta oportunidad la escritura con tino sísifico y se aproxima a pensar las fuerzas dispares que trabajan la opacidad de la letra: el *re*comienzo y la ruina incesante que sitia toda idealidad.

[53] Ese es uno de los motivos por los que, incluso si ya firma "Jacques", la "Introduction à *L'origine de la Géométrie* de Husserl" sigue ostentando un sitio liminal dentro de la *œuvre* derridiana. En términos estrictos, en *L'origine de la Géométrie* no figura más que traductor, y la "Introduction" no configura una unidad distinguible a título de libro.

Dijimos que Husserl interrogaba cómo se constituían los objetos relativos a la ciencia. Según nos explica, para encausar semejante exploración es necesario diferenciar entre las circunstancias genéticas contingentes, la verdad ahistórica y la objetividad del sentido: sólo tras la reducción de las primeras será posible arribar a la segunda y recién allí, a su vez, rastrear la historicidad original del objeto ideal. Su meditación busca esclarecer las relaciones de derecho habidas entre un estamento y otro, y es allí que la pluma derridiana se apunta a explicitar, con tranquilidad y una lucidez analítica notables, los distintos nudos problemáticos que se despliegan conforme avanza el fenomenólogo.

Si bien pocxs declararían con absoluta soltura que el triángulo es una creación humana, es menos arriesgado afirmar que la circulación de su sentido entre nosotrxs tiene una historia. Su objetividad tiene una historia no menos que lo que la tienen las civilizaciones, y es en esa dirección que cabe pensar que tenga también un comienzo. Es por ello que Husserl se interesa por la actividad de los primeros geómetras, a quienes concede un papel fundador. Sin embargo, aun así se apura a decir que ello no puede ser jamás en función de la empiricidad de su accionar: en ese caso la dignidad completa del acto constituyente y de la verdad científica se vería devaluada, y no podría explicarse por qué un desvarío o una alucinación no resultan tan inaugurales como los teoremas de Pitágoras. Sólo estos últimos constituyen "pasos al límite" que inscriben *en* el mundo una verdad de orden no meramente mundano.

Aquí podríamos signar el comienzo de la lectura derridiana, porque ante semejante brete el argelino explica: "[E]l verdadero contrario de la alucinación, como de lo imaginario en general, no es inmediatamente la percepción sino la historia; o, si se prefiere, la conciencia de historicidad y el despertar de los orígenes" (IOG, 29/36). Para ponerlo en otros términos, Derrida nos dice que hay evidencia geométrica en tanto y en cuanto es evidencia de una objetividad ideal, pero sucede que ésta alcanza a constituirse apenas *luego* de aquella primera vez como de su circulación común e intersubjetiva. Nos encontramos con una regresión al infinito. Toda vez que Husserl enfatice sobre la absoluta necesidad de aquella "primera vez" (*Erstmaligkeit*) de la inscripción del objeto, admitiendo casi como un detalle menor que permanece inaccesible para nosotrxs en su calidad inaugural, el argelino subrayará lo terminante de esta complicación.

No sólo es el caso que para aproximarnos a aquella historicidad original de las objetividades científicas necesitamos verternos sobre su "inscripción" mundana, sino que incluso ahí éstas remiten a otras y su estela se difumina en un horizonte infinito: resulta que, para que opere como tal, el origen ha ya de haberse perdido, ha ya de haberse dado

a la borradura. Husserl propone una reducción histórica, noética y reactivante (*Ibid.*, 32/38) a los fines de dar con aquella "primera vez" de la inscripción de sentido que *es forzoso* que haya tenido lugar, pero de acuerdo con los análisis derridianos ello nombra lo imposible: incluso si esta historicidad de derecho pudiera fundarse en los meros hechos, estos hechos inaugurales no podrían permanecer accesibles a la intuición. De esta manera, si este escrito que lleva por título *"Origen" de la geometría*[54] termina ocupándose de la cuestión de la historia del sentido es porque allí Husserl descubre que el origen de la geometría es a la vez el problema de su tradicionalización, y que un desglose analítico que distinguiera una cosa y otra confundiría lo que allí es, por derecho, el mismo nudo.

Ahora bien, si el objeto ideal es el modelo del objeto en general, y si Husserl expresa en más de una oportunidad que el objeto matemático es el más ideal de todos porque se agota en su fenomenalidad, problematizar el nacimiento de la geometría es simultáneamente reflexionar acerca de la génesis de la objetividad del sentido. Así las cosas, el curso de las cavilaciones husserlianas escala con velocidad hacia preguntas tales como de qué manera puede una evidencia subjetiva tornarse en objetiva, y cómo es posible el circular intersubjetivo del sentido. Es decir, cómo es posible la tradición.

En parte, la "Introduction" replica la óptica de análisis que *Le problème* había desplegado acerca de este mismo texto husserliano. Lo señalamos hace un momento. Tanto en 1954 como en 1962 se enfatiza que el acto inaugural sólo es descifrable en retrospectiva, a partir del objeto ya constituido. De allí la relevancia de la *Rückfrage* como pregunta en retrospectiva (*question en retour*): ambos textos subrayan el método del "zigzag" avistado por Husserl en *Crisis de las ciencias europeas*, que tiene que ver con que sólo podemos alcanzar la fuente constituyente a la luz de lo constituido, y nunca al desnudo.

Por otra parte, sin embargo, la "Introduction" inscribe novedades relevantes al planteamiento inicial de aquella dialéctica. La escritura, tópico central del escrito husserliano, es en *Le problème* despachada como una ingeniería empírica dentro del cúmulo de "técnicas por las que la transmisión y la herencia de las ideas resultan cada vez más fáciles" (PGH, 264/270). No tiene sino la función de mostrar de vuelta cómo lo constituyente necesita de lo constituido, y si bien ello no es enteramente descartado por Derrida en 1962, su planteo adquiere mucha más sofisticación: es la operatividad

[54] El encomillado de "origen" es nuestro, a los fines de resaltar en este caso particular el vínculo de origen e historia.

específica de la escritura lo que deviene aquí su brújula de trabajo, y sobre eso cerniremos nuestros análisis de aquí en adelante. Cabe notar que *Le problème* fue revisado de cara a su publicación décadas después, y que justamente llegada la mención de la escritura hay una nota al pie que reza: "tiempo después anoté junto a estas líneas: *No, ¡revisar!* J.D. 1990" (*Ibidem*).

La posibilidad de la circulación intersubjetiva del sentido no se hace esperar: pronto Husserl observa que el lenguaje es el elemento fundamental de la tradición. O, antes bien, su éter. Sólo gracias a él el sentido se vuelve asequible, comunicable y manipulable en términos compartidos, de modo de poder circular históricamente. "Sin duda, la verdad geométrica se sostiene más allá de toda expresión lingüística particular y fáctica como tal. […]. Pero la objetividad de esta verdad no podría constituirse sin la posibilidad pura de una información en un lenguaje puro en general", nos dice Derrida (IOG, 70/72). De allí que Husserl le otorgue al habla no un carácter meramente técnico sino casi jurídico, y que *Le problème* se haya quedado corto en este punto del análisis.

Sin el lenguaje, entonces, la idealidad geométrica sería inefable y permanecería encadenada a la vida psicológica. No sólo la palabra oficia una neutralización automática de la existencia de modo tal que permite comerciar con sentido sin quedarnos eslabonadxs a la facticidad, sino que la comunicación está garantizada porque la palabra es idéntica en sus innumerables expresiones en la lengua.[55] A partir de este funcionamiento se entiende que Husserl diga que el habla no es mera expresión (*Äusserung*) sino la posibilidad de la constitución del objeto y su verdad. Es decir que la objetividad descubre reposar en la intersubjetividad trascendental, y a su vez ésta en la operatividad de la palabra. Es a partir de allí que, nota Derrida, Husserl cree poder asomarse a la raíz de esta historicidad que alentó su trabajo; una historicidad que, en la línea de lo que comentamos durante el capítulo pasado, sortea tanto las tretas de la pura sincronía (una estructura acabada que sencillamente se explicitase sobre el lienzo blanco de lo mundano) como de la pura diacronía (hechos dispersos incapaces de fundar juridicidad alguna). Derrida se opone, sin embargo, a lecturas como las de Merleau-Ponty,[56] y opina que antes que mentar la

[55] En los desarrollos de la "Introduction" esto anima relaciones con Hegel, en particular con el §462 de la *Enciclopedia*, que desglosa cómo no necesitamos tener un león delante para que "león" sea significativo (IOG, 58/61-62). (En el apartado siguiente leeremos cómo Hyppolite toma esta operatoria del lenguaje como clave para interpretar la dialéctica hegeliana, pero preferimos no adelantarnos.)

[56] Durante las últimas décadas de los 50 los cursos de Merleau-Ponty en el Collège de France se habían estado focalizando en el vínculo de inscripción y el avance de la ciencia (trabajando, claro, *El origen de la geometría*). *Cf.* Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

recuperación y redención de todo lo que hasta el momento había sido desestimado por la fenomenología (la historia y la facticidad, dicho rápidamente), este gesto buscaría contener su influjo alumbrando su dependencia jurídica y trascendental (*Ibid.,* 71 y ss./73 y ss.). En la línea de lo que desarrollamos a cuento de *Le problème*, Husserl fingiría profundizar sus meditaciones sobre el lenguaje y la historia en orden a reducirlos.

El panorama se agrava no bien se advierte que este "habla" tan ponderada por Husserl como condición de posibilidad de la circulación de la verdad ha de ser entendida como escritura. Aunque importante, no es finalmente la oralidad sino la inscripción gráfica lo que absuelve al sentido de la percepción actual e inaugura la espacio-temporalidad virtual de la que vive la tradición. Si la escritura es tan valorada en *Origen de la geometría* es porque "preserva, a continuación, la verdad para que ésta pueda ser mirada a la luz" (*Ibid.,* 72/74). Este heliocentrismo recubre en última instancia un imperativo de univocidad, y ambos elementos son para Derrida rasgos clave de la fenomenología, a la cual caracteriza en términos de "filosofía del ver" (*philosophie du voir*) (*Ibid.,* 155/148).

Se abre un "campo trascendental sin sujeto" (*Ibid.,* 84/85) (sintagma hyppolitiano al que remitiremos en un momento) ritmado por una espacio-temporalidad escritural. Resulta entonces que estamos necesariamente ya imbuidxs en la historia, pero no como acumulación diáfana de conocimiento sino como "resonancia postal" (*résonnance postal*) (*Ibid.,* 36/41) donde lo que queda en primera plana es la escritura como horizonte de "telecomunicación" (*télécommunication*) (*Ibidem*/42).[57] Frente a semejante escenario, todo se dirime en última instancia en determinar si el prefijo "tele-" (del griego τηλε: distancia, lejanía) no introduce interferencia alguna. Aunque hemos de tener cautela ante la tentación de homologar demasiado rápido esta presentación del tópico de la escritura con los tratamientos que le deberá unos años más tarde, sí es posible rastrear aquí un estilo típicamente derridiano en el señalamiento de la "ambivalencia"[58] de esta virtualidad: lo

[57] Pueden verse aquí en ciernes los elementos de lo que varias décadas adelante Derrida llamará "artefactualidad" y "actuvirtualidad". Estos términos tratarían de abordar toda realidad como "efecto de realidad", es decir, toda realidad urdida a través de una hechura ficcional. Véase ET, 15. En una entrevista con Bernand Stiegler, Derrida dijo: "La manera en que yo había tratado de definir la escritura implicaba que ésta fuera ya, como usted lo recordó, una teletecnología, con lo que esto entraña de exapropiación original […] Tal vez haya que comenzar entones por decir esto, que sigue siendo aún muy general: cualquiera sea esa especificidad, no sustituye de una vez un habla inmediata o natural por la prótesis, la telectnología, etcétera. Estas máquinas, siempre las hubo, siempre las hay, incluso en la época de la escirtura a mano, incluso durante la susodicha conversación viva" (ET, 52-53).

[58] "Indecidible" será el término futuro para caracterizar la doble operatividad.

mismo que libera a la objetividad la expone a la crisis –en términos husserlianos– porque la escritura trabaja gracias a una pasividad inerradicable. En otras palabras, a la par que instituye el objeto ubicándolo ante la mirada común, lo separa del aliento que supuestamente le infunde en primer término sentido y la sume en la posibilidad incontestable del malentendido.

Conocemos, no obstante, la respuesta de Husserl a esta dificultad: *qua* funcionario de la humanidad, el científico ha de reactivar "responsablemente" el sentido en cada oportunidad. Sobre el vínculo entre univocidad, visibilidad y lenguaje en Husserl, dice Derrida:

> La equivocidad es el camino de toda aberración filosófica […]. La expresión unívoca emerge totalmente a la superficie y no ofrece repliegue alguno a las significaciones más o menos virtuales que las intenciones podrían depositar allí a lo largo de los recorridos de una lengua y de una cultura. De este modo se comprende que Husserl siempre asocie el proceso de la equivocidad con una crítica de la profundidad. El lenguaje unívoco sigue siendo el mismo porque lo pone todo de manifiesto en una evidencia actual, porque en él nada se oculta o se anuncia en la penumbra de las intenciones en potencia, y porque dominó toda dinámica del sentido. De este modo, preserva su identidad ideal a través de todo el acontecer de la cultura. La univocidad es la condición de una comunicación entre las generaciones de investigadores, sin que importe la distancia que los separe. Asegura la exactitud de la traducción y la pureza de la tradición (*Ibid.,* 101-103/100-101).

Husserl caracteriza al cuerpo lingüístico como una "corporeidad espiritual" (*geistige Leiblichkeit*), pero Derrida persigue lo minúsculo de este funcionamiento interrogando cómo pueden realmente unirse de manera tranquila –incluso desde los preceptos propios del fenomenólogo– aquellas dos naturalezas heterógeneas. Para el joven argelino no es en absoluto evidente que la "rugosidad" de la letra pueda utilizarse en favor de la idealidad sin costos, sin subrepticia y simultáneamente administrarle su veneno: sin coartar, como dijimos, la fluidez del hálito intencional que dice encarnar.[59] Si la equivocidad prolifera como maleza, imposibilitando toda reactivación total, la tradicionalización del sentido se descubre de buenas a primeras sitiada por todo lo que la pone en jaque. No es sencillamente que el lenguaje en general y la escritura en particular (im)posibiliten la constitución de los objetos ideales más altos (los que incluso son modelo de todo otro objeto), sino que terminan invirtiéndose los órdenes de derecho. Dijimos que para que hubiese evidencia geométrica la idealidad debía ser siempre *ya*

[59] Sin lugar a duda, podríamos ver aquí los bocetos de la futura noción derridiana de "*pharmakon*".

histórica, y tras estas elaboraciones eso significa que ha de ser asimismo *ya* escritura: en el principio fue la diferencia gráfica, cuya traza nos sume en un ocaso inmemorial.

Así las cosas, las palabras y el lenguaje "no son y no pueden ser jamás *objetos* absolutos" (*Ibid.*, 106/104), y ello porque no se despliegan en la imperturbabilidad del plano liso: resulta entonces que el éter de la objetividad no es él mismo objetivo ni evidente, y que incluso viola el "Principio de los principios" esbozado en el §24 de *Ideas I*. A su vez, no hay un mundo de entes naturales al cual el lenguaje pudiera reducirse para disolver sus equívocos; volveremos sobre esto con más cuidado en adelante en este capítulo, pero Derrida muestra cómo todo intento de "derivar" el lenguaje de un supuesto mundo primitivo es siempre una reducción a una cultura determinada (que no sólo implícitamente se arroga el derecho a la palabra, sino que sería de todos modos imposible sin la urdimbre del lenguaje, lo cual nos imbuye de vuelta en una regresión al infinito).

Del capítulo VIII en adelante, la "Introduction" estudia la operatividad de la Idea kantiana en Husserl. Si al principio dijimos que lo contrario de la alucinación no era la percepción sino la historia, ello es por la Idea, cuya prescripción ético-teleológica explica por qué los "pasos al límite" de las objetividades científicas no se dan en cualquier dirección. Esto es así porque su luz custodia el proceder de la historicidad como su horizonte apriórico.

Vale la pena cernirse sobre esta operatoria. Según nos dice Husserl, se trata de una trascendencia en la inmanencia, que no es nada allende la historia, que no es totalmente trascendente, pero que tiene la distancia como para arbitrar su ritmo, administrar sus suspensos y marcar su fluidez y continuidad: simultáneamente condición de posibilidad de la historia (trascendente a ella) pero únicamente existente *en* y legible *desde* la historia (inmanente). Además de inquirir una vez más sobre qué evidencia y sujeto le corresponden y sobre cómo es posible la crisis –como señalamos que ya había hecho en *Le problème*–, Derrida dice que esa Idea es "la fuente para siempre nocturna" (*Ibid.*, 150/144) de la fenomenalidad visible, e insiste en caracterizarla como "Paso" (*Passage*) (*Ibid.*, 166/158). Es sólo por la historia constituida que lo Absoluto puede hacerse oír, y en particular por el soporte escritural. En esa línea podríamos pensar también que dice que es "Peligro" (*Ibidem*), porque el riesgo de desvío es inerradicable desde el momento en que ese Absoluto no es pura sincronía consigo sino que requiere él mismo de esa "rugosidad" de la letra. Sin embargo, que esa rugosidad resulte servil es imposible de saberse. La escritura no es jamás simplemente un soporte. Por eso es que, en esta

constelación de historicidad y escritura, esa Idea es nocturna: porque entraña un carácter esquivo irreductible.

Derrida dice entonces que "Trascendental sería la Diferencia" (*Ibid.,* 171/162). Sin lugar a duda todas estas caracterizaciones resultan algo curiosas desde los desarrollos derridianos posteriores –donde tan sólo el uso tranquilo de mayúsculas y el abrazo a lo trascendental resultan cuanto menos inquietantes– pero, poniendo entre paréntesis provisoriamente estos aspectos, nos gustaría sugerir que "Trascendental" resulta la necesidad de inscripción material. Esto es, un "descenso" que nunca es una elucidación analítica saturada ni totalmente aséptica, y que siempre arrastra consigo cierta oscuridad como peligro de desvío.

Hemos dicho que en 1962 Derrida por momentos señalaba, en referencias que no sugerían discrepancias, hacia *Le problème*. Así lo sugirió su insistencia sobre la contaminación entre constituido y constituyente. No negamos esto, pero notamos que en la "Introduction" este "mismo" trabajo de "fragilización" es emprendido a través del tamiz del lenguaje, no pareciéndonos éste un desliz menor. Lo que en *Le problème* había pasado inadvertido (como "técnicas" que, en el medio de la clásica aporía entre psicologismo y logicismo, venían a inscribir cierto empirismo), en la "Introduction" cobra un tenor completamente nuevo y abre toda una dimensión problemática hasta el momento inexplorada.

En adelante nos interesa explorar este vínculo entre equivocidad y lenguaje. De acuerdo con el itinerario que trazamos, la primera referencia que nos toca estudiar es Jean Hyppolite. Es un nombre al que ya referimos en el capítulo anterior, pero que en este caso reingresa de manera original a partir de otro texto suyo, *Logique et existence*. A continuación nos detendremos sobre los puntos clave de su propuesta, en vistas a marcar cuál es la innovación y qué significa en contexto su lectura. Luego marcaremos su solidaridad con el planteo derridiano en la "Introduction", recuperaremos la opinión de los comentarios que enfatizan su herencia y posaremos, finalmente, algunos límites a este influjo.

Sentido, historia y lenguaje: el Hegel de Jean Hyppolite

Dice Foucault sobre Hyppolite:

> Todos los problemas que son nuestros –para nosotros, sus alumnos del pasado o sus alumnos de ayer–, todos estos problemas, es él quien los estableció para nosotros; fue él quien los cantó en esta palabra que era fuerte, grave, sin dejar de ser familiar; es él quien los formuló en este texto, *Lógica y existencia*, que es uno de los grandes libros de nuestro tiempo.[60]

Y en otra oportunidad:

> Pues si más de uno estamos en deuda con J. Hyppolite es porque infatigablemente ha recorrido para nosotros, y antes que nosotros, ese camino por medio del cual uno se separa de Hegel, se distancia, y por medio del cual uno se encuentra llevado de nuevo a él pero de otro modo, para después verse obligado a dejarle nuevamente.[61]

Aun si sabemos que durante toda su obra Derrida será crítico del idealismo hegeliano y que la impugnación de toda *Aufhebung* puede ser catalogada como una constante de su pensamiento (como hemos visto, *incluso* en 1954 cuando habla en términos de "dialéctica"), ello no debe hacernos dispensar de interrogar este entramado. Después de todo, el gesto derridiano por excelencia tiene que ver con la invitación a la relectura interminable, a una revisitación atenta a las complejidades internas de los textos. E Hyppolite nos pone, justamente, siempre en contacto con un Hegel mucho más lábil, en conflicto consigo mismo.

En el capítulo anterior ofrecimos una serie de referencias de índole biográfico-intelectual para comprender su importancia para Derrida: Hyppolite fue quien más elogió *Le problème*,[62] fue fundamental para su ingreso docente a l'École[63], fue inspirador de su "'Genèse et structure' et la phénoménologie" y fue el director elegido para aquella tesis sobre la idealidad del objeto literario (DP, 445/TT, 14). Con respecto a la "Introduction", vale decir que se editó en una colección de *Epiméthée* dirigida también por Hyppolite.[64]

---

[60] Foucault, Michel, "Jean Hyppolite: 1907–1968", en *Dits et écrits. Tome I (1954-1969)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 785.

[61] Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 75 (trad. A. González Troyano, Buenos Aires, Tusquets, p. 70). Se trata del homenaje en su lección inaugural en la École Normale Superieure, donde tomó la silla que pertenecía a Hyppolite. Por su parte, Deleuze le dedicó *Empirisme et subjectivité* (1953).

[62] Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. cit., p. 94. El peso de semejante apoyo es no obstante remarcable. Recordemos que en 1954 comenzó a ejercer como *directeur* de L'École Normale Supérieure.

[63] Powell, Jason, *Jacques Derrida: A Biography*, ed. cit., p. 32.

[64] A lo dicho quisiéramos agregar unas palabras de Canguilhem que, deshaciéndose en elogios luego de la lectura de esta "Introduction", dice: "No fui yo el primero que confió en usted, fue Jean Hyppolite. Mi confianza sólo provenía de la suya, pero ahora encuentra su justificación" (citado en Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. cit., p. 161).

En el capítulo anterior sugerimos también la posibilidad de leer aquella noción temprana de dialéctica en la vía hyppolitiana como imposibilidad de alcanzar sosiego alguno. Sin tachar la vía epistemológica, nos resultaba una cifra interesante para complementar las menciones a las dialécticas de Tran Duc Thao y Cavaillès, y explicar cierto tono "existencial" que abunda sobre el final de *Le problème* (especialmente en cuanto Derrida decía descartar la perspectiva heideggeriana). Allí era *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel* lo que inspiraba las filiaciones. Ahora nos gustaría volvernos sobre el título al que hiciera referencia Foucault, *Logique et existence* (1959), que recubre a todas luces un ánimo mucho más audaz que el anterior: en rigor no puede decirse que este texto se aleje de los preceptos de Hegel, y no obstante llega a un sitio novedoso. Allí Hyppolite se embarca en la interrogación de sus principales corolarios tomando como referencia un problema en particular, a saber, la naturaleza, la operatividad y los límites del lenguaje. Y lo que observa es que el lenguaje es justamente el medio de la dialéctica y, por tanto, de la progresión de la historia. Como veremos, este planteo es a tal punto relevante para la "Introduction" que Derrida dice que ese escrito "pone de manifiesto la profunda convergencia de los pensamientos hegeliano y husserliano" (IOG, 58/61-62).

Hyppolite comienza enfatizando como aspecto radical y determinante que Hegel exorcice a la filosofía de cualquier elemento que pudiera ostentar una operatividad nouménica. "[E]l único secreto es que no hay secreto"[65] escribe en 1953 porque esa es, a sus ojos, la gran proposición de la filosofía hegeliana. Aquí una vez más se distingue de las lecturas precedentes y señala que el error de las lecturas "antropolizantes" reside en que se ciernen exclusivamente sobre la *Fenomenología del Espíritu*, interpretando a su vez "consciencia" como sinónimo automático del humano. Hyppolite recupera, en cambio, la *Ciencia de la lógica* y la reintroduce en la lectura francesa de Hegel, pero –como señala Catherine Kellogg– ello no redunda en ninguna "re-trascendentalización" de su filosofía.[66] Nos toca ahora comprender este punto.

Según nos explica *Logique et existence*, el ser se autodiferencia pensándose. Eso significa que el ser es inevitablemente sentido, *Lógos*. Así interpreta aquella clásica máxima de la *Fenomenología* que expresa que la substancia es sujeto, en cuanto "en ella

[65] Hyppolite, Jean, *Logique et existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 114 (trad. cast. M. C. Martínez Montenegro y J. R. Santander Iracheta, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987, p. 111).

[66] Kellogg, Catherine, *Law's trace: from Hegel to Derrida*, New York, Routledge, 2009, p. 38.

[...] todo contenido es su propia reflexión dentro de sí".[67] Combinado con aquella "gran proposición" que señalamos, ello redunda en que no hay algo distinto del pensamiento (no hay, por caso, dualismo sujeto-objeto) ni manifestación aparente de algo que permanece velado, sino nada más que diferencia interna: autoextrañamiento, autoposición del ser como otro, pensamiento de sí del ser.

Es decir que aunque el foco de atención de Hyppolite sea la vinculación de lógica y fenomenología, no se trata verdaderamente de algo a restablecer sino, en todo caso, a no coartar. Discriminamos habitualmente entre fenomenología y lógica como la perspectiva desde la existencia frente a la del Concepto (*Begriff*), pero lo que él nos dice es que con seguir el itinerario de este último descubrimos que se trata en verdad de una distinción parcial, deficiente. Contra las lecturas humanistas de Hegel –cuyo epítome epocal hemos dicho que es Kojève–, Hyppolite precisa que no hace falta recaer en una lectura antropologizante para recuperar la existencia porque, nuevamente, el Concepto es ya "sentido", Logos. Para explicar este punto, *Logique et existence* transcribe un elocuente fragmento de las *Lecciones sobre la Estética*:

> Sentido (*sens*) es en efecto una palabra curiosa que es a su vez empleada en dos sentidos. Por una parte designa, en efecto, los órganos que presiden la aprehensión inmediata; por otra parte, llamamos sentido a la significación de una cosa, a su idea, a lo que ella tiene de universal. Es así que el sentido se relaciona, por una parte, con el lado inmediatamente exterior de la existencia, y por otra parte, con su esencia interior. La consideración reflexiva, en vez de separar las dos partes, hace de manera que cada una de ellas se presente al mismo tiempo que su contraria, es decir, que al recibir de una cosa una intuición sensible, aprehende al mismo tiempo el sentido y el concepto. Pero como estas determinaciones son recibidas en estado no disociado, el contemplador no tiene todavía conciencia del concepto, al que sólo lo presiente vagamente.[68]

Y será la filosofía lo que permita adquirir conciencia del Concepto.[69] Dice Hyppolite: "La naturaleza se revela como Logos en el lenguaje del hombre, y el espíritu, que no hace

---

[67] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, trad. A. Gómez Ramos (trad. bilingüe), Madrid, Abada, 2010, p. 39.

[68] Citado en Hyppolite, Jean, *Logique et existence*, ed. cit, p. 28 (trad. cit., p. 33). La referencia en el texto hegeliano es *Lecciones sobre la estética*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2007, p. 97.

[69] Y ello es posible a su vez por la "proposición especulativa" (*spekulativer Satz*), donde el sujeto no un mero "receptor" de predicados sino, antes bien, el proceso mismo de esa predicación. La predicación no es una adhesión de propiedades, sino el despliegue inmanente de esa subjetividad. Sólo la proposición filosófica, que expresa la verdad en su carácter especulativo. La principal referencia a ella está en el "Prólogo" de la *Fenomenología*. Su relevancia para la filosofía hegeliana en general (o al menos, su

más que aparecer de una manera contingente en el rostro y en la forma humana, encuentra su expresión perfecta sólo en el lenguaje".[70] Hay, en efecto, una homologación entre Logos y lenguaje humano. De ahí que sea tan relevante que el Concepto sea sentido "en doble sentido", como significación y aprehensión inmediata. Resulta palmario entonces que no hay fuera del Concepto. En su reseña de este libro en 1954, Deleuze sintetiza este aspecto nuclear de la lectura hyppolitiana con gran destreza: "'No hay más allá' quiere decir que no hay más allá del mundo (porque el Ser no es más que el sentido), que en el mundo no hay un 'más allá' del pensamiento (porque el ser es lo pensado por el pensamiento), y que ni siquiera hay un pensamiento 'más allá' del lenguaje".[71]

Ahora bien, Hyppolite subraya que es menester no enaltecer como acápite lo que es nada más que un eslabón: lo humano es nada más que un sitio de encuentro y flexión del Absoluto.[72] En todo caso, este lenguaje humano es lo que finalmente permite integrar y homogeneizar la experiencia humana a título de engranaje del Espíritu, porque la filosofía muestra que todo aquello que desde la experiencia aparece tras el cariz de las distinciones formales (como lo subjetivo y lo objetivo) es en verdad despliegue del ser, interpretando a su vez su propio discurrir como punto cúlmine de su periplo. Dicho en otros términos, el discurso filosófico del ser es nada más que la reflexión del ser sobre sí mismo a través del filósofo. Hyppolite insiste en que hay una "filosofía del lenguaje" desperdigada en la filosofía hegeliana. En modo alguno puede ésta entenderse en términos "regionales", no obstante, porque se halla comprometida con su núcleo ontológico más álgido en la medida en que permite entender el trabajo de la negatividad.

Probablemente el capítulo más relevante para explicar la relación de lenguaje y negatividad sea "Sens et sensible". Allí Hyppolite extrae fuertes consecuencias de los parágrafos de la *Enciclopedia* concernientes a lo que llama cierta "génesis dialéctica del lenguaje" (que, de acuerdo con sus tratamientos, se sitúa en especial entre §451 y §460,

---

vigencia para todos sus períodos) es motivo de debate, pero lo traemos a colación porque, en principio, Hyppolite le otorga un sitio fundamental.

[70] Hyppolite, Jean, *Logique et existence*, ed. cit., p. 27 (trad. cit., p. 32).

[71] Deleuze, Gilles, "Jean Hyppolite, *Logique et existence*" en *L'île déserte. Textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, Les éditions de Minuit, 2002, p. 20 (trad. cast. J. L. Pardo, Pre-textos, Valencia, 2005, p. 23).

[72] "La expresión del sentido es el trabajo del pensamiento y este trabajo no parte de un inefable que sería dado primero, o no conduce hacia el más allá de una trascendencia inefable; la singularidad sensible, tanto como el misterio de la fe, son para Hegel ilusiones, o más bien, porque no podría haber allí ninguna ilusión inexplicada, ellos son la presentación del Absoluto como pura nada o disolución. La vida humana es siempre lenguaje, sentido, so pena de perder su carácter y de volver a ser vida animal", explica Hyppolite (*Logique et existence*, ed. cit., p. 12 [trad. cit., p. 18]).

que se corresponde con las secciones dedicadas a la representación, el recuerdo y la imaginación). Según leemos allí, en un primer momento el Yo es afectado por la intuición desde el exterior, y la memoria (*Erinnerung*) interioriza su imagen volviéndola disponible para la imaginación (*Einbildungskraft*), que en adelante prescinde de la existencia de su referente inicial. Tal la primera negación de lo sensible. Luego la *Gedächtnis* –que Hyppolite interpreta como "memoria objetiva" o "memoria del lenguaje"–[73] propicia la segunda; a diferencia del símbolo, cuya operatividad descansa sobre la semejanza con su referente, el signo se presenta completamente autonomizado.[74] Tal es la diferencia entre la memoria productiva o reproductiva. Lo relevante de todo esto es que, según subraya Hegel, el signo termina por emplazar al sensible original. Recordemos que Husserl tomaba este mismo ejemplo de la *Enciclopedia*: no hace falta ver a un león ni hacerse su representación mental para pensarlo. A su vez, en la medida en que el signo es él mismo arbitrario, su cuerpo mismo se borra y se vuelve en cierto sentido un aditamento; necesario pero a la vez completamente prescindible.[75]

Por el momento, insistimos en que podemos vislumbrar aquí cierta "economía de la materialidad" bastante concordante con lo que describíamos en nuestro desarrollo de la "Introduction" a cuento de Husserl: en ambos casos se extrae rédito de la operatoria idealizante del lenguaje. Explica Hyppolite:

> Pero en el signo puro, en las palabras pronunciadas, o en las palabras escritas, que son signos de signos, lo sensible se reduce al mínimo. No cuenta por sí mismo. Lo ideal es hablar sin acento, y para el hombre cultivado la lectura es sorda y la escritura muda. Lo sensible no tiene ningún parecido con el contenido representado, él lo significa, pero él mismo no es lo que significa, lo llega a ser por la memoria creadora del lenguaje […]. Esta arbitrariedad de principio [la del signo] es un momento esencial. Es necesario que lo sensible se trascienda completamente como sensible,

[73] *Ibid.*, p. 35 (trad. cit. p. 39). Subrayamos que, en acuerdo con su etimología, "*Er-innerung*" es interiorización activa. Remite a la experiencia de interiorizar algo. "*Gedächtnis*" se vincula con *gedacht* (pensado) y con *gedenken* (recordar) y *denken* (pensar). En esa dirección, tiene sentido que dé cuenta de un pasado del pensamiento que en todo caso hace a la memoria como facultad. Y ya que Hyppolite la entiende como una "memoria del lenguaje", se entiende que este pasado está vinculado con la repetición mecánica de los nombres hasta aflorar como conceptos.

[74] Unos años más tarde Derrida estudiará esta operatividad del lenguaje en Hegel, en "Le puits et la pyramide: Introduction a la semiologie de Hegel". Primero se dio como conferencia en un seminario de Hyppolite sobre Hegel del ciclo 1967-1968. Luego se publica en *Hegel et la penseé moderne*, editado en 1970, y luego será finalmente compilado en *Marges de la philosophie* en 1972.

[75] Hegel, Georg Wihlhem Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, trad. R. Valls Plana (edición bilingüe), Madrid, Abada, 2017, p. 787.

> que la inteligencia misma se encuentre en una exterioridad que sea integralmente *la suya*.[76]

Se ve claramente cómo Hegel (y en ese sentido, también Hyppolite) le otorga una vez más prerrogativa al lenguaje, pero mediante una aproximación eminentemente espiritual. El signo aúna ser y sentido, exterioridad e interioridad, conservando y sublimando lo sensible. En él la interioridad es tan exterior como la exterioridad es interior; a la par que habla, el lenguaje dice al yo que habla, que no es en modo alguno una singularidad inefable. Por eso decíamos hace un momento que esta "filosofía del lenguaje" que según Hyppolite existe desparramada en Hegel era clave para comprender el trabajo de la negatividad. Que lo verdadero sea la mediación quiere decir que lo verdadero es el lenguaje, el ser en su autodiferenciación.

Hay aquí una dualidad que, creemos, inscribe cierta vacilación. De un lado, el lenguaje se consagra como *medium* de la *Aufhebung* en función de la operatoria que le encomienda la logicidad del ser.[77] No es un detalle accesorio ni accidental. Por el otro, aun si es claramente económico (porque es idealizante),[78] es igualmente verdad que el lenguaje desde la perspectiva del Hegel de Hyppolite ya no es *exactamente* instrumental. El lenguaje ya no dice lo que el *yo* quiere, porque "yo" no es un ningún origen nuclear de sentido. Si fuese un instrumento técnico al servicio de los pareceres individuales, no oficiaría nada más que como una traducción verbal de un sentido prelingüístico preexistente, y se movería dentro de los confines de una dimensión subjetivo-atómica (dos consecuencias muy antihegelianas). Esta vacilación entre lenguaje "ya no instrumental, pero todavía totalmente económico" nos parece interesante porque se abre –tal vez incluso contra sus intentos de asegurar lo contrario– hacia una aproximación novedosa.

Tras este humilde panorama de *Logique et existence,* en tantos sentidos un escrito tan enorme, volvemos sobre la "Introduction" derridiana. En principio, una serie de asociaciones parece clara: como en Hegel, para Husserl también el lenguaje releva (*Aufheben*) lo sensible. En la medida en que propicia síntesis opacas –por ello aprehensibles intersubjetivamente– libera lo prístino del sentido de sus condiciones

[76] Hyppolite, Jean, *Logique et existence*, ed. cit., p. 37 (trad. cit., p. 41).

[77] "El lenguaje es la casa (*la demeure*) del ser como sentido" dice Hyppolite, con claro impacto de *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. *Ibid.*, p. 215 (trad. cit. p. 205).

[78] "Económico", como indica la etimología, de la regla (*nomos*) que rige o administra la casa (*oikos*). También podría pensarse en términos de una "economía restringida". Véase ED, 369/344.

fácticas. Explica Hyppolite algo que podría en cierta medida acuñársele a Husserl, al menos en la lectura que nos ofrece Derrida:

> Si para Descartes el matemático no puede ser ateo, so pena de perder la garantía de sus demostraciones, para Hegel la verdad encuentra su terreno y su fundamento en esta comunicación de consciencias. […] Este reconocimiento encuentra su elemento en el lenguaje mismo que enuncia dialéctica las oposiciones y las superaciones efectivas. El lenguaje es el ser-ahí del espíritu.[79]

Es la idealidad del lenguaje lo que le otorga *ob*jetividad al sentido, abriendo así los umbrales de la historicidad. En esta "génesis del lenguaje" de la *Enciclopedia* –insoslayable asimismo para *Logique et existence*– advertimos el mayor punto de encuentro entre Hegel y Husserl. Por supuesto, puede con justicia señalarse que aquello "espiritual" significa cosas bien distintas para ellos, y que eso tiene consecuencias y causas filosóficamente determinantes. Por decir algo, a tal punto es así que Husserl piensa aquel horizonte de la historicidad como una Idea kantiana (algo a todas luces incompatible con el Espíritu hegeliano).[80] Antes que internarnos en investigaciones de esta amplitud y envergadura, a nosotrxs nos interesa reflexionar acerca de la influencia que Hyppolite pudo tener sobre Derrida en particular, especialmente visto que fue tan relevante durante esos primeros años y que observamos tantos puntos de encuentro.

La "convergencia" entre Husserl y Hegel es marcada por Derrida justamente a cuento de Hyppolite:

> En la *Enciclopedia* (una de las pocas obras hegelianas que, por lo demás, Husserl parece haber leído), el león atestiguaba ya, como mártir ejemplar, esta neutralización: "Ante el nombre –león–, no tenemos necesidad ni de la intuición de un animal, ni tampoco de la imagen, sino que el nombre, en cuanto lo entendemos, es la representación simple y sin imagen; es en el nombre en lo que pensamos" (§462, citado por J. Hyppolite, en *Logique el existence*, 1953, pág. 39, obra que, en algunos

[79] Hyppolite, Jean, *Logique et existence*, ed. cit., p. 22 (trad. cit., pp. 27-28).

[80] No es nuestro objetivo ofrecer una lectura sobre la relación entre Hegel y Husserl; sobre ello hay una magnífica cantidad de bibliografía disponible, y sería materialmente imposible pretender aquí emprender tal tarea. Nos ceñimos sobre las lecturas derridianas, procurando abrir claros de sentido desde donde comprender los movimientos fundamentales de sus elaboraciones. En esta dirección, podría sugerirse que Derrida marca, en todo caso, que si bien hay una afinidad con Hegel *qua idealista*, Husserl tiene no obstante una serie de dificultades para "totalizar" algunos tópicos (por ejemplo, la historicidad) en la medida en que piensa la idealidad en términos kantianos y es intuicionista. En todo caso, creemos que estos dos últimos rasgos van de la mano: dado que privilegia la percepción, el único tipo de idealidad a la que puede arribar es a una de tipo kantiano. Como veremos, el señalamiento de esta tensión se renovará también en *La voix et le phénomène*.

> puntos, pone de manifiesto la profunda convergencia de los pensamientos hegeliano y husserliano) (IOG, 58/61-62).

El *dictum* hyppolitiano es que no hay sentido prelingüístico porque no hay ser que no se done como sentido, y salvando las distancias puede decirse que eso es semejante a la lectura que Derrida le aplica a Husserl. En la "Introduction" no hay nada allende la historia como historicidad textual, y ello en dos aspectos:

En primer lugar, Derrida subraya lo elocuente que resulta que no sólo los conceptos empíricos, sino también –o sobre todo, admirando su función arquetípica– las idealidades matemáticas requieran del lenguaje. A tal punto es así que, buscando su nacimiento, sólo se encuentra una regresión al infinito de talante histórico-discursivo. "El entendimiento discursivo, entonces, determina el entendimiento intuitivo, aunque el entendimiento intuitivo produzca el entendimiento discursivo"[81] nos dice Leonard Lawlor sobre esta cuestión. Así, aunque la interiorización de la "primera vez" tenga que haber sucedido –aunque más no sea por sentido común–, y anteceda a la expresión y transmisión de una objetividad, la *Gedächtnis* determina a la *Erinnerung*. Lo contrario nos resulta inefable.

En segundo lugar, pero vinculado, la "Introduction" nos dice: "Lo mismo que para Hegel, y por las mismas razones, no hay para Husserl historia natural. La analogía será aún más profunda cuando veamos que, tanto para Husserl como para Hegel, la cultura misma, en sus unidades empíricas finitas, no basta para constituir la unidad pura de una historia" (*Ibid.*, 45/49). Tanto para Husserl como Hegel, hay historia si hay objetividad auténtica, es decir, que esté tramada sobre suelo intersubjetivo, esto es, gracias al lenguaje. De otro modo no habría sino empiria "a-conceptual" (y "a-conceptualizable"). Unos años más tarde, en "Les fins de l'homme", Derrida recordará: "Para Husserl como para Hegel, la razón es historia y no hay más historia que la de la razón" (M, 146/159). La Idea kantiana se devela como la textualidad que hilvana lo disperso y resuelve la disparidad de los elementos presuntamente equívocos en un mismo tejido. No hay historia natural porque no hay historia no racional ni no textual.[82] "Husserl sólo quiso descifrar por adelantado el *texto* oculto tras todo relato empírico" (IOG, 55/59), dice Derrida como dándonos un señuelo en esta dirección. Hay una fuerte constelación entre historia, razón y textualidad.

---

[81] Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl*, ed. cit., p. 92.

[82] Por lo demás, en su cuarta parte *Le problème* analiza qué sitio toca entonces a los pueblos que, parece sugerir Husserl, no están dirigidos por el *eidos* europeo Véase PGH, 247-283/251-287.

Con esto no pretendemos hacer de Husserl un pensador postestructuralista. En todo caso, avistó un sentido de lenguaje no netamente instrumental, pero a condición de investirlo enseguida de linaje trascendental. Esto último es aquello cuyo éxito discute Derrida cuando argumenta que el lenguaje no se deja realmente plegar a los fines husserlianos: porque es la escritura lo que descubre tener privilegio en la sedimentación y el eslabonamiento de la historia, pero justamente porque de acuerdo con sus análisis no es seguro que lo que hemos llamado "rugosidad de la letra" (su espesor, su opacidad) trabaje –dócil– para el hálito intencional.

Durante nuestros desarrollos de la "Introduction" dijimos que la escritura abría "un campo trascendental sin sujeto", y que ello remitía a Hyppolite. En efecto, este sintagma llama a la intervención que hiciera en el Coloquio de Royamount a cuento de la presentación de Van Breda.[83] Allí el francés interpreta la reducción fenomenológica como aquello que conduce a una dimensión que se sustrae tanto del subjetivismo cuanto del objetivismo, irguiéndose en un "entre" refractario a toda unidad simple. Por tímida que sea esta mención, nos parece que se empalma con los aportes que estamos intentando marcar de *Logique et existence*: la escritura abre un "campo trascendental sin sujeto" porque inaugura la virtualidad de la historicidad, donde en todo caso subjetividad y objetividad pueden engarzarse y encontrarse, pero que ni se presta al entero dominio de la primera ni conserva exactamente congelada a la segunda.

En función de lo dicho hasta aquí queda claro por qué nos parece fértil la vinculación de Derrida e Hyppolite. Leonard Lawlor ha sido el principal intérprete que se ha esforzado los últimos años por recuperar el portentoso influjo que aquel último tuvo sobre toda una generación de pensadores, y nos parece algo acertado.[84] En cierta medida hemos seguido su perspectiva en lo dicho hasta aquí. Yendo sin embargo a lo más concreto de su propuesta exegética, él manifiesta:

> Hay tres razones por las cuales *Lógica y existencia* de Hyppolite es importante para Derrida en esta etapa de su desarrollo.

[83] *Cf.* Bera, Marc-André (ed.), *Husserl: Cahiers de Royaumont. Philosophie No. III*, Paris, Éditions de Minuit, 1959, p. 323.

[84] Su lectura ha sido valorada también por Baring (*The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, ed. cit., p. 160) Para ahondar en la "recuperación hyppolitiana" que promueve Lawlor, además de *Derrida and Husserl*, véase Lawlor, Leonard, *Thinking Through French Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2003 y Lawlor, Leonard, "'L'immanence est complète' ou l'héritage de la pensée de Jean Hyppolite", en Bianco, Giuseppe (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 2013, pp. 143-156.

> Primero, Hyppolite enfatiza el papel irreductible que juega el lenguaje en la génesis dialéctica de Hegel; en consecuencia, Derrida investiga el papel del lenguaje en Husserl […]. En segundo lugar, Hyppolite saca a la luz cómo la filosofía de Hegel transforma la metafísica en lógica; la filosofía de Hegel, para Hyppolite, completa la inmanencia sin eliminar la diferencia. En consecuencia, Derrida busca esta diferencia en la inmanencia en Husserl. Como veremos, esta diferencia abre para Derrida una nueva lógica de totalidad (que emplea continuamente en sus escritos). Tercero, Hyppolite concibe la filosofía de Hegel de una manera antihumanista; Hay una trascendencia de la humanidad en Hegel. En consecuencia, Derrida busca en Husserl una lucha contra la humanidad en la humanidad.[85]

Según lo que acabamos de decir sobre los vínculos entre historia y lenguaje, es evidente que acordamos con la primera de las razones. Allende las coincidencias posibles, tal vez lo más relevante sea que Hyppolite toma el problema del lenguaje como lente a partir de la cual leer la metafísica hegeliana. Nos parece valioso remarcar el impacto que ello pudo tener sobre Derrida. También acordamos y nos parece clave la tercera vinculación que ofrece Lawlor: es claro que Hyppolite es decisivamente fundamental (no sólo para Derrida, sino en términos epocales) para abrirse a una lectura no antropológica de Hegel. "Les fins de l'homme" (1968) sigue esta vía.

Sobre la segunda razón tenemos, no obstante, una serie de miramientos que marcar. En primer lugar, queremos apuntar que inscribe una diferencia ostensible dónde se ponga el acento dentro la oración "completa la inmanencia sin eliminar la diferencia" ("Hegel's philosophy, for Hyppolite, completes immanence without eliminating difference" dice el original). Ante esta proposición puede o bien subrayarse un carácter esquivo de aquella inmanencia, ensalzando la no eliminación de la diferencia como un aspecto interesante que complicaría las lecturas "totalizantes" de Hegel, o bien ponerse de relieve el "completamiento" y sugerir que esa diferencia en última instancia es siempre una diferencia interna. En ese caso tocaría preguntar, como inevitablemente ya hicieron muchxs filósofxs, si esa diferencia es realmente diferente. E incluso si optamos por seguir la primera opción, aquella que enfatizaría el carácter "vulnerable" de esa inmanencia, podemos poner en tela de juicio que haya, entonces, semejante completamiento.

Por distinciones semejantes –en apariencia sutiles pero increíblemente determinantes– transita el debate filosófico. Por ejemplo, en su panorama del pensamiento francés de los 50, Descombes sintetiza:

[85] Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl*, ed. cit., p. 89.

> Todo el problema reside en saber si, en este movimiento, es *lo otro* lo que habrá sido reducido a *lo mismo*, o si, para abarcar simultáneamente lo racional y lo irracional, lo *mismo* y lo *otro*, la razón habrá tenido que metamorfosearse, perder su identidad inicial, *dejar de ser la misma y convertirse en otra cosa con lo otro*.[86]

Por su parte, *Subjects of desire* –la tesis doctoral de Butler sobre la recepción francesa de Hegel que ya hemos apuntado en el capítulo anterior– debate este mismo matiz, argumenta que la filosofía hegeliana no es en modo alguno una filosofía de la totalidad y sugiere que pensadores como Derrida lo han leído tosca y acartonadamente.[87] En nuestra opinión, aunque las lecturas de Hegel por parte de Derrida son mucho más complejas de lo que Butler da muestras de conocer[88] (porque –hemos dicho– siempre pasa por señalar la complicación de toda lectura lineal y total, llamando a una relectura infinita), sí es posible decir que para Derrida Hegel es un filósofo idealista, y *por lo tanto* de la totalidad. Con todas las complejidades y claroscuros, desde una perspectiva derridiana sería difícil pensar un idealismo no totalizante.

Seguimos entonces con Lawlor y las vinculaciones que establece entre Derrida e Hyppolite. A los fines de elucidar la significación de esa segunda razón –la que nos pareció algo problemática– traemos este otro fragmento de su libro *Derrida and Husserl*, donde desarrolla con más detalle esa "nueva lógica de la totalidad" que vendría a desarrollar Derrida:

---

[86] Descombes, Vincent, *Le même et l'autre*, *op. cit.*, p. 25.

[87] Dice Butler: "Si bien Derrida y otros críticos de la 'metafísica de la presencia' argumentaron que los seguidores revisionistas de Hegel (Kojève, Hyppolite), así como sus críticos metafísicos (Sartre, Heidegger), permanecen dentro de la órbita de estática, la historia de la recepción y reconstrucción de Hegel en Francia revela una mayor complejidad interna cuando es analizada con detenimiento" (Butler, Judith, *Subjects of desire*, ed. cit., pp. 14-15 [trad. cit., p. 47]). Y esboza luego una lectura bastante singular sobre el Espíritu hegeliano: "Podríamos leer a este sujeto como un tropo del impulso hiperbólico, esa búsqueda frenética y decidida de lo Absoluto que *crea* ese lugar cuando no es posible encontrarlo, que lo proyecta una y otra vez y se ve continuamente 'frustrado' por su proyección. En cuanto ser de deseos metafísicos, el sujeto humano es proclive a la ficción, a contarse las mentiras que necesita para vivir. Si leemos a Hegel desde el punto de vista nietzscheano, podemos interpretar la *Fenomenología* como un estudio del deseo y del engaño, como la sistemática búsqueda e identificación errada de lo Absoluto, un proceso constante de inversión que jamás alcanza un cierre definitivo" (*Ibid.*, p. 23 [trad. cit. pp. 57-58]). Se entiende, por tanto, que a ella la caracterización de Hegel como un pensador de la totalidad le parezca inadecuada.

[88] Llama la atención que en su tesis Butler lea *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* pero no *Logique et existence*. Se entiende en la medida en que su trabajo gira en torno a la noción de deseo (*Begierde*), pero llegado el caso sí se expide sobre "Le puits et la pyramide", texto donde –en su opinión– Derrida tiene una lectura muy simplista de Hegel. Teniendo en cuenta que este escrito se basa en *Logique et existence*, habría sido interesante que el estudio de Butler incluyese un análisis de este último y señalase en qué punto Derrida comete semejante desmán.

> El análisis completo de Derrida en la *Introducción* depende de una inestabilidad en el concepto de totalidad (y con la palabra "totalidad" aún debemos pensar en el Hegel de Hyppolite). Esta inestabilidad proporciona a Derrida una nueva "lógica". Por definición, una totalidad debe ser finita porque una totalidad le pone fin a las cosas; debe encerrar las cosas dentro de un límite. Pero también, por definición, una totalidad debe estar abierta a todo y, por lo tanto, ser infinita e ilimitada; de lo contrario, no sería un total. El concepto de totalidad de la *Introducción* definirá el concepto de *différance* de Derrida. Derrida anticipa este concepto, que se desarrolla por primera vez en *La voz y fenómeno*, cuando habla de que la fenomenología está "estirada" [*tendue*] entre lo infinito y lo finito. Debido a que la lógica de la diferencia es una de totalidad, es extremadamente poderosa. Sin embargo, su poder proviene de una "impuissance". Esta *impuissance* significa, nos dice Derrida, que la conciencia no puede encerrarse; no puede detenerse o terminar; no puede ser finita. Pero, como una *impuissance* para descansar, la conciencia debe exceder el límite. Por lo tanto, la *impuissance* de descansar es una necesidad de movimiento.[89]

Acordamos con que Derrida indaga cómo la totalidad puede ser siquiera posible. Esto podría extenderse a muchos textos, pero resulta claro en la "Introduction". ¿Cómo es posible la totalidad, si mientras debe ser finita y dejar traslucir un contorno definido en vistas a ser *total*, simultáneamente ha de ser infinita en orden a poder totalizarlo todo? Por estas vías transita el "temblor" del "edificio de la metafísica" que tantas veces se señala a cuento de la deconstrucción. Formalmente no desacordamos en nada de lo dicho recién por Lawlor. El problema, en todo caso, es que –como vamos enseguida a ver– su perspectiva nos parece coartar toda una constelación de reflexiones, autores y problemas que creemos clave, en todo caso, para explorar lo que allí se vislumbra a título de "*impuissance*" y para pensar el estilo de ese trabajo derridiano sobre la totalidad.

Lawlor avanza incluso hasta afirmar que "[l]a misma raíz de la ley de contaminación de Derrida puede encontrarse aquí, en el Hegel de Hyppolite. Es la fuente del concepto de *différance*".[90] No sucede simplemente que ello encierre las reflexiones derridianas en unos límites que no nos parecen suficientes (algo en algún punto inevitable, porque por fortuna ninguna exégesis agota un texto), sino que creemos que matices como estos terminan dirimiendo la cuestión de la adscripción de la *écriture* derridiana bajo un talante idealista. Si no desde las tesis filosóficas expresas que se le atribuyen, definitivamente desde el abanico de herencias que se le asocia y que, lo quieran o no, dibujan el contorno de lo *legible* en un texto (algo que, aunque parece sencillamente fruto de una investigación arqueológica, es una apuesta filosófica).

---

[89] Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl*, ed. cit., p. 138.

[90] *Ibid.*, p. 103.

De aquí en adelante nos interesa rumiar con un poco más de detalle alrededor de la vinculación entre Derrida e Hyppolite. Aun si el impacto de una herencia no pueda cuantificarse de manera exclusiva a partir de las menciones explícitas, notemos que en la "Introduction" podemos encontrar tres menciones a Hyppolite: i. a *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel* en su calidad de introducción docta recomendable (*Ibid*: 105/103), ii. a la intervención en el Coloquio de Royamount a cuento de la presentación de Van Breda que acabamos de comentar, sobre el "campo trascendental sin sujeto" (*Ibid.*, 85/85), iii, a *Logique et existence*, en una nota al pie a cuento de la operatoria del lenguaje y neutralización de la existencia que oficia. Es la mención más importante, la más comentada. La citamos ya, pero la transcribimos ahora entera, ya que es central para el contrapunto que queremos marcar. Indicamos con itálicas los fragmentos que nos faltaron antes, que suelen justamente ignorarse:

> *La idea de la neutralización lingüística de la existencia es original sólo por la significación técnica y temática que recibe en la fenomenología. ¿Acaso no era apreciada por Mallarmé y por Valéry? Hegel, especialmente, la había explorado ampliamente.* En la *Enciclopedia* (una de las pocas obras hegelianas que, por lo demás, Husserl parece haber leído), el león atestiguaba ya, como mártir ejemplar, esta neutralización: "Ante el nombre –león–, no tenemos necesidad ni de la intuición de un animal, ni tampoco de la imagen, sino que el nombre, en cuanto lo entendemos, es la representación simple y sin imagen; es en el nombre en lo que pensamos" (§462, citado por J. Hyppolite, en *Logique el existence*, 1953, pág. 39, obra que, en algunos puntos, pone de manifiesto la profunda convergencia de los pensamientos hegeliano y husserliano).
> *Hegel escribe también: "El primer acto, por el cual Adán se volvió dueño de los animales, fue el de imponerles un nombre, es decir, los anonadó en su existencia (en tanto existentes)". (Sistema de 1803-1804.) Citado por Maurice Blanchot, en La part du feu, 1949, pág. 325* (Ibid., 58/61-62).

Habiendo ya marcado la complicidad entre Hegel y Husserl a propósito de la operatoria del lenguaje, y habiendo desarrollado en qué punto *Logique et existence* parece tan convocante en ese punto para Derrida, ahora reparamos en que este llamado acontece también entre referencias a Mallarmé, Valéry y Blanchot. Y ello no nos parece indiferente. En un texto como la "Introduction", cuyo encuadre disciplinar dentro de la epistemología y la fenomenología hace que no haya "necesidad" de remitir a figuras semejantes (y en un Derrida joven que está todavía explorando su estilo, que no es aún aquel Derrida que juega con la dilación y con la complicación de referencias variopintas

al interior de sus textos), la inclusión de este tipo de fuentes no puede menos que levantar interrogantes.[91]

En nuestro caso, creemos que es relevante prestar atención a estas últimas para salir de este brete en el que de pronto parece que Derrida es nada más que un hegeliano heterodoxo. Para aclararlo: nos parece muy valioso recuperar la dimensión especulativa hegeliana y no quedarnos en una sencilla impugnación de Hegel (como si tal cosa fuese, justamente, sencilla: nada es tan difícil como resistir a la *Aufhebung* y a la teleología en general, porque acechan nuestro pensamiento tal como emergen de modo incesante "nuevas sombras de Dios"[92]), pero advertimos también el azuce de aquellas referencias. No sucede únicamente que, de no prestarles atención, la insistencia sobre todo lo relativo a lo literario corra el riesgo de perderse sin elucidación filosófica (y por tanto de considerarse como restos anecdóticos de una tesis inconclusa), o que entonces –como veremos– la raíz de los desarrollos de "Force et signification" no se comprenda: es que en cierto punto nos parece insuficiente colocar a Derrida simplemente pivoteando entre los dos más grandes padres del idealismo. El planteo de Lawlor nos parece interesante, y hasta cierto punto acordamos con él, pero avistamos allí una serie de limitantes que piden otro abordaje que lo complemente. Prestar escucha a estos "nombres literatos" nos parece fiel con los desarrollos de la "Introduction" e interesante para pensar la emergencia de sus tratamientos sobre la escritura.

Hemos dicho que un punto en común entre Hyppolite y Derrida sería el énfasis sobre el carácter no instrumental del lenguaje. En la "Introduction" Derrida traduce este precepto "anti-instrumentalista" en términos fenomenológicos como imposibilidad de darse como *ob*jeto ante la mirada, presto a la variación eidética. Esto vale para el lenguaje en general, pero con mayor especificidad para la escritura, a la que Husserl procura investir de cierta juridicidad. Allí Derrida ponía en duda que el grosor de la letra se

[91] En su análisis de esta misma nota al pie, John Russon retiene únicamente a Hyppolite e ignora cualquier otra mención. Véase Russon, John, "Dialectic, difference, and the Other: the Hegelianizing of French phenomenology" en Lawlor, Leonard (ed.), *Phenomenology. Responses and developments*, New York, Routledge, 2010, p. 39. Sobre esta base no sorprende que en otro artículo haya argumentado cierto estilo indistinguible entre la deconstrucción y la fenomenología del espíritu. *Cf.* Russon, John, "Reading: Derrida in Hegel's understanding", *Reserch in Phenomenology*, vol. 36, 2006, pp. 181-200. Por otra parte, Peñalver acusa recibo de esta mención a "investigaciones literarias como las de Mallarmé, Valéry o Blanchot", pero no arriesga análisis alguno, ignora a Hegel y parece sugerir que en ese punto los desarrollos de aquellos literatos sencillamente secundan la perspectiva de Husserl (*op. cit.*, p. 51).

[92] Véase Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia* en *Obras completas. Volumen* III, trad. cast. J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J. L. Vermal, Madrid, Tecnos, 2014, §109.

plegase de manera servil realmente al acto intencional. Sobre el final del estudio, Derrida apunta la Idea como horizonte apriórico cuya luz guía la consagración de las idealidades científicas, e insiste sobre el "Peligro" y el "Paso" que padece y la inundan. Derrida trabaja el lenguaje no sólo en términos no instrumentales, sino no económicos. Sucede que, a la par que la Idea hilvana e integra los avances históricos en un tejido, debe desplegarse materialmente. En orden a tejer debe darse a la urdimbre de la escritura, y ello en el sentido más literal: debe abandonarse al traumatismo de la letra como al peligro inerradicable de malentendido. Por eso esta luz, insiste Derrida, es una "fuente siempre nocturna", porque nunca es totalmente transparente. En la medida en que este despliegue es vital para su propia dignidad y operatoria, y que no es la tranquila elucidación de una sincronía anterior, creemos que es atinado decir que la Idea ha de abandonarse a cierto "repliegue", Insistimos: es el espesor de este último lo que nos parece discutir no sólo una aproximación instrumental del lenguaje sino una comprensión teleológica, económica (lo que distingue a Derrida tanto de Husserl como de Hyppolite). Lo que era el "despliegue" de la Idea redunda en un "repliegue" como cesura y doblez: hendidura a la equivocidad.

Veámoslo de otro modo. Retomando la palabra de Lawlor, John Russon esgrime que para Derrida es importante Hyppolite porque "mostró cómo a la vez 'el absoluto' nunca puede aparecer como tal, y sin embargo debe siempre estar apareciendo como algo u otro".[93] Aunque comprendemos el espíritu de este señalamiento, porque resulta que el absoluto ha de inclinarse, puede marcarse todavía un leve matiz. Creemos que lo que tanto influyó en Derrida aquí no es tanto la posición del absoluto "*como* otro" (la necesidad de este descenso) sino que el pliegue de esta contorsión (en la que aparece "como otro") tiene textura, y que esa textura es material. Una materialidad que *no es seguro* que pueda relevarse,[94] porque si lo hiciera estaría ya calculada y entonces nada de ese movimiento mentaría inclinación alguna, tan sólo una simple pantomima. Una materialidad, en resumidas cuentas, que cifra una interferencia en todo para-sí. No es que el Absoluto aparezca "*como* otro" ("as other"), es que descubrimos que *es* otro, que está desde siempre destronado de absolutez. No hay "como" en tanto relativo ni modalización posible,

[93] Russon, John, "Dialectic, difference, and the Other: the Hegelianizing of French phenomenology", ed. cit., p. 37.

[94] Se está tomando "relevo" como traducción posible de *Aufhebung*, que en rigor es algo que sugiere Derrida unos años más tarde en "Le puits et la pyramide". Desde ya, se trata –por su propia idiosincrasia, por lo mismo que Hegel valoró tanto– de un término de difícil traducción porque implica tanto "suprimir" cuanto "levantar" o "conservar".

porque algo de lo que acontece allí impugna la linealidad de la relacionalidad y lo sume en la noche. En una noche que ni siquiera se opone al día. ¿No es eso sobre lo que insistía la "Introduction", según acabamos de decir acerca del "Paso" y del "Peligro" que constreñían a la Idea?

En otros términos más sencillos: Lawlor vincula a Derrida e Hyppolite a partir de la relación habida entre lenguaje y dialéctica, para señalar que éste no es instrumental sino que trabaja todo cuanto podemos tener por horizonte (en la misma dirección que, nos decía hace un momento, el "entendimiento discursivo" determina al "entendimiento intuitivo"). No es que afirme que para Derrida haya *Aufhebung*, pero piensa su desplazamiento a partir de cierta fragilidad a la que permite acceder la lectura hyppolitiana (ya que, dijimos, ésta siempre nos pone en contacto con un Hegel más tembloroso). Ahora bien, lo que nos parece que pierde de vista Lawlor en semejante vinculación es la especificidad de la escritura. Es ésta el objeto fundamental de sus análisis, y ya en la "Introduction" parece rehuir toda accesoriedad que la plantease como una "simple" extensión de las funciones propias del lenguaje. Es a propósito de ella que Derrida tematiza la complicación y la equivocidad que sitian toda objetividad científica, y es la que amenaza la entereza de la Idea, con su consecuente perfil racional y teleológico. En otras palabras, la escritura acecha al Logos. E Hyppolite piensa –es claro, por fecunda que sea su meditación– todavía en los confines de aquel Logos: es hegeliano.

No se trata de atribuirle sin más a Derrida sus formulaciones posteriores en torno a la *archi-écriture* (al contrario, procuramos avanzar lento), pero creemos que *el quid* de la "Introduction" no transita por apuntar la preeminencia del "entendimiento discursivo" en toda aprehensión intuitiva –aquello que subrayase Lawlor–, sino por pensar cómo toda historia, toda racionalidad y toda discursividad han de dejarse afectar por el tamiz no-discursivo de la escritura (que no se deja animar de parte a parte, e inscribe en el corazón de lo discursivo el peligro fatal de malentendido). La escritura es no sólo no instrumental, sino no económica. Ya lo adelantamos: en el principio fue la diferencia gráfica, y ello altera la operatividad entera de lo que "principio" pueda significar.

Si Hyppolite sigue animando una visión "no instrumental pero todavía económica" del lenguaje, es decir, si sigue pensando al lenguaje como éter del progreso histórico (porque elucida la operatoria misma del lenguaje como *Aufhebung*, como trabajo de la negatividad), para tematizar esta especificidad de la escritura necesitamos de la ayuda de otras herencias. La buena noticia es que no tenemos que ir a buscarla a textos lejanos sino tan sólo *no ignorar* sus referencias explícitas en la "Introduction". En el

medio de un estudio de la operatoria de la escritura, las referencias a Blanchot y a Mallarmé (que también exploran aquel mismo papel "neutralizante" del lenguaje) difícilmente puedan ser gratuitas.

En nuestra opinión, estas herencias permiten continuar meditando acerca de la equivocidad sobre la que tanto insiste la "Introduction". Tal línea sería un modo alternativo y filosóficamente disímil de aproximarnos a aquella "*impuissance*" que apunta Lawlor, porque se trataría de acercarnos a la materialidad "aneconómica", a este "repliegue" escritural que sitia a la Idea.

Los problemas que hemos abierto hasta el momento no quedarán aquí, sino que serán reactualizados a través de una perspectiva distinta. Antes de terminar quisiéramos, sí, citar *in extenso* este fragmento de un intercambio que tiene Derrida con Catherine Paoletti en 1998, en el marco de las emisiones "A corazón abierto" de France Culture, luego recogido en *Sur parole: Instantanés philosophiques*:

> Pr.: Sus primeros trabajos filosóficos se inscriben bajo el rótulo de la filosofía de Husserl: en 1954 redacta una memoria sobre "El problema de la génesis en la filosofía de Husserl" (obra que no será publicada en PUF hasta 1990) y en 1962 hace la introducción a *El origen de la geometría*. Eligió usted traducir ese texto precisamente porque Husserl tropezaba con el problema de la escritura en la constitución de objetos tan ideales como los objetos matemáticos. Los cuestionamientos que usted elabora en aquella época ya no le abandonarán, puesto que todas sus investigaciones derivan de esa problemática de la escritura entre literatura, filosofía y ciencia, a las que usted añadirá más adelante otros registros discursivos, los de la lingüística, de la antropología, del psicoanálisis, pero asimismo los que no pertenecen a registros discursivos, como son la fotografía, la pintura, la arquitectura. ¿Por qué, finalmente, esa fascinación por la inscripción?
>
> J. D.: —Por un lado, porque eso es lo que viene a ser el deseo de escribir, es como si tuviese que forzarme a una especie de transacción, de compromiso entre el afán de escribir literatura, de pensar filosóficamente lo que son la literatura y la escritura literaria, y de hacer las dos cosas a la vez. Durante los primeros años de mis estudios filosóficos, cuando empecé a leer y a escribir sobre Husserl, al principio de los años cincuenta, después de que Sartre y Merleau-Ponty introdujesen la fenomenología, sentía la necesidad de plantear la cuestión de la ciencia, de la epistemología, a partir de la fenomenología, cosa que Sartre y Merleau-Ponty en cierto modo no habían hecho. Por lo tanto, escribí mis primeros ensayos sobre Husserl orientándolos hacia las cuestiones de la objetividad científica y matemática: Cavaillès, Tran-Duc-Tao, y también la cuestión marxista. A lo largo de esos primeros escritos buscaba, por fidelidad a ese anhelo de escritura, lo que dentro de la fenomenología husserliana podía permitirme problematizar la escritura. ¿Dónde habla de la escritura? ¿Qué hace con ella? ¿Cómo articular esas cuestiones de la ciencia, de la fenomenología y de la escritura? Encontré ese lugar en *El origen de la geometría*, que, por consiguiente,

> empecé a interpretar en esa primera memoria a la que usted aludía, y que inmediatamente después decidí traducir. Justo después de la agregación recuerdo haber ido a ver a Jean Hyppolite y haberle dicho: "Quiero traducir *El origen de la geometría* y trabajar sobre ese texto". Porque en él había una observación breve y elíptica sobre la escritura, sobre la necesidad que tenían las comunidades de sabios de constituir objetos ideales comunicables a partir de intuiciones del objeto matemático. Husserl decía que la escritura era la única que podía darles a esos objetos ideales su idealidad final, que era la única que en cierto modo les permitiría entrar en la historia: su historicidad les venía de la escritura. No obstante, esa observación de Husserl seguía siendo equívoca y oscura, y yo traté, por consiguiente, de formar un concepto de escritura que me permitiese a la vez dar cuenta de lo que pasaba en Husserl y, si era preciso, plantearle cuestiones a la fenomenología y al intuicionismo fenomenológico y, por otra parte, desembocar en la cuestión que seguía interesándome: la inscripción literaria. ¿Qué es una inscripción? ¿A partir de qué momento y en qué condiciones una inscripción se torna literaria? (SP, 19-21/20-21)

Esta respuesta nos acompañará en lo que sigue del capítulo. No podemos sino pensar en aquella tesis inconclusa sobre la idealidad del objeto literario. Veremos que, como dice Peeters "aunque este trabajo estaba explícitamente influenciado por Husserl, fue para llevar a Derrida hacia un conjunto completamente personal de problemas".[95]

Las riquezas nocturnas de "Introduction *L'origine de la Géométrie* de Husserl"

Hasta aquí podemos apuntar dos tipos distintos de "llamamientos" a lo literario en la "Introduction". Por un lado, están las referencias explícitas (las referencias que hace Derrida) y lo que entra también por la vía de lo historiográfico (que sepamos, por ejemplo, que en ese momento estaba ocupándose de su tesis sobre la idealidad del objeto literario). Por el otro, y de un modo más sutil y oculto, nosotrxs marcamos la necesidad de volver sobre ese anudamiento de referencias para profundizar sobre el que nos parece el "carozo" conceptual más original del texto. Nos aprestamos ahora a ello.

[95] Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. cit., p. 129. Por otra parte, Peggy Kamuf dice que si bien Derrida desplazó ese proyecto por elección, luego no lo revivió en función de la poca hospitalidad que recibió en la academia francesa, y que sus desarrollos posteriores evocaron las premisas clave de esa "prótesis no escrita" (*cf*. Kamuf, Peggy, *A Derrida reader: between the blinds*, New York, Columbia University Press, 1991, p. 3). Nosotrxs no contamos con información que avale la situación institucional como causal de la no consecución de ese proyecto, pero sí nos parece muy interesante pensar esta tesis desde aquel carácter protésico que sugiere Kamuf.

Recapitulemos. Dijimos que, de acuerdo con *Origen de la geometría*, el lenguaje en general y la escritura en particular son condición de la objetividad y *médium* de la tradición. En términos técnicos más precisos, la objetividad de las idealidades geométricas se consagra gracias a la idealidad del lenguaje, porque ésta supone siempre "una neutralización espontánea de la existencia fáctica del sujeto hablante" (IOG, 58/61). De acuerdo con su concepción de historia, Husserl necesita que el lenguaje sea unívoco para que, entre otras cosas, su textura se reduzca y la traducción sea posible, y allí se comienza a adivinar la amplitud del problema: el semblante del lenguaje no se agota en aquella reducción eidética inmediata sino que, si la carnadura lingüística goza de alguna investidura constituyente, es precisamente gracias a su espesor material. Espesor que trae aparejada siempre cierta equivocidad.

En "Introduction à *L'origine de la Géométrie* de Husserl" esta equivocidad se despliega en múltiples dimensiones. Derrida señala distintas dificultades que encuentran escritura y lenguaje para satisfacer los imperativos husserlianos de univocidad. En lo que sigue ofreceremos una clasificación posible de éstas, procurando retener de cada una su núcleo duro. Por supuesto, la distinción entre una y otra es en cierto punto analítica; puede verse fácilmente cómo una reenvía a la otra, porque en el fondo todas tienen que ver con la imposibilidad de cercar al lenguaje en sus funciones idealizantes.[96] Esto es fundamental: si venimos diciendo que es la idealidad de este último lo que funda la objetividad del sentido, y ello motorizó las relaciones entre Husserl con Hegel (y de Derrida con Hyppolite, para Lawlor y Russon), de aquí en adelante nos interesará mostrar cómo esa idealización siempre es ruinosa. Sólo de esa manera podemos entender la insistencia derridiana sobre el carácter malogrado de esta objetividad.

Veremos, entonces, cómo en cada una de estas dificultades afloran referencias a lo literario. Desde ya, no es nuestra intención explanar aquí de manera total qué avatares adquieren a lo largo de su obra los distintos tópicos que surgirán (por caso, la metaforicidad), sino tan sólo señalar la relevancia –incluso la insolencia– de su inscripción en la "Introduction".

Ofreceremos, entonces, tres "dificultades" en las que el lenguaje parece trabajar solo y a oscuras, a espaldas del intuicionismo husserliano. A la primera, que explica que el

[96] Más adelante –en consonancia con el contrapunto que marcamos hace un momento con Lawlor– diremos que todas estas dificultades tienen que ver con la imposibilidad de distinguir de modo tajante entre lenguaje y escritura. No olvidamos esta sugerencia que hemos hecho (pasar de pensar el lenguaje a pensar la escritura), pero para llegar a desarrollar este desplazamiento necesitamos retroceder un escalón.

lenguaje no alcanza a desembocar en un mundo común que hiciera de referencia fija, la abordaremos a título de "Metáfora". La segunda detalla cómo el lenguaje no es él mismo un ente determinado cuya silueta pueda dibujarse a la luz, porque en la medida en que es histórico, rechaza toda pureza y no es nada allende sus "instanciaciones". Eso hace que "nunca se utilice el lenguaje por primera vez", y que cada fonema porte inevitablemente herencia. La llamaremos "Historia". La tercera versa sobre la escritura, que se aleja de su presunta fuente instituyente y exacerba así el poco dominio que tiene el presunto "autor" sobre lo dicho. La llamaremos "Muerte". En cada una de ellas nos detendremos ahora con un poco más de cuidado. Estas determinaciones no resultarían gravosas si lenguaje y escritura fueran necesarios para la sedimentación de la historia, la intersubjetividad y, en fin, la objetividad de las idealidades científicas.

1. Metáfora

En este primer caso tenemos que situarnos al final del capítulo VII. Según Husserl, "la traducción es, en principio, una tarea siempre posible: dos hombres normales tendrán siempre a priori conciencia de su pertenencia común a una sola y misma humanidad, que habita un solo y mismo mundo" (*Ibid.,* 75-76/77). El pasaje es largo y complejo, pero Derrida se empeña en mostrar cómo la conciencia de cohumanidad sobre la cual Husserl se apoya para afirmar la posibilidad de la traducción toma como piedra de toque la humanidad determinada "normal" y "adulta". Es decir, algo que no es una determinación eidética sino, a fin de cuentas, un criterio normativo mundano.[97] La reducción a un "nosotros" puro y precultural no redirige nunca a una dimensión primitiva, sino a una cultura determinada. No sólo sucede que queda de manifiesto el etnocentrismo connatural a la fenomenología husserliana,[98] sino que se devela que esa cultura determinada es posible *ya* por la gracia del lenguaje y de la objetividad que este último permite

[97] Derrida dice ir a estudiar mejor este aspecto en otra parte, pero finalmente no lo hace. Allí no se expide demasiado, pero lo vincula con la crisis: "En la crisis de la humanidad europea el fenómeno de crisis se presenta como una 'enfermedad' de la sociedad y de la cultura europeas, enfermedad que no es 'natural'[…]. Esa 'patología' posee, por otra parte, el sentido ético profundo de una caída en la 'pasividad', de una incapacidad para hacerse 'responsable' del sentido en una actividad o en una 'reactivación' auténticas. La actividad técnica –también la de la ciencia– en tanto tal, es una pasividad respecto del sentido; es la agitación del enfermo y, ya, el temblor de un delirio" (IOG, 74-75/76).

[98] Algo que no es sorpresa y que en *Le problème* ya había sugerido. Véase PGH, 35-41/53-63. De todas maneras, el vocablo "etnocentrismo" es proferido recién en 1966, en "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines" (véase ED, 414/388), y cobra fuerza decisiva en *De la grammatologie*.

sedimentar. La intersubjetividad como mundo común no puede ser garante de la objetividad relativa que ostenta la palabra porque no está, en realidad, sino a su mismo nivel: ambas están urdidas a partir del lenguaje. Si parece que entramos en una recursividad es, en efecto, porque una contaminación abisal comienza a asomarse (y amenaza con llevarse todas nuestras certezas por delante). No es posible dar con un mundo como horizonte común de experiencia, cuyos entes "rasos" hagan de referentes últimos y resuelvan cualquier equívoco o ambigüedad lingüística.

De acuerdo con la comprensión que tiene Derrida de la fenomenología, la traducibilidad absoluta se suspende si el significado no puede ser reducido, mediata o inmediatamente, al modelo de un ente objetivo y sensible, o al menos a una evidencia, motivo por el cual la "Introduction" pregunta: "¿No se puede decir lo contrario de lo que dice Husserl? La incomunicación y el malentendido, ¿no son el horizonte mismo de la cultura y del lenguaje?" (*Ibid.*, 77/78).

Derrida explica que un lenguaje poético –un lenguaje cuyas significaciones no recondujesen a objetos– no podría tener para Husserl valor trascendental, para recordar acto seguido que es justamente el fenomenólogo quien, en determinados puntos de máxima intensidad de sus análisis sobre la subjetividad, dice que le "faltan los nombres" (*Ibidem*/79). Lo poético, a menudo descartado como a lo obviamente necio e inconducente a los ojos de todxs, parece no obstante reingresar de maneras insospechadas en sitios clave. Allí Derrida remite a Eugen Fink, quien fuera asistente de Husserl y marcase justamente el problema de la contaminación o coimplicación del lenguaje mundano y el trascendental.[99] ¿Cuál es el lenguaje de las descripciones eidéticas o trascendentales, si para llevar adelante esta empresa no debe ser mundano pero tampoco puede someterse él mismo a la *epokhé*? ¿Qué lenguaje podría describirlo?

Evidentemente la metáfora constituye un asunto insistente, repetido y muy nutrido dentro de los escritos derridianos.[100] En esta oportunidad, frente a la regresión al infinito

[99] *Cf.* Fink, Eugen, "Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl" en *Husserl: Cahiers de Royaumont. Philosophie No. III*, Paris, Éditions de Minuit, 1959, pp. 214–241. En esta conferencia Fink traza una distinción entre conceptos operatorios y temáticos. Mientras que los primeros son tomados del lenguaje natural y utilizados de modo inadvertido, en los segundos "el pensamiento fija y custodia lo pensado". El problema es que Fink divisa cierto equívoco en el uso de los primeros. Así, se pregunta si luego de la reducción se puede disponer tranquilamente del Logos. Para ahondar en estos aspectos, véase San Martín, Javier, "La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink", *Revista de Filosofía*, 3, vol. III, 1990, pp. 247-263.

[100] No es nuestra intención explanar aquí todo su horizonte, sino apuntar nada más los modos de este primer tratamiento. Por lo pronto, unos años más tarde "La mythologie blanche" mostrará cómo la historia de la

(en la búsqueda de un ente prelingüístico) y la contradicción (entre la concepción y la utilización husserlianas del lenguaje), nos interesa retener la imposibilidad de delimitar(nos) del dominio del lenguaje. Es por ello que no hay posibilidad de correspondencia y, por tanto, de equivalencia y traducción. Aquí vemos cómo se aúna de manera inevitable lenguaje y metáfora, lenguaje y desvío. El lenguaje prolifera, agreste, sume en el baldío de las profundidades todo lo que tenemos por evidente; descubrimos no estar ya delante de una mera herramienta limitada por el propio peso de su redundancia, sino liadxs con una hiedra trepadora cuyos límites y poderes no llegamos a poder distinguir.

Más adelante, dirá Derrida en "La pharmacie de Platon": "La metaforicidad es la lógica de la contaminación, y la contaminación de la lógica" (D, 186-187/227) La metaforicidad mienta la imposibilidad de *ex*cusarme de los girones del lenguaje, y por tanto de exorcizar toda alteridad.

2. Historia

La cuestión de la metáfora nos conduce rápidamente hacia las filiaciones entre lenguaje, historia y memoria. En la "Introduction" Derrida ilustra dos modos arquetípicamente opuestos de tender esta filiación, de la mano de Husserl y Joyce. Joyce, sabemos, será un nombre recurrente dentro de los escritos derridianos. No pretendemos aquí saturar la hondura de su relación, sino precisar en qué sentido esa amplísima red de vinculaciones y referencias se inaugura aquí. Recordando lo que comentamos sobre su estadía en Harvard al final de los 50, podríamos decir que Joyce irrumpió el curso de la formación fenomenológica que venía recibiendo. Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que esta referencia fue "la insistencia literaria" que mayor impacto y eco tuvieron, al punto de pasar a menudo como la única referencia del estilo en la "Introduction".[101]

filosofía está determinada por la usura de la metáfora: su simultáneo usufructo y desdeñe. *Cf*. M, 247-311/247-311.

[101] Esta referencia convocó la atención de Hélène Cixous, quien se encontraba realizando su investigación doctoral sobre Joyce, que confluyó en su libro *L'exil de James Joyce, ou l'art du remplacement* (1968). Allí Cixous y Derrida trabaron una amistad que duraría todas sus vidas (Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. cit., pp. 175-176). En su estudio sobre el *Ulises* de Joyce, Carlos Gamerro dice que se trata de un libro que se comprende mejor desde la periferia del así llamado "tercer mundo". Teniendo esto en cuenta, podríamos sugerir lo elocuente que resulta que fuera Joyce quien oficiase como "eslabón de contacto" entre Cixous y

Yendo entonces a aquellos dos modos de comprender la constelación de lenguaje, memoria e historia, de un lado el maestro fenomenólogo nos invita –de manera a esta altura previsible– a reducir las sedimentaciones de la lengua fáctica hasta dar con "la transparencia actual de sus elementos unívocos y traducibles" (IOG, 105/103). Del otro lado, Joyce se imbuye en la equivocidad de las asociaciones pasivo-poéticas y nos acerca a un sentido de memoria que vive de las "riquezas nocturnas" (*Ibid.*, 104/102) de las sedimentaciones culturales. En boca de Derrida, Joyce quisiera:

> repetir y volver a hacerse cargo de la totalidad del equívoco, en un lenguaje que hiciera aflorar, en la mayor sincronía posible, la mayor potencia de las intenciones escondidas, acumuladas y entremezcladas en el alma de cada átomo lingüístico, de cada vocablo, de cada palabra, de cada proposición simple, por la totalidad de las culturas mundanas, en la más grande genialidad de sus formas (mitología, religión, ciencias, artes, literatura, política, filosofía, etc.); hacer aparecer la unidad estructural de la cultura empírica total en el equívoco generalizado de una escritura que ya no traduce una lengua a otra a partir de nudos de sentidos comunes, sino que circula a través de todas las lenguas a la vez, acumula sus energías, actualiza sus consonancias más secretas, revela sus más lejanos horizontes comunes, cultiva las síntesis asociativas en lugar de huir de ellas, y reencuentra el valor poético de la pasividad; en pocas palabras, una escritura que, en lugar de ponerla fuera de juego mediante comillas, en lugar de "reducirla", se instala decididamente en el campo laberíntico de la cultura "encadenada" por sus equívocos, con el fin de recorrer y de reconocer lo más actualmente posible la más profunda distancia histórica posible (*Ibid.*, 104-105/102-103).

Mientras que Husserl esteriliza la historia, el segundo la ocluye otro tanto haciendo gala de la "intransmisibilidad". Más que redundar en la mera oposición, Derrida sugiere que ambos planteos encubren un deseo por "asumir e interiorizar la memoria de una cultura, en una suerte de *Erinnerung* (en sentido hegeliano)" (*Ibidem*). Ambos le resultan, a fin de cuentas, totalizantes y paralizantes.[102] Peeters dice que "este extraño paralelismo, muy imprevisto respecto del comentario derridiano, sobre todo parece enfrentar al Derrida fenomenólogo con su propio doble, obsesionado por la literatura y por una escritura que desborda cualquier querer-decir".[103] Aquí, en todo caso, nos interesa

Derrida, dos argelinxs judíxs en la tierra de los colonos. En efecto, lxs tres sabían algo de colonia e imperialismo.

[102] Tal vez por eso unos pocos años más tarde, en "Violence et métaphysique", Derrida sugerirá que Joyce es el más hegeliano de los novelistas modernos (ED, 228/210).

[103] Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. cit., p. 160.

aproximarnos a lo que se fragua entre ambos dobles. Recordará luego Derrida en "Deux mots pour Joyce":

> Hace veinte años, la *Introducción* a *El origen de la geometría* comparaba, en el mismo centro del libro, las estrategias de Husserl y de Joyce: dos grandes modelos, dos paradigmas en relación con el pensamiento, pero también en cuanto a cierta "operación", la puesta en práctica de la relación entre lenguaje e historia. Los dos intentan atrapar la historicidad pura. Para esto, Husserl propone que el lenguaje se haga lo más transparente posible, unívoco, limitado, a lo que, pudiendo transmitirse o colocarse en la tradición, constituye la única condición de una historicidad posible [mientras que el otro] trata de hacer aflorar la mayor sincronía posible, a gran velocidad, la mayor potencia de significaciones soterradas en cada fragmento silábico, poniendo en fisión cada átomo de escritura para sobrecargar el inconsciente con toda la memoria del hombre" (UG, 27/17).

Notemos que en ambas citas aparece la cuestión de la sincronía y la potencia. Joyce quisiera poner a trabajar cada dimensión del lenguaje y encerrar en cada elemento la mayor densidad de reverberaciones históricas. No quedaría partícula ociosa, porque todo se muestra capaz de movilizar, enlazar asociaciones y de portar, así, historia. Podríamos sugerir, no obstante, que por esos mismos motivos su planteo es original. Aun si abreva en un planteo totalizante porque parece buscar hiperbolizar la *potencia* de la memoria, Joyce nos enseña también que la significación no se cierra sobre los senderos hartamente conocidos del circuito idealista (o, por lo menos, intelectualista) sino que se abre a su densidad material. Que la memoria trabaja de modos extraños e incontrolables que en algún punto no logran separarse de la "percepción" (de lo fáctico, frente a lo "ideal"). Por eso Joyce constituirá una referencia obligada cada vez que Derrida toque la cuestión de la traducción: porque nos enseña que no hay verdaderamente modo de ponerle coto al resonar de la palabra.

Volviendo sobre la "Introduction", justamente porque no se oponen, el comentario derridiano apunta también a mostrar su porosidad y mutuo asedio. Veremos cómo funciona ello: la "Introduction" explica que la univocidad plena sólo puede pensarse sobre dos casos concretos, a saber, el de un objeto precultural o de uno transcultural. El problema es que, aun si el primero existiera, al insertarlo en un encadenamiento lingüístico se lo insertaría en red de relaciones, oposiciones y resonancias cuyo influjo resulta incontrolable; en suma, se lo introduciría en una cultura, y "[l]a equivocidad es la marca congénita de toda cultura" (IOG, 106/104). En el caso del segundo, de un objeto transcultural (un objeto geométrico, por ejemplo) sucede algo semejante: incluso la univocidad del sentido de aquel objeto será siempre relativa, porque viene a inscribirse al

interior de un sistema móvil de relaciones. Derrida explica que "aun cuando esas relaciones son, en el interior de una ciencia, relaciones de idealidades puras y de *'verdades'*, dan lugar, de todos modos, a perspectivas singulares, a encadenamientos múltiples del sentido, y por lo tanto, a intenciones mediatas y potenciales" (*Ibidem*). Hete aquí el asedio "joyceano" en todo el proyecto husserliano.

La equivocidad es irreductible porque, según venimos trabajando, las palabras y el lenguaje no son *ob*jetos: porque nunca se despliegan de manera impasible en el plano liso ante la mirada. En el mejor de los casos tienen una objetividad relativa, en el fondo demasiado fugaz para el fenomenólogo. Así, la "Introduction" explica que una "misma" palabra significa distinto según la intención que lo infunda: antes que mentar una vuelta al voluntarismo –o sobre lo que más tarde llamará "fonocentrismo"–, aquí Derrida está enfatizando el carácter "situado" de todo lenguaje. Que el lenguaje es siempre lengua, que se utiliza e instancia materialmente, que no es una rejilla pura cuya facticidad sea accesoria y pueda retirársele en la asepsia del análisis.

En este punto es interesante recordar que Iván Trujillo resalta como seña significativa que Derrida haya traducido la expresión alemana *Dokumentierungen* por *consignations* (consignaciones).[104] Si Husserl quiso explicar mediante aquel término que la geometría permanecía como la misma a través de sus expresiones orales y escritas, Derrida inscribe con aquella traducción un doble filo: que la verdad sea cons*ign*ada querrá decir dentro de la "Introduction" que se retira simultáneamente del recinto de lo accesible a la mirada, y por tanto a la evidencia. En otros términos, no puede reducírsele la textura al lenguaje. Cierta opacidad es connatural a su naturaleza y comportamiento. Esto hace que nunca se utilice el lenguaje por primera vez, y que cada fonema porte inevitablemente herencia histórica. Y la historia, ya comenzamos a sospechar, no es lineal.

Hemos dicho que no es nuestra intención abordar aquí la amplitud del vínculo entre Derrida y Joyce. Éste es, ya nos ha alertado Federico Rodríguez, "desbordantemente complejo"[105]. Sí nos interesa poner de relieve que Derrida acusó recibo de esta labilidad

[104] Trujillo, Iván, "La anarquía del nóema Jacques Derrida y la generalidad del phainesthai", ed. cit., p. 95.

[105] Rodríguez, Federico, *Cantos cabríos Jacques Derrida, un bestiario filosófico*, México, FCE, 2017, p. 56. Sobre este vínculo, dice allí: "Aunque Derrida no renunció completamente al *tematismo*, aunque en cierto modo no renunció a un determinado Husserl, a ciertas luces, a la argumentación, el trabajo que éste lleva a cabo con la lengua pertenece a la primera de las posibilidades: 'repetir y volver a hacerse cargo de la totalidad del equívoco mismo, en un lenguaje que hiciera aflorar, en la mayor sincronía posible, la mayor potencia de las intenciones sepultadas, acumuladas y entremezcladas en el alma de cada átomo lingüístico'. Ésta es, pues, una de las más elementales fuentes cuando se trata de la *complejidad* de su obra: un terrible

y esta indecidibilidad joyceana: que a la par que advirtió allí un proyecto totalizante, rastreó todo lo que resultaba amenazante para la trascendentalidad husserliana; básicamente, su opción por la proliferación hiperbólica de las formas más que por el ánimo minimalista de las reducciones, y por lo nutrido del follaje antes que por el claro haz de luz.

Con todo esto no queremos quedamente señalar la marcha disidente de la literatura (algo que podría ser legítimo, dado que se ha dicho que Joyce representa para Derrida, "la literatura por excelencia"[106]), sino apuntar que mediante esta contaminación joyceana del proyecto husserliano Derrida subraya que este resonar de la palabra no se clausura dentro de los confines de la literatura como mera modalización cosmética del lenguaje. Que nos abre, antes bien, –tal vez contra "la voluntad" de Joyce– a una "babelización del saber".[107] Tal vez por ello diga Derrida que un fantasma de Joyce lo acecha cada vez que escribe "hasta en cosas de la academia": [108] porque algo de esa dispersión tiene que ver con la escritura. Con toda escritura (e incluso con "lo escritural" del lenguaje).

Por lo pronto, allende la enorme densidad de las discusiones que se abren a nuestro paso, notamos cómo en la "Introduction" Joyce mienta no el retorno heroico sino nada más que un laberinto. Y si en 1962 Derrida habla ya de "telecomunicación" y "resonancia postal", con este llamamiento a Joyce podemos redirigir con justicia al teléfono de *Ulysses gramophone* como "sí, sí", como laberinto del tímpano: recibimiento incondicional y sin remitente identificable.

3. Muerte

fantasma de Joyce, el fantasma mismo de la dispersión, al abordaje; o, dicho de otro modo: la implosión de toda 'eidética del lenguaje', como dice M. Merleau-Ponty" (*Ibid.*, p. 55).

[106] Slote, Sam, "Introduction" en Slote, Sam y Mitchell, Andrew (eds.), *Derrida and Joyce*, New York, State University of New York Press, 2013, p. 141. En nuestro caso, aunque elegimos no expedirnos sobre el privilegio que pueda tener Joyce para Derrida frente a otras figuras literarias, comprendemos esta aserción a partir de "Des tours de Babel", que nos dice que la filosofía pende del ideal de la traducibilidad absoluta (Psy, II-209 y ss./224 y ss.). En ello coincidimos y señalamos el papel paradigmático de Husserl.

[107] Mahon ha calificado *Finnegans Wake* como "proto-deconstrucción". Sin dudas una denominación algo inquietante porque, ¿tendría verdaderamente algún sentido clamar primacía en la deconstrucción, o apuntar acaso una "deconstrucción primigenia"? (Mahon, Peter, *Imagining Joyce and Derrida: Between Finnegans Wake and Glas*, Toronto & Buffalo & London, University of Toronto Press, 2007, p. 4.)

[108] En "Deux mots pour Joyce", Derrida confiesa: "Sí, cada vez que escribo, y hasta en cosas de la academia, me aborda un fantasma de Joyce" (UG, 27/16). "Un", no "el": uno de tantos, de múltiples, acaso infinitos.

Probablemente esta última dificultad constituya una especie de piedra angular para las primeras dos. En parte, sus lineamientos básicos han sido ya bosquejados en nuestra reconstrucción del planteo básico de la "Introduction": a la par que inaugura la virtualidad de la tradición, la escritura corta el hálito intencional y embebe para siempre al sentido de equivocidad. Si Derrida insiste en que el lenguaje no es puro y que significa según su utilización, rápidamente hay que aclarar que ello no implica que se pliegue servilmente ante el capricho de quien lo emplea, y la escritura (de cuyo funcionamiento penden incluso las idealidades más altas) lo enfatiza. Si la escritura es clave para Husserl en *Origen de la geometría* es porque ella misma no es jamás un mero cuerpo sensible constituido (*Körper*) sino también, de alguna manera, un cuerpo propio (*Leib*) y constituyente, investido de un acto intencional. Y bien, todo se dirime en la posibilidad de conciliación entre sentido y materialidad, o más bien, en el modo de hacer a esta última obedecer al primero. Hete aquí lo realmente dudoso para el joven Derrida: si el lenguaje todo resulta ya portar desde siempre herencia y deber su sola existencia a la historia, la rugosidad material de lo escrito vuelve aún más imposible la chance de ponerle coto a los ecos y resonancias de la cultura. Ello nos vierte en un difícil intríngulis porque es sólo gracias a este descenso de "lo verdadero" –a este descenso hacia lo inmotivado del grafema, podríamos decir– que es posible su accesibilidad intersubjetiva y, en fin, su objetividad.

Ahora bien, si la escritura ostenta tal función, es porque la plataforma material de la que goza en realidad "hiperboliza" una operatoria propia del lenguaje en general. Porque exacerba y extiende los poderes del lenguaje, que transitan por la neutralización automática de lo existente: porque discurre por encima de todo *hic et nunc*. Y sin embargo, en esta "hiperbolización" la escritura evidencia que el lenguaje nunca fue enteramente lógico; que incluso antes de su notación era ya escritura. Para abordar este punto tenemos que volver sobre la nota al pie que señalásemos hace un momento, aquella que vinculaba a Husserl con Hegel a través de Hyppolite, pero que también apuntaba a Blanchot, Mallarmé y Valéry. Volvemos a copiarla entera:

> La idea de la neutralización lingüística de la existencia es original sólo por la significación técnica y temática que recibe en la fenomenología. ¿Acaso no era apreciada por Mallarmé y por Valéry? Hegel, especialmente, la había explorado ampliamente. En la *Enciclopedia* (una de las pocas obras hegelianas que, por lo demás, Husserl parece haber leído), el león atestiguaba ya, como mártir ejemplar, esta neutralización: "Ante el nombre –león–, no tenemos necesidad ni de la intuición de un animal, ni tampoco de la imagen, sino que el nombre, en cuanto lo entendemos, es la representación simple y sin imagen; es en el nombre en lo que pensamos" (§462,

> citado por J. Hyppolite, en *Logique el existence*, 1953, pág. 39, obra que, en algunos puntos, pone de manifiesto la profunda convergencia de los pensamientos hegeliano y husserliano).
> Hegel escribe también: "El primer acto, por el cual Adán se volvió dueño de los animales, fue el de imponerles un nombre, es decir, los anonadó en su existencia (en tanto existentes)". (Sistema de 1803-1804.) Citado por Maurice Blanchot, en *La part du feu*, 1949, pág. 325 (*Ibid.*, 58/61-62).

No sólo es llamativo que esta remisión a Hegel se enlace tanto con Husserl –cuyo horizonte de estudios el joven argelino aún no abandonó– como con Blanchot y Mallarmé. Es igual de sugestivo que Derrida *cite a Hegel a través de Hyppolite y de Blanchot*. ¿Deberíamos restarle elocuencia filosófica a este detalle, leerlo acaso como una dificultad técnica de acceso a los textos de Hegel, y no como un gesto filosófico? Sería cuanto menos risible. (De todas maneras, ¿quién decide dónde termina lo legible? ¿La deconstrucción no nos enseña a cuestionar ese límite?)

Por lo pronto, nos parece que este detalle robustece nuestro señalamiento ante la lectura de Lawlor: la insistencia sobre Hyppolite nos parece necesaria e interesante, pero insuficiente y –y esto es lo más importante– en última instancia todavía idealista. A continuación nos focalizaremos sobre "La littérature et le droit à la mort", el texto blanchotiano al cual se refiere allí Derrida. Después volveremos sobre la "Introduction" y ponderaremos la riqueza de esta singular nota al pie, así como su relevancia para la noción de escritura que comienza a escamotear en la filosofía derridiana.

Blanchot el oscuro

te alejas de los nombres
que hilan el silencio de las cosas[109]

En "La littérature et le droit à la mort" (1948)[110] Blanchot estudia las relaciones entre literatura y acción en el seno de un debate con Sartre –que, es sabido, bregaba por

[109] Pizarnik, Alejandra, *Poesía completa (1955-1972)*, Buenos Aires, Lumen, 2020, p. 130.

[110] Se trata de un escrito inicialmente publicado en dos artículos: "Le règne animal de l'esprit" en *Critique* en 1947 y "La littérature et le droit à la mort" el año siguiente en la misma revista. Recordemos que *Critique* había sido fundada por Bataille un año antes, en 1946. Ambos artículos fueron luego reunidos y publicados dentro de *La part du feu* (1949), y años más tarde ese escrito resultante fue ubicado para iniciar de *De Kafka à Kafka* (1981). Como señala Hill, el título del primer artículo fue prestado, vía Bataille y Kojève, de Hegel, y el del segundo (el título "definitivo" del artículo) se debió a una referencia que hace Hölderlin de Empédocles (*cf*. Hill, Leslie, *Blanchot. Extreme contemporary*, New York, Routledge, 1997, p. 104).

un "arte comprometido"–, pero en última instancia en medio de una serie de consideraciones hegelianas en general. Si según los enclaves básicos de la dialéctica hegeliana de la acción actuar y negar se entrelazan y reenvían (rasgo que, a su vez, es puesto de relieve en la interpretación kojèviana en boga), el escritor será para Blanchot casi quien actúa por excelencia, porque nadie se recorta del medio negando la totalidad de lo existente como él. Sin embargo, aquí argumentaremos en qué aspectos la problematización blanchotiana de la literatura coarta la noción clásica de soberanía (teniendo en cuenta, claro, que las resonancias políticas de este texto han sido estudiadas de manera crítica). Aunque en un primer vistazo pueda parecer lejano, este matiz se empalma directamente con el que es nuestro interés central, a saber, elucidar la mentada nota al pie que transcribimos. Lo que nos sigue interesando es vislumbrar cómo opera la neutralización de la existencia que acontece en la palabra.

Hemos dicho que uno de los principales interlocutores de este escrito es Sartre. También en 1948 se editó *Qu'est-ce que la littérature?*, que presentaba la figura del escritor como agente de la Historia. Desde la perspectiva blanchotiana, las relaciones entre el mundo y la literatura son por demás misteriosas; no es claro que esta última actúe dentro del mundo como cualquier otro producto o creación, y menos aún que sea conveniente valorarla de acuerdo con un criterio normativo ideológico que tuviera por objetivo "cambiar" al mundo. "Adentro", "afuera" y "cambio" –"progreso" e incluso "trabajo"– son, entre muchos otros, términos cuyo sentido es puesto en tela de juicio en las cavilaciones blanchotianas sobre la literatura (incluso en estas tan tempranas). Según explica Leslie Hill, "La littérature et le droit à la mort" le disputa la herencia hegeliana a Sartre, utilizando preceptos también hegelianos para discutir su abordaje sobre lo literario. Sin embargo, recordándonos un poco el estilo de la deconstrucción, este autor opina también que, lejos de tomar a Hegel como base incuestionada de sus propias especulaciones, Blanchot piensa "con y contra" Hegel, posicionándose "oblicuamente tanto dentro como fuera del sistema de Hegel, es decir, ni dentro ni fuera, sino a lo largo de sus márgenes y fronteras".[111]

La literatura, entonces, no es una acción más pasible de ser evaluada de acuerdo con criterios político-morales que persigan la emancipación colectiva. Para oponerse a semejante perspectiva y salvar, entonces, a la literatura del panfleto,[112] Blanchot recupera

[111] *Ibid.*, p. 110.

[112] Esta insistencia debe pensarse a partir de un esfuerzo compartido. Una referencia ya mencionada pero aun así obligada es Bataille, que en "La littérature est-elle utile?" (1944) sugería ya que "[l]o que a menudo

un precepto hegeliano clásico, el mismo que estamos explorando en "Introduction à *L'origine de la Géométrie* de Husserl": la neutralización de la existencia. Aquí está, de hecho, la cita de Blanchot que cita a Hegel (que a su vez cita Derrida):

> Hegel, en ello amigo y allegado a Hölderlin, escribió: "El primer acto, mediante el cual Adán se hizo amo de los animales, fue imponerles un nombre, vale decir que los aniquiló en su existencia (en tanto que existentes)." Hegel quiere decir que, a partir de ese instante, el gato deja de ser un gato únicamente real para ser también una idea. El sentido de la palabra exige entonces, como prefacio a cualquier palabra, una especie de inmensa hecatombe, un diluvio previo.[113]

Aquí otra vez es el §458 de la *Enciclopedia* una referencia obligada, el mismo que repasamos en nuestro tratamiento sobre Hyppolite. El signo termina por emplazar totalmente al sensible original. Hemos dicho: no hace falta tener un león delante ni hacerse una representación mental suya para pensarlo. Por esta vía transita el aspecto políticamente "álgido" de este texto: según explica Blanchot, la literatura vive también de esta aniquilación, en su caso de la totalidad del mundo, y se reconoce con el Terror de la Revolución que –peligrosamente cerca de la guillotina– niega de modo radical las instituciones que le son contemporáneas.

En una clara alusión a *Crise de vers*,[114] Blanchot dice: "Digo: esta mujer. Hölderlin, Mallarmé y en general todos aquellos cuya poesía tiene por tema la esencia de

---

distorsiona el asunto es la preocupación por ser útil que tiene un escritor débil" (*Œuvres complètes, tome XI*, Paris, Gallimard, 1988, p. 12 [*La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, trad. cast. S. Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2015, p. 18]). La utilidad no constituye el criterio último con el que evaluar a la literatura porque, dirá unos renglones más adelante, "lo esencial del hombre" no es reductible a la utilidad ni a la conservación sino que se vincula a la búsqueda vertiginosa de la libertad más peligrosa (al gasto improductivo, podríamos decir). En efecto, en el clima de posguerra permeado por las lecturas francesas de Hegel, la literatura avizora como una actividad no económica –no activa, paradojalmente– donde se pone en jaque la teleología. Por otro lado, en un horizonte más amplio también es posible entender dentro de estos "esfuerzos compartidos" a Adorno (especialmente, para el caso, en lo concerniente a la discrepancia con Sartre). Véase Adorno, Theodor, "El artista como lugarteniente", *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 123-134.

[113] Blanchot, Maurice, "La littérature et le droit à la mort", en *La part du feu*, ed. cit., p. 312 (trad. cit., p. 287).

[114] Se trata de un famoso fragmento "Digo: ¡una flor!, y fuera del olvido al que mi voz relega todo contorno, en tanto que algo distinto de los consabidos cálices, se alza musicalmente, idea también y suave, la ausente de todos los ramos" (Mallarmé, Stéphane, *Divagations*, Paris Bibliothèque-Charpentier, 1897, p. 251 [*Prosas*, trad. cast. F. Gorbea, Madrid, Alfaguara, 1987, p. 240]). Aquí queremos hacer una acotación, porque muchos aspectos de Mallarmé (entre ellos, el poder "aniquilante" del lenguaje) han sido valorados en términos hegelianos. Esta tesis ha ganado impacto en cuanto se ha "comprobado" que el poeta leyó su filosofía. Bajo esta perspectiva, la flexión del lenguaje es reflexión (vuelta sobre sí) porque coincide con la negatividad hegeliana. Jean-Pierre Richard ha sido uno de los primeros en observar esta influencia. Véase, por ejemplo, Richard, Jean-Pierre, "L'Éxperience nocturne", *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, Paris,

la poesía han visto una maravilla inquietante en el acto el nombrar. La palabra me da lo que significa, pero antes lo suprime".[115] Aquí es fundamental recordar una distinción extremadamente relevante que inscribe Blanchot entre el "lenguaje corriente" (*langage courant*) y "el lenguaje literario" (*langage littéraire*).

> El primero admite que, una vez que la no existencia del gato pasa a la palabra, el propio gato resucita plenamente y por supuesto como su idea (su ser) y su sentido: la palabra le restituye, en el plano del ser (la idea), toda la certidumbre que tenía en el plano de la existencia. Y esa certidumbre incluso es mayor: si acaso, las cosas pueden transformarse, suelen dejar de ser lo que son, siguen siendo hostiles, inutilizables, inaccesibles; pero el ser de las cosas, su idea, no cambia: la idea es definitiva, segura, incluso se la considera eterna. Retengamos pues las palabras sin volver a las cosas, no las soltemos, no vayamos a creerlas enfermas. Entonces estaremos tranquilos.[116]

No es difícil reconocer la tranquilidad rebosante que explica la "génesis del lenguaje" que hemos visto en Hegel, que compartía con Husserl y que valoraba tanto Hyppolite.

> Pero el lenguaje literario está hecho de inquietud, está hecho también de contradicciones. Su posición es poco estable y poco sólida. Por una parte, en una cosa, sólo le interesa su sentido, su ausencia, y a esta ausencia quisiera alcanzarla de manera absoluta en sí y por sí misma, queriendo alcanzar en general el movimiento indefinido de la comprensión. Por lo demás, observa que la palabra gato no sólo es la no existencia del gato, sino la no existencia hecha palabra, es decir una realidad perfectamente determinada y objetiva. Ve en ello una dificultad e incluso una mentira. ¿Cómo puede esperar haber cumplido su misión, porque ha traspuesto la irrealidad de la cosa en la realidad del lenguaje? ¿Cómo podrían la ausencia infinita de la comprensión aceptar confundirse con la presencia limitada y de corto alcance de una sola palabra? ¿Y no se equivocará el lenguaje cotidiano que quiere

Seuil, 1961, pp. 153-204. Queremos, no obstante, marcar dos cosas: en primer lugar, que la lectura derridiana de Mallarmé está hondamente afectada y atravesada por la lectura blanchotiana suya. En segundo lugar, pero vinculado, que justamente la lectura de Richard (no en particular sobre la impronta hegeliana, sino su abordaje general de Mallarmé) es examinado críticamente tanto en "La double séance" y en "Force et signification". Con esto queremos decir que no puede –por ejemplo, examinando por caso aquella nota al pie derridiana que es nuestro objeto último de estudio de momento– segregarse en Derrida el impacto de Mallarmé del de Blanchot como dos afluencias radicalmente separadas. Para Blanchot, aquel poder aniquilante no redunda en una (re)flexión del lenguaje (pérdida parcial tras la que vuelve a encontrarse, recuperándose con mayor vigor), sino en un recomienzo incesante. El matiz es sutil pero significativo, porque lo que se pone en juego en la segunda opción es el desamparo como renuncia de todo dios o ídolo, y no el robustecimiento de una completitud. Volveremos sobre esta relación dentro de unas páginas.

[115] Blanchot, Maurice, "La littérature et le droit à la mort", en *La part du feu*, ed. cit., p. 312 (trad. cit., p. 287).

[116] *Ibid.*, pp. 314-315.

> convencernos al respecto? En efecto, se equivoca y nos engaña. La palabra no basta para la verdad que contiene.[117]

Mientras que el primero se mueve en la certidumbre de la posesión del mundo porque permite prescindir de los existentes, la literatura vive de cierto desvelo ante su propia materia. "La no existencia hecha palabra" pasma sus poderes, puesto que nada es menos seguro que la existencia de la palabra "gato" colme el desasosiego de la ausencia del gato real. Presencia y ausencia se entreveran de manera intrigante (de ahí la "maravilla *inquietante*"), y es por ello que, en la literatura, el lenguaje centellea inquieto y se lanza a la búsqueda de ese momento que la precede.

En primer lugar quisiéramos señalar que, aunque destinada al fracaso, la literatura se inclina hacia aquella región ilocalizable y fuera del tiempo que es la anterioridad del nombre. Es llamativo que lo que alimenta la esperanza de este exilio descanse en la "materialidad de las palabras": en el ritmo, las gesticulaciones y la sonoridad, en todo lo que hasta el momento había sido relegado a mero excipiente en la transmisión del sentido. "Hace poco, la realidad de las palabras era un obstáculo. Ahora, mi única oportunidad"[118] nos dice Blanchot, porque sólo su carácter de cosa –de rugosidad que pesa y hiende– abre la palabra a otra dimensión que aquella a la que la recluyó el idealismo (es decir a la presencia, en la medida en que tradicionalmente se consideró al lenguaje como *médium* prístino del comercio espiritual). El cálculo es casi idéntico en Hegel y Husserl: si el signo es tan valorado, es justamente porque trasluce, deja ver u oír[119] a través de sí. O, desde Hyppolite, porque es justamente una naturaleza híbrida que enlaza el sentido y lo sensible de un modo que, por más corriente que sea, no pierde por ello ese carácter casi mágico que recuerda a la alquimia.

Se trata menos de apelar a la literatura como uso periférico del lenguaje que de divisar en qué sentido aquélla interroga los propios pliegues de este último. Aunque en

---

[117] *Ibidem*.

[118] *Ibid.*, p. 316.

[119] Marcamos esa disyuntiva porque, mientras que el intuicionismo husserliano abunda a menudo en metáforas de índole fotológicas (y marcamos cómo Derrida enfatiza aquello), Hegel opina que es el oído el sentido espiritual por excelencia. Tiene que ver, justamente, con que la "materialidad" de lo auditivo se agota en su aparecer. Dice Hegel: "[E]l *oído*, que, como la vista, no se cuenta entre los, senados prácticos, sino *teóricos*, y es incluso más ideal todavía que la vista. Pues la contemplación apacible, sin deseo, de obras de arte deja ciertamente que los objetos, sin de ningún modo quererlos anular, subsistan apaciblemente para sí, tal como son ahí, pero lo que aprehende no es lo en sí mismo idealmente puesto, sino, por el contrario, lo mantenido en su existencia sensible" (*Lecciones sobre la estética*, ed. cit., pp. 646-647). Volveremos sobre estos aspectos adelante, a propósito de "Le puits et la pyramide".

este caso se trate de un texto temprano de Blanchot y podría espetarse que no pueden atribuírsele sin más cada uno de sus desarrollos posteriores, sí nos parece que este gesto de apelar a la "realidad" de las palabras (como materialidad, como cosas) y a aquella región previa al concepto se orienta a impugnar toda *Aufhebung*. Justamente, Blanchot se niega a abordar la cosa que es la palabra como simple medio operativo (operativo en aras a reemplazar al existente que nombra).

Leslie Hill explica que en "La littérature et le droit à la mort" la herencia de los preceptos hegelianos está mediada no sólo por Kojève, sino también por la insistencia batailleana sobre una "negatividad sin empleo" (*negativité sans emploi*).[120] De esta manera, y adelantándonos un poco, podríamos sugerir que la materialidad en la que parece sumirnos esta meditación repele toda reunión y todo ordenamiento binómico porque recubre una negación que no se deja explanar como negatividad (como simple reverso). Esta materialidad que asoma no está realmente "frente" al espíritu (regida aún por su misma lógica), sino que inunda su fortaleza entera.

Ahora bien, en un segundo lugar, "La littérature et le droit à la mort" también nos dice:

> Cuando hablo, niego la existencia de lo que digo, pero niego también la existencia de quien lo dice: si bien revela al ser en su existencia, mi palabra afirma, de esa revelación, que se hace a partir de la inexistencia de quien la hace, de su facultad de alejarse de sí mismo.[121]

Y un poco antes: "Me nombro, es como si entonara mi canto fúnebre: me separo de mí mismo".[122] Es la otra cara de la misma moneda, porque a la par que acabamos de apuntar a una materialidad no reciclable, que resiste al encorsetamiento espiritual, ello es así porque el "Autor" como origen del sentido se devela muerto.

Se trata de pensar cómo esa "aniquilación" se modaliza distinto según se empalme en la empresa del lenguaje corriente o se embeba en lo literario y, en ese sentido, de pensar que esa neutralización no ha de ser necesariamente capitalizada por el idealismo, que hace de lo existente un mero teorema. Esto es importante porque, según veremos, la

---

[120] *Cf.* Hill, Leslie, *Blanchot. Extreme contemporary*, ed. cit., p. 111 y véase Bataille, Georges, *Choix de lettres. 1917-1962*, Paris, Gallimard, 1997, p. 132.

[121] Blanchot, Maurice, "La littérature et le droit à la mort", en *La part du feu*, ed. cit., pp. 313-314 (trad. cit., p. 288).

[122] *Ibidem*.

literatura –como la caracteriza Blanchot– nos ubica delante de una muerte que inunda el presunto recinto de lo "propio" desde una región fugitiva del orden de la representación.

En este punto, la hipótesis que consideramos es la siguiente: que la neutralización del mundo que tanto ponderan Husserl y Hegel, aquí, en el caso de lo literario, trepa a lo espiritual como "columna vertebral" que otrora lo dirigía. Que, como una navaja de Ockham que se volviese loca y acabase por multiplicar explicaciones, la nada –antes funcional a los poderes momificantes del lenguaje– termina por ascender al hálito intencional que supuestamente la articulaba. Muerto el custodio idealizante, la palabra no es sino cosa que pesa, cuya materialidad trabaja de modos muy distintos a los esperables[123] y pone en primera plana el "tormento" del lenguaje.[124]

Nos dice Foucault en *La pensée du dehors*, texto exclusivamente dedicado a Blanchot:

> Lenguaje que no es hablado por nadie: todo sujeto no representa más que un pliegue gramatical. Lenguaje que no se resuelve en ningún silencio […]. Abre el espacio neutro donde ninguna existencia puede arraigarse: se sabía desde Mallarmé que la palabra es la inexistencia manifiesta de aquello que designa; ahora se sabe [con Blanchot] que el ser del lenguaje es la visible desaparición de aquel que habla.[125]

Si esta desaparición es "visible", es porque lo que queda en primera plana es la palabra como cosa. En este sentido, del mismo modo como la materialidad que se avista no es una materialidad reciclable dentro del circuito espiritual, esta muerte del autor ha de ser una muerte "otra". Queda cada vez más claro, volviendo al debate con Sartre que inaugura el escrito, que la literatura no es aquí en modo alguno fruto del "trabajo

[123] Aquellos modos "esperables" tendrían que ver con el emplazamiento de lo sensible posterior a la idealización. Es decir, con pensar la palabra ordenada por una intención previa que, en aras a consumarse, echa a andar una acción finita (con principio y fin) de cara a un resultado concreto y decidible en el mundo. Pero, ¿cómo sería una "acción" que no exteriorizase una voluntad y que no causase ningún producto en el mundo? Podríamos argüir que aquello no sería ya exactamente "acción", y sin duda señalar que por ello filósofos como Blanchot y Lévinas apelan a cierta pasividad, la inacción y a la desobra (*désoeuvrement*). Precisaremos más adelante esta noción, pero por lo pronto *cf.* Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 14 y ss. (trad. cast. V. Palant y J. Jinkis, Barcelona, Paidós, 2004, p. 17 y ss.) y Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 512 (*La conversación infinita,* trad. cast. I. Herrera, Madrid, Arena Libros, 2008, p. 545). Insistimos en la importancia de pensar aquella pasividad por fuera del binarismo actividad/pasividad.

[124] *Ibid.*, p. 61 (trad. cit., p. 45).

[125] Foucault, Michel, *La pensée du dehors*, Montpellier, Éditions fata morgana, 1986, p. 56 (trad. cast. M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-Textos, 2004, pp. 74-75).

humano",[126] labor en la que el autor se recupera a sí mismo tras una fase de exteriorización, sino el exilio "aneconómico" de sí: muerte como "imposibilidad de morir". Para abordar este sintagma quisiéramos recuperar el que fuese el epígrafe de este capítulo entero, y ampliar su panorama. Transcribimos:

> Sí, por fortuna, el lenguaje es una cosa: es la cosa escrita, un trozo de corteza, un pedazo de roca, un fragmento de arcilla en que subsiste la realidad de la tierra. La palabra actúa (*agit*), no como una fuerza ideal (*force idéale*), sino como una fuerza oscura (*puissance obscure*), como un encantamiento que restringe a las cosas, que las hace *en realidad* presentes fuera de sí mismas. Es un elemento, una parte apenas desprendida del medio subterráneo: ya no un nombre, sino un momento del anonimato universal, una afirmación en bruto, el estupor del frente a frente en el fondo de las sombras. Y, por ello, el lenguaje exige jugar su juego sin el hombre que lo ha formado. La literatura prescinde ahora del escritor: ya no es esa inspiración que trabaja (*travaille*), esa negación que se afirma, ese ideal que se inscribe en el mundo como perspectiva absoluta de la totalidad del mundo. No es más allá del mundo, pero tampoco es mundo: es la presencia de las cosas, antes de que el *mundo* sea, su perseverancia cuando el mundo ha desaparecido, el empecinamiento de lo que subsiste cuando todo se borra y el embotamiento de lo que aparece cuando no hay nada. Por eso no se confunde con la conciencia que aclara y que decide; es *mi* conciencia *sin mí*, pasividad radiante de las sustancias minerales, lucidez del fondo de la torpeza. No es la noche; es la obsesión de la noche; no la noche, sino la conciencia de la noche que vela sin descanso para sorprenderse y por esa causa se disipa sin reposo. No es el día, es el lado del día que éste ha desechado para hacerse luz. No es tampoco la muerte, pues en ella la existencia se muestra sin el ser, la existencia que queda bajo la existencia, como una afirmación inexorable, sin principio y sin final, la muerte como imposibilidad de morir.[127]

A nuestros ojos resulta cuanto menos difícil igualar Blanchot con Hegel. La palabra actúa, pero no de modo ideal. Si seguimos la descripción que hace de ella, no tendría en rigor cómo ni con qué idealizar de manera "exitosa". La palabra será un pedazo de tierra, de roca o de arcilla o de todo ello junto, pero de cualquier manera de algo no orgánico que se funde necesariamente en los alrededores (*parages*), que yacen (*demeurent*) sin darse a perfil alguno que pudiera abreviarlos. Es que la tierra, la roca o la arcilla son siempre pedazo, necesariamente fragmento, polvo huidizo que repele toda

[126] La noción de "trabajo humano" es de clara inspiración marxiana. Recordamos una célebre cita: "Lo que distingue al peor de los arquitectos de la mejor de las abejas estriba en que el arquitecto levanta su estructura en la imaginación antes de erigirla en la realidad. Al final de todo proceso de trabajo tenemos un resultado que ya existía en la imaginación del trabajador en su comienzo" (Marx, Karl, *El Capital*, trad. P. Scaron, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1975, p. 191). A la par que se proyecta, la consciencia consigue modificar sus propias condiciones materiales de existencia. Es decir que el "trabajo humano" se distingue por la reflexión, voluntariedad y finalidad, todas notas clásicamente modernas.

[127] Blanchot, Maurice, "La littérature et le droit à la mort", en *La part du feu*, ed. cit., p. 317.

reunión. Porque a la par que no puede endilgárseles vida, su muerte es refractaria a toda instrumentalización. Eso mismo sucede en el lenguaje, que –contra Hegel y acaso también contra Husserl– bajo este cristal no logra constituir concretamente nada. Por eso no hay *Aufheben* posible (no es, dice, "negación que se afirma": una buena definición de esta famosa operación hegeliana cuya traducción es tan difícil), porque es fuerza de gravedad hacia y desde una región terrosa, subterránea. Fuerza de atracción hacia un vértice que sortea toda métrica, que no es un punto entre otros y no se da a la geometría. No es un afuera total pero tampoco un simple adentro, sino el eslabón flojo del mundo: hendidura incesante.

De estar tan ante los ojos, de resultar tan a todas luces redundante como lo que cae por su propio peso (la tierra, la roca, que "gato" diga al gato: lo obvio e indiscutible como anodino), lo que acontece en la palabra deviene furtivo. Y si hay idealización como reverberación de sentido, por lo menos hay que decir que ésta no es exitosamente idealista sino "pasividad radiante de las sustancias minerales": radiación de sentido que se alza desteñida e intermitente desde ultramundo y hacia la ultratumba, no izando una idealidad impetuosa sino inscribiendo *materialmente* una incógnita por la entereza del mundo. La palabra no es uno ni lo otro, sino el lapsus de los valores binómicos y de la lógica de la identidad: lo que queda inevitablemente elidido en toda decisión. Así, esta "muerte como imposibilidad de morir" volatiliza cualquier propiedad que se le quiera atribuir a la muerte (como experiencia, posibilidad o momento parcial en la empresa de autorreconocimiento del Espíritu).

Quisiéramos insistir sobre ese supuesto carácter obvio e instrumental del lenguaje (que "gato" diga al gato). Nos recuerda Blanchot:

> En estos tiempos, con frecuencia se habla de la enfermedad de las palabras, incluso hay irritación contra los que hablan de ella, se sospecha que enferman a las palabras para poder hablar al respecto. Es posible. El problema es que esta enfermedad también es la salud de las palabras. ¿Las desgarra el equívoco? Feliz equívoco sin el cual no habría diálogo. ¿Las falsea el malentendido? Pero ese malentendido es la posibilidad de nuestro entendimiento. ¿Las invade el vacío? Ese vacío es su propio sentido. Como es natural, un escritor siempre puede fijarse como ideal llamar al gato gato. Pero lo que no puede obtener es creerse entonces en camino de la curación y de la sinceridad. Por el contrario, es más mistificador que nunca, pues el gato no es

> un gato, y quien lo afirma sólo tiene en perspectiva esta hipócrita violencia: Rolet es un bribón. [128]

Este fragmento debate con *Qu'est-ce que la littérature?*, en donde Sartre defenestra la prosa poética por abandonarse a la cosmética y –recordando la famosa frase de Nicolas Boileau– dice que la función de un escritor es llamar gato al gato, y que si las palabras están enfermas entonces han de ser sanadas.[129] El escritor de narrativa es entonces quien puede nombrar y consagrarse como agente de la Historia. Esto es coherente si pensamos que la comprensión hegeliana del lenguaje nos explica que "gato" retiene lo que el gato tiene de verdad, de universal. Hurgar en la evidencia de este funcionamiento del lenguaje es para Sartre no sólo infructuoso, sino casi impúdico y merecedor de repudio: el sentido de la vida natural es la muerte, frente al Espíritu, cuyo sentido es superar la muerte en su historia. Y la Naturaleza nunca puede constituirse como Historia. Blanchot debate precisamente la fluidez de esta aritmética idealizante cuando toma y tuerce –siguiendo a Hill– los preceptos hegelianos, aquella "nada" de la que viven las palabras. El circuito de la Idea sería tautológico (porque descubrimos tras los matorrales lo mismo que escondimos),[130] y en esta dirección deberíamos comprender aquel señalamiento blanchotiano hacia "la presencia de las cosas, antes de que el *mundo*

---

[128] *Ibid.*, p. 302. En la edición castellano, en vez de "llamar al gato gato" (*d'appeler un chat un chat*), se ha optado por traducir "al pan pan y al vino vino". Probablemente se haya querido preservar cierto carácter coloquial en castellano (semejante al que tiene *appeler un chat chat* en francés). Nosotrxs hemos preferido mantener la alusión felina (entre leones y gatos), justamente porque –sea o no casualidad– conserva la referencia y tensión con Hegel, y ello en toda su densidad filosófica. Queremos preservar los llamados de los textos, pero creemos que el reemplazo con "pan y vino" disimula que lo que está en juego es justamente el sitio sacrificial en el que cierta concepción del lenguaje deja a otros modos de vida (asimismo *otros*).

[129] "No puedo nombrar nada sino por su nombre. Llamo al gato gato, y a Rollet un bribón", dice Nicolas Boileau en el siglo XVII, siendo el tal Rollet un fiscal supuestamente corrupto. Retomando su ímpetu, Sartre dice, "La función de un escritor es llamar a un gato gato. Si las palabras están enfermas, depende de nosotros curarlas. En cambio, muchos viven de esta enfermedad. La literatura moderna, en muchos casos, es un cáncer de palabras […]. En particular, nada es más nefasto que el ejercicio literario llamado, creo, prosa poética, que consiste en usar palabras para los oscuros armónicos que resuenan a su alrededor y que están hechos de significados vagos en contradicción con el significado claro" (Sartre, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1948, p. 281).

[130] "Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, luego la busca exactamente donde la dejó y, encima, la encuentra, en ese buscar y encontrar no hay mucho que alabar: sin embargo, esto es lo que sucede cuando se busca y se encuentra la 'verdad' dentro de la jurisdicción de la razón. Fíjate, 'un mamífero', no cabe duda de que con ello se ha sacado a la luz una verdad, pero tiene un valor limitado; me refiero a que es antropomórfica de pies a cabeza y no contiene ni un solo punto que sea 'verdadero en sí', real y universalmente válido, prescindiendo del ser humano" (Nietzsche, Friedrich, "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" en *Obras completas. Volumen I*, trad. cast. J. B. Llinares, D. Sánchez Meca, L. D. De Santos Guervós, Madrid, Tecnos, 2011, p. 614).

sea". Porque esa tautología, por grabada a fuego que la portemos en función de la metafísica que custodia nuestro sentido común, nunca es del todo verosímil; no es del todo creíble. Hay allí un peligro. Por eso Sartre necesita repudiar la prosa poética. *Spectres de Marx* nos diría aquí que éste tiene que autoconvencerse continuamente, porque nada es menos seguro que "gato" agote al gato y que la muerte sea algo, si no directamente instrumentalizable, cuanto menos económico. (¿Llegaremos algún día a creérnoslo?)

Qué sea, sin embargo, esa "presencia anterior al ser del mundo" no es algo que pueda apuntarse de manera clara. De modo semejante como precisamos que la materialidad que nos señalaba Blanchot no debía entenderse a través del dualismo materia-idea, y que acabamos de decir que la muerte no equivalía a una negatividad reciclable, ahora nos toca aclarar el estatuto de ese momento "precedente" al que la literatura tiende. Todas estas son determinaciones que se corresponden y reenvían mutuamente. El peligro en el último caso sería asignarle a esta anterioridad del lenguaje el valor de lo "prelingüístico", en la medida en que éste reintroduce cierta objetividad como horizonte último de sentido. En este punto es conveniente recordar lo que dijera Nietzsche sobre el vínculo entre Dios y la gramática,[131] puesto que toda una sintaxis relativa a la verdad, la substancialidad y la presencia parece seguir nuestro andar, y que abrirse paso entre su telaraña –pretendiendo pensar "algo otro"– no es tan sencillo como proponérselo. Así, en principio, una dimensión "prelingüística" recubre una instancia autónoma y substante por sí misma, a cuya superficie viene eventualmente a adherírsele una expresión. Por eso es necesario tener cautela. Se trata menos de ir a buscar la plataforma gozosa de lo inmediato (del "hogar" en el sentido de lo estable como certeza segura) que de oír los (im)poderes de aquello elidido so pretexto de haber sido considerado anodino y desechable.

Blanchot posa una acepción de muerte tal que interpela la seguridad de lo que tomamos por vida e insiste con extraña obstinación sobre lo que hemos dado por muerto. Lo elocuente aquí es, insistimos, que lo hace valiéndose de elementos "inicialmente" hegelianos. Sabemos que la lectura de Hegel que le llegó a Blanchot fue la de Kojève, y hemos mencionado algunos aspectos de ésta. Por lo pronto, que toma como vértice clave la lucha por el reconocimiento, escena que a su vez antropologiza de cabo a rabo. Es que,

[131] En vinculación con las "sombras de Dios" que nombraron anteriormente, agregamos ahora: "Temo que no vamos a librarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática" (Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos* en *Obras completas. Volumen IV*, trad. cit., p. 633).

en rigor, para Kojève el humano es el único ser histórico y negativo, frente al ser natural (la piedra, el árbol, el gato), que no atraviesa odisea alguna de autorreconocimiento porque le basta persistir en su ser: que, sin reconocer siquiera "otro" de sí que pudiera limitarlo, es sencillamente idéntico a sí mismo.

Visto esto, ¿cuánto sentido tiene fortificar esta ligazón con Hegel y acuñarle a Blanchot una aproximación moderna de la soberanía, habiendo leído que el lenguaje "es un trozo de corteza, un pedazo de roca"? Son debates siempre posibles pero, en nuestra opinión, es atinado extraer de aquí un corolario total y unidireccional. De acuerdo con la perspectiva hegeliana que ya hemos acercado, la identidad consigo del concepto (identidad, acaso, "en sentido fuerte") tiene como condición la existencia –fuera del concepto– de las cosas naturales, a las que no obstante niega (como relevo). Y Blanchot nos habla justamente de cómo en la literatura la palabra huye hacia los existentes "pre-bautismales". Sobre el final, "La littérature et le droit à la mort" apela al *il y a* levinasiano, un gesto que definitivamente lo inscribe en otra línea.[132]

[132] Hemos dicho que "La littérature et le droit à la mort" ha sido leída críticamente en términos políticos. Sin duda tiene que ver con el periplo de las afinidades ideológicas del joven Blanchot. Derrida mismo problematiza varias décadas más tarde cómo la suspensión que encarnan literatura y Terror se hilvana en este texto, leyéndolo en consonancia (no superpuesto, pero sí en sintonía) con la filosofía política moderna, que comprende la soberanía a partir de la prerrogativa de lo humano de trascender la vida biológica. Se trata de una lectura posterior, de los años 2000, pero allí Derrida enlaza a Blanchot con Kant y Hegel. Señalamos por un lado a la cuarta sesión de *Séminaire La peine de mort. Volume 1 [1999-2000]*, y por otro a "Maurice Blanchot est mort", que corresponde a un coloquio pronunciado en marzo de 2003 (un mes después de la muerte de Blanchot). Sabiendo, sin embargo, que se trata de una cuestión compleja y que rara vez la escritura blanchotiana se deja agotar de manera unidireccional, el argelino ofrece también cuenta de una serie de motivos que bien podrían conducir a una exégesis distinta. Ellos son: i. que el lenguaje literario esté constreñido por una contradicción, ii. que oficie, entonces, cierta salvación y resurrección de los existentes y iii. que la muerte se diga como imposibilidad de morir (SPM1, 172-147/108-109). Ese punteo concentra muchos de los aspectos que desarrollamos recientemente. Como hemos dicho, no creemos que sea posible encasillar la propuesta blanchotiana de esa manera. No, al menos, sin sacrificar decenas de páginas y sin coartar la fecundidad de muchos de sus enunciados. De hecho, tal es la inclinación de Derrida en 1976, que dice que "La littérature et le droit à la mort" es un texto "de apariencia todavía muy hegeliano, según la época, pero ya lejos de cierto Hegel" (P, 98), y avanza problematizando los "*faux pas de mort*", la muerte como imposibilidad de morir, *la mort sans mort*. Por lo demás, apoyamos la sugerencia de Leslie Hill, que avista lo que en términos derridianos llamaríamos un *double bind*: un asentimiento y una traición, una acogida que termina trastocando los términos supuestamente "iniciales" de un texto y pone a trabajar sus fuerzas más oscuras y esquivas. ¿Acaso la deconstrucción no opera a menudo así? En nuestro caso, discrepamos con la lectura que hace Derrida en el 2000, y creemos que hay elementos para pensar que en 1962 él también pensó distinto: porque allí hay una clara oposición entre Husserl, Hegel e Hyppolite por un lado, y Blanchot, Mallarmé y Valéry por el otro, y porque es verosímil pensar que esta confrontación tiene lugar a partir de aquel proyecto de tesis sobre la idealidad *literaria*. Y es la "modalización literaria" del lenguaje la que porta aquellos caracteres tan novedosos (aquellos que señalamos con i, ii, y iii.), que por cierto frustra toda idealización. A su vez, veremos que en "Force et signification" (1963) Derrida no asocia a Blanchot con el sacrificio hegeliano (sino todo lo contrario).

En "Plus loin que le degré zéro"[133] (1953) Blanchot replica la misma diferencia entre lenguaje corriente y lenguaje literario, y deja en claro que en este último acontece algo muy distinto que el avance extractivista del espíritu. En esa oportunidad atribuye esta distinción a Mallarmé, quien habría marcado que está, por un lado, la palabra que hace al lenguaje de la acción, del trabajo, de la lógica y del saber (que, justamente, se evapora ni bien *sirve*, porque se agota en su ser instrumental) y, por otro, la palabra del poema. Y agrega Blanchot:

> Disponemos del lenguaje común y éste hace disponible lo real, dice las cosas, nos las da apartándolas, y él mismo desaparece en este uso, siempre nulo e inaparente […]. [En la ficción] creemos recibirlo todavía como en la vida corriente, e incluso más fácil, puesto que allí basta con escribir la palabra pan o la palabra ángel para disponer inmediatamente a nuestro gusto de la belleza del ángel y del sabor del pan –sí, ciertamente, ¿pero en cuáles condiciones? A condición de que se haya derrumbado primero el mundo en donde sólo nos es dado usar las cosas, a condición de que las cosas se hayan alejado infinitamente de sí mismas y hayan vuelto a ser la indisponible lejanía de la imagen; a condición, también, de que ya no sea yo mismo y de que ya no pueda decir yo.[134]

Algo semejante dice en "Mallarmé et l'expérience littéraire", publicado en *Critique* en 1952, y luego compilado en *L'espace littéraire* bajo el subtítulo "L'Expérience de Mallarmé":

> En la palabra poética se expresa que los seres callan. ¿Pero cómo ocurre esto? Los seres se callan, pero entonces el ser tiende a convertirse en palabra y la palabra quiere ser. La palabra poética ya no es palabra de una persona: en ella nadie habla y lo que habla no es nadie, pero parece que la palabra sola se habla.[135]

Lo interesante de esa distinción es que, especifica Blanchot, ella no redunda en una división tajante entre reinos (el del lenguaje útil y el del lenguaje literario), porque falta a la literatura toda naturaleza y porque lo que cunde es cierta dispersión: una dispersión cuyos confines no se dejan delinear. Con tino derridiano podríamos decir que hay contaminación y asedio.

---

[133] De cara a su inclusión en *Le livre à venir*, este título se cambió por "La Recherche du point zéro". Se ha dicho que esta diferencia sugiere un matiz en su crítica a *Le degré zéro de l'écriture*, de Roland Barthes, que originalmente habría inspirado este artículo.

[134] Blanchot, Maurice, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 340 (*El libro que vendrá*, trad. cast. P. de Place, Caracas, Monte Ávila, p. 233).

[135] Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*, ed. cit., pp. 34 y 36 (trad. cit., pp. 35 y 37).

Quisiéramos cerrar este apartado con las siguientes palabras de Foucault, del ya citado *La pensée du dehors*, que coincide con esta evaluación de lo literario que venimos haciendo y que nos interesa recuperar para la "Introduction":

> La literatura no es el lenguaje que se identifica consigo mismo hasta el punto de su incandescente manifestación, es el lenguaje alejándose lo más posible de sí mismo; y si este ponerse "fuera de sí mismo" pone al descubierto su propio ser, esta claridad repentina revela una distancia más que un doblez, una dispersión más que un retorno de los signos sobre sí mismo. El "sujeto" [*sujet*] de la literatura (aquel que habla en ella y aquel del que ella habla), no sería tanto el lenguaje en su positividad, cuanto el vacío en que se encuentra su espacio cuando se enuncia en la desnudez del "hablo".[136]

La "Introduction": ¿cuándo una inscripción se vuelve literaria?

Ahora estamos en mejores condiciones para interpretar aquella singular nota al pie de la "Introduction" y enlazar las distintas "dificultades" que hemos visto como menciones a lo literario. Recordamos una vez más: si la idealidad de sentido logra consagrarse gracias al lenguaje, es en función de su espesor material, porque la palabra tiene un cuerpo. La palabra escrita pero también la hablada, porque se enraíza en una lengua determinada y porque porta resonancias sobre las que "el autor" (como presunto origen del sentido) no tiene control. En todo caso, tradicionalmente ha sido considerado deseable que esta corporalidad pasase lo más desapercibida posible. Por eso Hegel nos dice en el §459 de la *Enciclopedia* que la escritura alfabética es la más inteligente: porque, en la medida en que emula fonemas, inscribe al habla como norte suyo y declara lealtad a los sonidos (siendo el oído el sentido más ideal, como dijimos). Se autoinculpa, se confiesa secundaria.

Apenas unos años más adelante Derrida investigará cómo el tópico de la escritura insiste de manera solapada en el decurso de la tradición filosófica ("solapada" porque el radio de su impacto sobrepasa con creces lo admitido, porque pocas veces se le reconoce importancia y se juega a despacharlo como a un problema menor), pero baste decir por el momento que ésta pretendió justamente confinar aquel espesor del lenguaje exclusivamente a la escritura, haciendo de ella un aditamento exterior y accesorio. En este

[136] Foucault, Michel, *La pensée du dehors*, ed. cit., p. 13 (trad. cit., pp. 12-13).

punto Husserl es ejemplar, expresión de toda una tradición precedente, y tanto la "Introduction" como unos años más tarde *La voix et le phénomène* alumbran el vértigo que tiene ante la materialidad de la escritura. El problema específico en la "Introduction" es que, aun si ese vértigo es tal, aun así Husserl pretende extraer rédito de ella para pensar cierta fenomenología de la historia.

La tesitura es complicada, y las primeras dos "dificultades" que señalamos en la "Introduction" ponen en primera plana la densidad insuprimible de cierta materialidad. Y ello no sólo en la escritura como utilización derivada, sino en el lenguaje en general. Que no haya mundo común donde el carretel del lenguaje desemboque, que la metaforicidad embargue su horizonte entero y que las reverberaciones históricas inmotivadas sean inexpugnables, todo ello indica que cierta rugosidad material hace al lenguaje todo. Citamos ya que sugiere Derrida con buen tino: "¿No se puede decir lo contrario de lo que dice Husserl? La incomunicación y el malentendido, ¿no son el horizonte mismo de la cultura y del lenguaje?" (IOG, 77/78).

El espesor del lenguaje es fundamental, pero tanto la determinación (idealista) de su valía cuanto la de la objetividad ideal que permite cristaliza requieren denegarle todo mérito. Hemos visto cómo funcionaba esta génesis del concepto en Husserl, en deuda allí con Hegel. Lo que nos resulta significativo es no sólo que, en el comentario de este funcionamiento, Derrida empareje a Blanchot, Mallarmé y Valéry con Husserl y Hegel como aquellos que han interrogado la operatividad del nombrar y la "neutralización de la existencia" que encauza (insistimos: algo elocuente en un escrito de porte inicialmente epistemológico), sino que cite a Hegel *a través de Hyppolite y de Blanchot*.[137] No puede tratarse de un gesto baladí cuando de lo que se trata es precisamente de plantear que el lenguaje no responde al intuicionismo husserliano ni a ninguna clase de voluntarismo sino que, hecho de desvíos y jirones, sitia "oscuramente" todo lo que puedo reconocer como horizonte.

Durante nuestro recorrido nos detuvimos sobre Hyppolite porque, además de ser señalado por Derrida, particularmente en *Logique et existence* desgrana el mismo nudo que toma tanta pregnancia en la "Introduction" sobre la relación de lenguaje, sentido e

[137] Hemos comentado que John Russon también ha desgranado esa nota al pie, en su caso reteniendo únicamente el impacto hyppolitiano. Ahora bien, Federico Alarcón ha reparado sobre la elocuencia de este "citar a través de". No obstante, enfatiza sólo sobre Blanchot. Véase Alarcón, Felipe, "Restless Negativity: Blanchot's Hegelianism", en *CR: The New Centennial Review*, n° 15, 1, 2015, p. 141. A nosotrxs nos interesa recuperar el campo problemático *entre* sus referencias.

historia, nudo que a su vez a nosotrxs nos interesó explorar. Su lectura cifra una referencia indeclinable en el siglo XX, y sin dudas nos acerca a cierta noción de textualidad, porque en su pluma queda absolutamente claro que no hay sentido prelingüístico ni origen inefable. Nos parece que el punto de bifurcación adviene, sin embargo, cuando se observa que para Hyppolite esa dialéctica todavía es posible. Aun si adquiere un avatar singular y novedoso, la operatividad del lenguaje es tal: aúna el sentido y lo sensible. Y para marcar esta "bifurcación", la referencia literaria nos parece insoslayable.

En todo caso, en caso de querer quedarse con Hyppolite habría que decir que hay buenos motivos para pensar que mucho de los aprendizajes "hyppolitianos" de Derrida se hiperbolizan de modo tal que terminan por transformarse e independizarse de sus lindes: en la "Introduction" descubrimos que cuestionar la instrumentalidad del lenguaje es también, en ese mismo gesto, discutir lo que tenemos por "trabajo" y desmadrar la posibilidad de toda *Aufhebung*. Del cuestionamiento de la "instrumentalidad" ascendemos al cuestionamiento de la economicidad. Insistimos que, en ese contexto, el llamamiento a lo literario no puede pasar por insignificante. No es solamente que Derrida refiera explícitamente a estos autores todavía tan inusuales en su prosa: es que sus desarrollos nos permiten otorgar verdadero vigor al énfasis continuo que durante la "Introduction" hace Derrida sobre la opacidad de la escritura y lo inerradicable del malentendido. Todo esto lo anticipamos cuando situamos la necesidad de abordar esas "referencias" literarias. Ahora nuestra hipótesis es que aquella nota al pie indica que la "misma" operatoria neutralizante del lenguaje que tanto se pondera en términos idealistas puede también leerse bajo otro cristal. Más aún, que ya no es monopolizable en esa clave, porque asoma el rumor de ciertas "riquezas nocturnas" en cada uno de sus preceptos. O incluso que el lenguaje hace más, hace algo distinto o algo *otro* que idealizar.

En efecto, podría decirse que Blanchot parte de la misma "génesis del lenguaje" hegeliana. Parte de este poder idealizante y aniquilante de la palabra, revisando el ejemplo del león en la *Enciclopedia* (que aparece también en *Origen de la geometría*). Explora su operatividad, no obstante, desde la dimensión literaria, señalando la "oscilación" que asedia su paso. Acabamos de desarrollarlo, pero básicamente la diferencia cardinal es que, desde su perspectiva, el cuerpo de la palabra no es reductible: funciona como el límite de lo inmotivado. La palabra no puede "animarse" en grado sumo porque hay algo de su espesor y textura que es inerradicable. Por eso no simplemente atesora sentido ni se pliega sin disputa a mis deseos como autorx. Esto es muy interesante para releer la "Introduction", porque aunque el tono de la discusión es distinto, los problemas en juego

se descubren hermanados: Derrida subraya continuamente que el cuerpo del signo corta el hálito intencional y que por tanto inscribe el peligro de malentendido. A la par que notamos que "coagula" sentido y posibilita la cristalización de objetividades, aprendemos que el lenguaje no es un *ob*jeto. No se da a la mirada, aloja una oscuridad insoslayable que trabaja necesariamente más allá de mí. Esta tercera "dificultad" –"Muerte", como la hemos llamado–, nos permite releer a las demás, porque si el lenguaje no es prístino y no atesora verdad sin interferencia, ruido ni dilación, si no permite sencillamente relevar lo habido y signa en verdad mi desapropiación (dos aspectos que son correlativos), entonces es claro que no será posible la traducibilidad como simplificación de la urdimbre del lenguaje. En rigor habría que decir que aquella necesidad metafórica y esa ineludible herencia histórica se deben a que ya estoy muertx como supuesto origen del sentido. Estos caracteres del lenguaje literario nos parecen asediar el funcionamiento de la palabra, con el papel clave que demuestra tener en la "Introduction".

Marcamos cómo para Husserl la Idea kantiana ordenaba el desenvolvimiento histórico y explicaba por qué las idealidades científicas eran unas y no otras. Derrida abunda en metáforas relativas a cierta urdimbre cuando toca hablar del periplo de esta Idea. Es indudable, repetimos, que en ese sentido Hyppolite es relevante, porque enlaza lenguaje e historia. Habría que pensar, no obstante, que a la par que "hilvana lo disperso", esta textualidad –si la pensamos en términos derridianos– no puede ser sencillamente "resolutiva" (como querrían, con sus diferencias, Husserl e Hyppolite). Que a la par que integra, expone todo cuanto "cose" a la heteronomía del tejido y se da como posibilidad indeclinable de deshilachamiento. ¿Y qué es esa heteronomía del tejido sino el grosor y la espesura, es decir, materialidad? ¿No es por eso que Derrida habla de una "Diferencia Trascendental", del "Trascendental" como "Paso" y "Peligro"? ¿Y de la Idea como luz nocturna, porque para cumplir su función *tiene* que abandonarse a la inscripción mundana de la escritura como peligro de desvío y torsión?

Si esta textualidad de la Idea no puede ser sencillamente "resolutiva" es no sólo porque la escritura es fundamental para el desarrollo de la Idea, sino porque se descubre que el lenguaje es ya *escritura*. Insistimos: no sólo sucede que es significativo que la primera vez que Derrida dirija su atención sobre el lenguaje se ciña fundamentalmente sobre la operatividad de la escritura, sino que nos parece que sus desarrollos comienzan a horadar las distinciones entre uno y otra. La "notación" sólo agrava una equivocidad que trama al lenguaje en general, porque éste nunca es completamente *lógico* sino que vive de una materialidad que trabaja siempre más allá del presunto hablante.

Nos interesa enfatizar esto porque nos permite revisar algo que dijo Lawlor y con lo que marcamos nuestras distancias. Él opina que Derrida nos pone delante de una "nueva 'lógica' de la 'totalidad'". De acuerdo con la lectura que hemos aproximado las últimas secciones, habiéndonos vuelto sobre Blanchot –avistado el paso de cierta materialidad, y tematizado a la escritura de un modo en cierto punto mortuorio–, ¿no podemos decir que avistamos aquí una *gráfica* más que una "lógica"? [138] ¿Una gráfica que aborda a la totalidad *en su calidad fragmentaria*, haciendo ya descender a las profundidades de la tierra toda mayúscula? (¿cuánto hay, por cierto, de pleonasmo en expresiones como "lógica de la totalidad" y en "gráfica del fragmento"?) ¿No señala en esa dirección aquel Peligro que recubre el despliegue material de la Idea? Aun teniendo cuidado de no amalgamar sus desarrollos de 1962 con los que le deberá a la escritura en 1967, nos interesa acusar recibo de la fecundidad y la complejidad de sus elaboraciones.

Recuperar aquí una hebra blanchotiana[139] nos permite justamente avistar el arrullo aneconómico en la palabra, y tematizar ese punto en el que Hyppolite nos quedaba –por decirlo de algún modo, y pese a su indeclinable envergadura– corto. Lo inmotivado del signo sería la *désoeuvrement*, lo que sin lugar a duda sume bajo signo de pregunta toda teleología de la historia (que leemos tanto en Husserl como Hegel). No impugnamos la lectura de Lawlor en toda su amplitud, pero la matizamos y encuadramos para ver allí una tensión y leer la escritura derridiana en la estela de otras herencias.

Recordamos a su vez lo que dice Timothy Clark en su trabajo sobre Derrida y su vínculo con la literatura, donde señala el influjo blanchotiano. En este caso, él se refiere en particular a los desarrollos de *L'espace littéraire*, pero nos resulta de todas maneras afín:

---

[138] En esta sugerencia sí estamos tomando un desarrollo posterior de Derrida. Ver, L, 48/107-108. Si insistimos sobre esta referencia, pese a lo extemporánea, es porque ya hemos remitido a esta cuestión de la "gráfica" desbancando a la "lógica" (y nos permite tejer continuidad), porque será fundamental para nuestra tesis y porque, aun si posterior, nos parece fiel al movimiento que anuncian de momento sus elaboraciones.

[139] Hemos abreviado aquellas tres referencias literarias en esa nota al pie (Mallarmé, Blanchot y Valéry) en Blanchot, y eso supone necesariamente una toma de postura. No es la única postura posible, aunque de momento la creemos justificada. Por un lado, señalamos oportunamente que la lectura derridiana de Mallarmé está atravesada por Blanchot. En cuanto a Valéry no nos hemos extendido demasiado, pero lo abordamos, en gran medida, como una figura relevante para la recepción de Mallarmé. A principios del siglo XX, fue él quien reavivó el interés por su obra. Se trata de la figura más característica de lo que se ha llamado "simbolismo", que no obtiene sus contornos de una serie de baluartes conceptuales ni "metodológicos" compartidos, sino en todo caso de una sensibilidad especial y una atención puesta en la potencia del lenguaje. Y allí, justamente, la potencia del nombrar ha sido relevante. Valéry soñó, en este sentido, con "una poesía que se dedujera de todas las propiedades y caracteres del lenguaje" (Valéry, Paul, "Sorte de préface" en *Thémes anglais pour toutes les grammaires*, Paris, Gallimard, 1937, p. 14).

> En muchos aspectos, la noción de escritura que Blanchot desarrolla en este argumento anticipa de cerca el trabajo de Derrida sobre la idealidad del signo escrito al final de la década de los cincuenta. *Introducción a "Origen de la geometría" de Husserl* de Derrida implica la pregunta de como el lenguaje puede encarnar y transmitir objetos ideales universales como las verdades de la geometría. La escritura, discute Derrida con y contra Husserl, a la vez (a) marca la negación de lo inmediato y hace posible lo universal en su transmisibilidad (b) previene al universal de alcanzar un estatuto de pura idealidad en función de su finitud y cuasi-materialidad […]. En la medida en que la noción de una recuperación dialéctica en Hegel ya no es admisible, tanto Blanchot como Bataille anticipan a Derrida escribiendo extensamente sobre la "nada", la "muerte" y la "noche" como fuerzas que no pueden ser realmente domesticadas en un concepto (la "muerte" es ya condición de posibilidad de todo concepto).[140]

Sin duda acordamos con su opinión y seguimos su ímpetu en nuestra interpretación. Acordamos con la relevancia que tiene *L'espace littéraire* (cuyos artículos profundizan, en muchas oportunidades, la "desobra" mencionada), pero en nuestro caso quisimos atenernos a una exposición más "lineal". Ya que nuestra lectura es algo heterodoxa frente a la mayoría de los modos habituales de abordar la "Introduction", preferimos ceñirnos primordialmente a las referencias "expresas" y mostrar cómo, de seguir sus surcos y pasadizos, arribamos a una cavilación que traiciona los contornos de la fenomenología. Por eso puntualizamos sobre "La littérature et le droit à la mort". Son, en todo caso, meditaciones que trepan desde los suburbios del texto, que indican que todo aquello que se ha creído sojuzgar y reducir *qua* accesorio es no sólo fundamental para la salud del lenguaje, sino que abre la palabra a otra dimensión.

Antes de concluir nuestro tratamiento de la "Introduction", queremos mencionar que hay una cuarta referencia a la literatura, en este caso proveniente de Husserl. En una nota al pie de *Origen a la geometría* Husserl dice que la idealidad correspondiente a la literatura abarca todas las objetividades culturales en función de su carácter irreal. Porque no se confunde con sus instanciaciones sensibles (con tal o cual libro) y porque no hunde raíces en la facticidad de una lengua: porque permanece "ser-para-todo-el-mundo" (*être-là-pour-"tout-le-monde"*), siempre nuevamente traducible.

Derrida primero remite a ello al pasar (*Ibid.*, 57/60), y luego lo aborda de frente en una muy extensa nota al pie (*Ibid.*, 88-89/88-89), complementando esta nimia referencia husserliana de *Origen de la geometría* con el §65 de *Experiencia y juicio*, que

[140] Clark, Timothy, *Derrida, Heidegger and Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 72-73.

distingue las objetividades reales e irreales. En resumidas cuentas, si su identidad hunde raíces en las incorporaciones sensibles, será real y no podrá ser repetible. En ese apartado Husserl dice que la idealidad del *Fausto* de Goethe es irreal precisamente porque no se confunde con sus ejemplares, y que ello atañe también a objetos que tienen sólo una incorporación espacio-temporal –como la *Madonna* de Rafael– porque aunque éstos no sean de hecho repetibles, sí lo son de derecho: la irrealidad de su objeto es tal que en su percepción se da de manera inmediata una reducción de la facticidad. En aquella nota al pie Derrida recompone este panorama, expresando cierta reticencia ante los argumentos husserlianos, aunque no despliega críticas concretas.

En nuestra opinión, si de acuerdo con Husserl la idealidad correspondiente a la literatura ampara todas las formaciones culturales (científicas y artísticas, dice), es porque vislumbra que ésta se ubica tanto *dentro* como *fuera* del lenguaje. *Adentro*, porque *Origen de la geometría* afronta la cuestión de la tradición y la historia, y a esta altura ha comprendido que éstas no tienen ningún tipo de posibilidad por fuera del lenguaje. Y la literatura, como la piensa, parece ser fundamentalmente verbal. *Afuera*, no obstante, porque no se abandona a sus tretas: ni a ninguna lengua determinada, ni a ninguno de esos rasgos casi estructurales del lenguaje (vinculados con la materialidad) donde parece trabajar a espaldas de la voluntad de su "usuario". Es necesario que no lo haga, diría Husserl, en orden a proteger el sentido de historicidad que busca elaborar (ni del todo sincrónica ni realmente diacrónica, hemos dicho). Pretende usufructuar los beneficios del lenguaje sin padecer sus "defectos", quedándose con una versión aséptica, lo que por otra parte nos deja ante una concepción de la literatura bastante particular: aunque falte un tratamiento específico, de acuerdo con sus ejemplos y caracterizaciones, parece que Husserl asume que lo literario se reduce a la narrativa. O mejor dicho, al "sentido" que narra la narrativa, como si la narrativa no tuviese demasiado que ver con su despliegue. Así parece aducir Derrida cuando dice que Husserl suele distinguir entre la literatura "en sentido amplio, lugar de todo discurso escrito, y la literatura como arte literario" (*Ibidem*). Pero, ¿es eso posible?

No queremos aquí abrir un debate sobre los límites, caracteres y fines de la literatura, pero sí creemos que diciendo todo eso Husserl excluye a la poesía, a lo poético de la literatura, a aquello que bebe de la plasticidad de las lenguas (y que por tanto resta intraducible), de los efectos estéticos de una ordenación espacial, y de la falta de referente unívoco y rectilíneo (es decir, lo metafórico). Que el sentido sea irreal quiere decir que es independiente, que desciende sin perder su eje y entregarse al canto de las sirenas de lo

mundano. Todos estos motivos condenan de antemano a la poesía a las profundidades, allí donde, de acuerdo con Derrida, el intuicionismo husserliano siempre encarna "una crítica de la profundidad" (*Ibid.,* 103/101).

La "Introduction" subraya una y otra vez que según Husserl el objeto ideal tiene una "irrealidad no fantástica" (*Ibid.*, 29/35, 134/129, 136/131, 147/141, 159/152), y de modo semejante nos parece que si el alemán rescata a la noematicidad de la literatura es porque, de la otra mano, la considera una irrealidad "no poética". Demasiado oscura y agreste como para encausar la diafanidad de la traducción, la poesía es sancionada incluso allí donde reposa sobre el relieve de lo visible, porque en rigor se abandona a lo visible como mundanidad estéril. Es *a tal punto* visible que repele toda evidencia y se vuelve oscura (volveremos sobre estos caracteres paradójicos más adelante).

Ahora bien, volviendo un poco nuestros pasos, ¿se puede liberar a la narrativa de la poesía? Decimos "narrativa" provisoriamente, como aquello que Husserl parece tener por "literatura", hacia la que apunta en la medida en que es siempre nuevamente traducible sin ver comprometida su identidad.[141] Y en caso negativo, ¿dónde deja aquello a las formaciones culturales en general, de las que dice que es su fundamento? Nuestra apuesta es que, precisamente, en el mismo sitio al que señala Derrida cuando, en su contraposición de Husserl y Joyce, dice –como ya remarcamos– que la equivocidad es la marca congénita de toda cultura. ¿Qué sucede entonces con la historicidad que intenta rastrear Husserl en *Origen de la geometría*? Reflota contaminada por todo cuanto pretendía excluir. Eso no quiere decir que se vuelva imposible, sino tal vez (im)posibilitada justamente por lo que descartaba.

John Caputo le otorga a Joyce un sitio esencial cuando opina: "La deconstrucción es una suerte de husserlianismo, una teoría de la constitución del significado y la idealidad, pero que siempre está ya expuesta a un cierto joyceanismo".[142] Si hemos de creer, como hemos dicho que sostienen algunos, que Joyce no es un mero autor sino que encarna para Derrida "la literatura por excelencia" en función de esa equivocidad que le es

[141] Entendemos que la poesía suele ser tomada como un género de la literatura, y que la distinción entre narrativa y poesía ha sido históricamente objeto de debate. No pretendemos internarnos en disquisiciones semejantes ni trazar clasificaciones estancas dentro del campo de la teoría luteraria. Ensayamos distinciones nada más que operativas, válidas dentro de los términos que planteamos, de acuerdo con las elaboraciones que tenemos por delante y en función de lxs interlocutores concretos que tenemos (por ejemplo, en este caso Husserl se nos figura particularmente renuente a aquellos aspectos materiales, estéticos, "poéticos" de la literatura).

[142] Caputo, John, "Re-Joyce, Say 'Yes'" en Derrida, Jacques y Caputo, John, *Deconstruction in a Nutshell*, ed. cit., pp. 183-214 (trad. cit., p. 214).

idiosincrática, y si hemos de tomar en serio aquella nota de Husserl acerca de la literatura como madre de toda formación ideal cultural, entonces toda vez que Derrida nos subraye que el "malentendido" es condición de la comunicación, estamos en condición de reemplazarlo por lo literario o lo poético: aquella materialidad rebelde de la literatura que, corriéndonos un poco de los términos fenomenológicos clásicos, no es realmente idealizable. Ese "malentendido" que según Husserl debería rectificar el científico *qua* embajador de la humanidad se vincularía, entonces, con ese carácter mortuorio y bastardo de la palabra poética que señalaba Blanchot.

Retomando lo que contestase Derrida en el extenso fragmento de la entrevista que transcribimos hace un momento de *Sur Parole*, ¿dónde termina la literatura? O mejor, ¿cuándo empieza? ¿Cuándo una inscripción se vuelve literaria? Si, como avistamos, la literatura transita un camino de metáforas y resonancias que no avanza sino signando mi muerte y desautorizándome como origen del sentido, aquellas se vuelven preguntas límite. No creemos, en efecto, que se pueda liberar al lenguaje de lo literario como lo poético. Hace un momento citamos a Foucault decir que la literatura es el lenguaje alejándose de sí mismo. Y bien, tras nuestros desarrollos tendríamos que decir que la literatura es escritura, aquello irremediablemente escritural de la escritura: el extraño "trabajo" material a espaldas de la intención significante, que se da a la resonancia pero arrastra siempre equivocidad. Y si decía Foucault que la literatura ponía al descubierto el propio ser del lenguaje, es porque interroga la solidez, la silueta y el funcionamiento que éste se atribuye. No habría función "práctica" del lenguaje que no se haya dejado primero –pero sin originariedad– afectar por lo escritural.

Hemos dicho que no estamos interesadxs en adivinar o reconstruir lo que aquella tesis inconclusa sobre la idealidad del objeto literario hubiera efectivamente desarrollado. Sin embargo, y aun si nuestra perspectiva no es fenomenológica, quisiéramos plantear el siguiente panorama porque nos permite dibujar líneas de continuidad. En el capítulo anterior leímos "'Genèse et structure' et la phénoménologie", y marcamos que Derrida ponía de relieve allí la "anarquía del nóema". Lo recién dicho tiene que ver con eso, porque lo que valora Husserl es ese carácter irreal, esa noematicidad. De aquella anarquía, a Derrida le interesa que el sentido no se circunscriba a ninguna región, que sea apátrida y sortee de los poderes de la consciencia. Frente a la sugerencia de Husserl en *Origen de la geometría*, tal vez podamos pensar ahora cierto carácter "literario" del nóema, por aquella irrealidad, pero abriéndolo ya hacia esta materialidad insuprimible que venimos avistando. Aunque en nuestro caso vayamos a desplazar muy pronto la jerga

fenomenológica, durante nuestra investigación seguiremos girando en torno a este nudo, que nosotrxs reformularíamos de la siguiente manera: ¿es realmente la idealidad del sentido *ideal*? Por más que haya querido disimularse, parece que la condición de idealidad demuestra tener una inevitable pasión por la materialidad. Pareciera que la idealidad es ya ficcional.

Ahora nos volveremos sobre "Force et signification", la publicación que siguió a la "Introduction". En muchos sentidos, este artículo nos permitirá afianzar muchos de nuestros análisis hasta el momento.

B. "Force et signification": la tierra crepuscular de la poesía

> El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a aquellos que os hablan de esperanzas ultraterrenas! Son envenenadores, lo sepan o no. [143]

Compilado en *L'écriture et la différence*, "Force et signification" vio la luz durante el verano de 1963, en *Critique*, como hemos dicho, la revista que fundase Bataille en 1946 (en aquel entonces dirigida por Jean Piel, con un comité de redacción formado por Foucault, Barthes y Deguy). Fue el éxito de la "Introduction" lo que le valió la invitación a publicar allí.[144] En esta ocasión sus tratamientos se ciernen sobre *Forme et signification* de Jean Rousset, cuyos conceptos y procedimientos metodológicos son revisados de manera crítica. Se trata de un texto sumamente nutrido, y en cierta medida liminal: allí es definitivamente claro que Derrida se preocupa ya con bastante detenimiento sobre la cuestión de la escritura por fuera de los confines de la fenomenología y de las interrogaciones epistemológicas, pero su tono no es tampoco el que adquirirá en 1967 con las problematizaciones gramatológicas. Aquí la escritura se vincula primariamente con la literatura. Por ese motivo nos resulta estratégico, porque nos permite trazar otras genealogías y revisar muchos tratamientos derridianos "clásicos" bajo una luz levemente distinta.

---

[143] Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra* en *Obras completas. Volumen IV*, trad. cit., p. 73.

[144] Salmon, Peter, *An Event, Perhaps. A Biography of Jacques Derrida*, London, Verso, 2020, p. 123.

Dice Peeters cuando su recorrido biográfico arriba a 1963: "No se sabe de dónde viene el tono de 'Fuerza y significación' (quizás de Maurice Blanchot). Por su amplitud de miras, la diversidad de sus referencias –Leibniz y Artaud, Hegel y Mallarmé–, el texto parece llegar de ninguna parte".[145] Lo cierto es que, aun si ciertamente inaugura un nuevo ánimo dentro de la "travesía" derridiana (y ello es seguro, porque es la primera publicación que no versa estrictamente sobre Husserl),[146] Derrida se encarga en el mismo texto de establecer líneas de continuidad con sus meditaciones anteriores: no sólo es posible advertir preguntas semejantes relativas a la historicidad y se menciona en más de una ocasión a la fenomenología, sino que la operatividad que es atribuida a la escritura en *Origen de la geometría* es de hecho allí retomada y profundizada. La extrañeza de Peeters, antes que anecdótica, nos parece en todo caso sintomática de la suerte que ha corrido la "Introduction", habiendo sido leída en términos primordialmente epistemológicos y fenomenológicos. En la línea de lo que dijimos al principio del capítulo, como parte de una "prehistoria" del pensamiento derridiano.

Sin rastrearse el entramado literario (que, según mostramos, no ostenta protagonismo confeso pero avanza subterráneamente con paso firme), "Force et signification" parece efectivamente salido "de ninguna parte". Como veremos, en sus líneas Maurice Blanchot se vuelve un núcleo de referencia, un aliado primordial en el señalamiento del privilegio acrítico y dogmático de la luz. Recubriendo una insistencia declarada en esta oportunidad, creemos que sólo si se desconoce que no es su primera aparición puede esgrimirse titubeo alguno ante su influjo y apuntarlo como una posibilidad extravagante e inaudita.

A continuación ofreceremos un recorrido posible de este artículo. Su longitud es bastante menor a la de la "Introduction", pero hemos optado también en este caso por ofrecer subtítulos, pequeñas parcelas a través de las cuales abordarlo. No se trata de divisiones internas al texto derridiano sino de pautas de lectura nuestras. Adelantamos nuestro recorrido: en primer lugar, en "La simultaneidad de estructuralismo y fenomenología" explicaremos los términos en los que Derrida marca una solidaridad entre ambos movimientos. En las dos secciones siguientes ("El volumen de la letra: inspiración y fuerza", "Escritura en ausencia de Libro, descenso al sentido de la tierra") nos cerniremos sobre la noción de escritura que se entrevé en el texto, tomando distintos

[145] Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. cit., p. 167.

[146] Es la primera publicación luego de la "Introduction". No obstante, cabe aclarar que unos meses antes profirió "Cogito et histoire de la folie" en el Collège de France invitado por Jean Wahl, texto que finalmente se publicó en 1964 en la *Revue de métaphysique et de morale.*

núcleos de problematización. Es una distinción operativa, pero la primera se centrará en estudiar qué consecuencias implica que la obra esté falta de origen, y la segunda mostrará cómo la inscripción conjuga ausencia y materialidad. La tercera sección ("La escritura derridiana entre 1962 y 1963. La gravedad de la tierra") pondrá en vinculación lo trabajado con nuestros análisis de la "Introduction", y la cuarta ("Deconstrucción y solicitación") se debatirá acerca de la pertinencia de la deconstrucción por estos años.

A nuestros ojos "Force et signification" constituye un escrito estratégico, sumamente tupido y complejo, que no podemos agotar pero sobre el que se nos hace imperioso demorarnos.

La simultaneidad de estructuralismo y fenomenología

Forme et signification: essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel (1962) rompe con la crítica literaria basada en los análisis genéticos, sea de índole histórica o psicológica, y esgrime que basta con ceñirse sobre la obra misma porque allí yace la forma que el crítico ha de aprehender y desgranar. Se trata de un libro epocalmente esencial, que François Dosse no duda en calificar como una lectura en aquel momento coyunturalmente obligada.[147] Dicho esto, cabe notar que Derrida abre su escrito con un gesto bastante curioso; faltan algunos años de apogeo estructuralista (habitualmente situado en 1966), pero aquí el argelino se expide sobre él como un hecho ya acontecido, como si sus principales engranajes estuvieran completamente saturados y se tratase de un hecho cuyo sentido histórico ha sido ya casi agotado.

En parte, ello se condice con la crítica que le dirige: el problema con el proceder de Rousset es que no es ya el texto, sino la estructura su objeto de estudio. Derrida insiste sobre la necesidad de interrogar las metáforas que fraguan los quehaceres filosóficos y teóricos en general, y declara que el estructuralismo privilegia la visibilidad, la forma (el *eidos*) pasible de ser abstraída por el "panorógrafo" en un golpe de simultaneidad. Lo que es más relevante es que, según precisa, ello no habría sido posible sino bajo la tutela de la fenomenología (ED, 45-46/43). Una opinión tan atinada como extravagante, que polemiza con los relatos habituales sobre aquella época, como aquel de Foucault que marcamos al comienzo de este capítulo. En todo caso, nos resulta importante para

[147] Dosse, François, *History of structuralism. Volume I: The Rising Sign, 1945-1966*, trad. cit., p. 319.

comenzar a posar bajo signo de interrogación aquellas perspectivas que ubican al joven Derrida en el espacio de comercio, conciliación o conflicto entre una corriente y otra.

Rousset es tomado, entonces, como exponente del estructuralismo en la dimensión literaria, precisamente en la medida en que hace de la literatura una *res* escrutable. Toda crítica literaria sería en verdad estructuralista "por esencia y destino", nos dice Derrida, porque exhibe una marcada miopía ante la fuerza y la profundidad que reviste el acto literario (incapaz de donarse como objeto, como será también ostensible en "La parole soufflée"). Reconduce a cierta "metafísica de la simultaneidad",[148] donde el estructuralismo se descubre hermanado con la fenomenología.

Por el lado fenomenológico, esta insistencia derridiana se vincula con el privilegio de la metaforicidad relativa a la estructura. Ello conlleva, para Derrida, la preeminencia de un espacio escrutable. Sabemos para el caso que Husserl fue particularmente crítico de la matematización galileana de la naturaleza, pero Derrida se permite leerlo en consonancia con el estructuralismo en función de dos cuestiones. Primero, por la consideración de la evidencia como criterio rector del conocimiento, porque la evidencia se vincula con la captación simultánea. No es en 1963 una crítica inédita: por decir algo, Lévinas, en su tesis doctoral de 1930 (*Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*) denunciaba ya cómo el énfasis en la intuición y la evidencia inscribían un teoreticismo en la fenomenología e iban a contramano de la inspiración inicial de la noción de intencionalidad. Y segundo, podemos señalar que aun si Husserl es crítico del ímpetu galileano, abraza una noción de "espacio vivido".[149] Aquí Derrida comienza a elaborar una aproximación de espacio (acaso cercana a su futura noción de "espaciamiento") vinculada a la muerte. O por lo menos a una ausencia no fenomenizable. Es en ese sentido que, por contraste, estructuralismo y fenomenología caen de un mismo lado ante su pluma. Y allí es que la cuestión literaria se revela como una resistencia decisiva.

[148] Aun si sus desarrollos no coinciden punto por punto con los de aquél, Derrida remite aquí a la *durée* de Bergson. Según desarrolla *Essai sur les données immédiates de la conscience*, en la simultaneidad se entrecruzan tiempo y espacio, devaluando no obstante el espesor de uno y otro. *Cf.* Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses universitaires de France, 1985.

[149] Podría espetarse que si Husserl critica matematización de la naturaleza es porque interfiere también en la fluidez de la experiencia vivida, porque la arrima a la crisis como muerte. En *De la grammatologie* Derrida señalará ese carácter ambivalente de la aritmética, cuya notación discute el fonetismo (DG, 19 y ss./15 y ss.). En efecto, es una acotación legítima. El sitio de la matemática no dejará de ser liminal, y se dirimirá constantemente entre la pretensión del cálculo (que opera con unidades relativamente conclusas) y lo indecidible (D, 371/457).

En el capítulo anterior señalamos que "'Genèse et structure' et la phénoménologie" se expuso en primera instancia como conferencia en el coloquio de Cerisy-la-Salle de 1959, al que fue convocado por Maurice de Gandillac. Allí expusieron muchas figuras importantes, como Jean Piaget, Ernst Bloch, Lucien Goldmann y Jean-Toussaint Desanti, entre otros. La convocatoria en general versaba sobre las vinculaciones de génesis y estructura, una díada en boga. Es interesante notar, sin embargo, que en su presentación Lucien Goldmann distingue entre un estructuralismo genético y uno no genético. Dentro del primero engloba los trabajos de Husserl y Lévi-Strauss (acaso uno de los padres del estructuralismo), y en el segundo a Lukács y a Piaget. Nos interesa esta referencia porque nos permite marcar un antecedente (y uno, justamente, próximo a Derrida) que marca una filiación filosófica entre fenomenología y estructuralismo.[150] Como las caracteriza Goldmann, las estructuras sobre las que estas corrientes abundan son estáticas, permanentes y universales, y son accesibles en términos de descripción. No es difícil imaginar que sus palabras hayan causado hondo impacto en el joven Derrida.

Esto se vincula, podríamos decir, con la cuestión de la génesis en un sentido más general. En el primer capítulo quedó manifiesto cómo ésta era "la gran dificultad" husserliana; lo que alentaba, trababa y volvía contra sí mismos a los baluartes fenomenológicos. En una dirección no tan distinta, la misma resulta ser "la dificultad" del estructuralismo. En la medida en que una estructura puede considerarse una "totalidad abandonada por su fuerza" (ED, 13/12), cae en el vicio de estudiar las "reglas de formación" de determinada unidad y de deportar todo aspecto incomprensible a título de "accidente de génesis" (proceder que Derrida observa en Rousset). Eso no sólo remarca su solidaridad con la fenomenología, sino que va en desmedro de la que había supuestamente sido también la inspiración inicial del estructuralismo: aquella concerniente al estudio de las pautas de regulación, de equilibrio e interrelación de *cada* forma dada. En este sentido, la sugerencia goldmanniana de enlazar a Husserl y Lévi-Strauss resulta esclarecedora.

[150] Para un resumen detallado de las intervenciones de este coloquio, véase también Hernández Marcelo, Jimmy, *El joven Derrida y la fenomenología francesa (1954-1967)*, ed. cit., pp. 175-183.

El volumen de la letra: inspiración y fuerza

Conforme desarrolla la crítica a la simultaneidad, "Force et signification" se interna en una serie recurrente de apelaciones a la fuerza, a la profundidad e incluso al volumen. Christopher Johnson ha dicho que, mientras que el estructuralismo pende de un carácter o una metodología "biplánica", la principal estrategia de Derrida transita por proponer una "tercera dimensión" relativa a la profundidad de la energía.[151] Nosotrxs creemos que no es atinado aquí hablar en esos términos porque –incluso si habla de volumen– lo que se pone en juego es precisamente algo inasible que elude de toda magnitud mensurable. Para entender el volumen "no métrico" de la escritura nos será de útil ahondar en las nociones de fuerza e inspiración, que nosotrxs leeremos a través de Blanchot.

Johnson le dedica un capítulo entero en su libro a "Force et signification", y ofrece una reconstrucción muy cuidada. Como Peeters, él también posa a Blanchot como referencia clave del texto. Expresa: "No es en referencia a Rousset, por ejemplo, que Derrida empieza a hablar del 'exceso', de la 'ausencia', de la 'vacancia' que precede y es condición del texto. El principal punto de referencia aquí parece ser aquí Maurice Blanchot".[152] Lo llamativo es que luego no precisa su influjo. Aun cuando puntualiza los puntos en los que reconoce que habría impactado, durante los desarrollos a lo largo de aquel capítulo lo ignora completamente. Casi como si el nombre de Blanchot oficiase como una fuerza abisal de atracción que amenaza con volver ininteligible todo lo que toca (con su prosa tan extraña, embebida de sintagmas tales como "*rapport sans rapport*"), las menciones que lo convocan se alejan rápidamente de él. Este detalle no nos parece meramente curioso, sino más bien decisivo, porque creemos que Blanchot es primordial para tematizar cómo se modaliza la escritura literaria tal como la empieza a rastrear de manera ya explícita Derrida.

Dice "Force et signification" en un fragmento clave:

> Hay pues que volverse hacia lo invisible dentro de la libertad poética. Hay que separarse para alcanzar en su noche el origen ciego de la obra. Esta experiencia de conversión que instaura el acto literario (escritura o lectura) es de tal especie que las

[151] "La respuesta estratégica de Derrida a la reducción estructuralista es reintroducir la fuerza y la energía y (con respecto al tiempo) la duración. Metafóricamente, esto es logrado moviendo hacia arriba una dirección, como he sugerido. La metáfora es consistente: el texto, como Derrida lo concibe, es idealmente tridimensional. Esta dimensión extra aparece dar cuenta de la inclusión de fuerza y duración: las dos están implicadas a un volumen dinamizado" (Johnson, Christopher, *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*, New York, Cambridge University Press, 1993, p. 17).

[152] *Ibid.*, p. 21.

> palabras mismas "separación" y "exilio", en tanto designan siempre una ruptura y un camino en *el interior* del mundo, no pueden manifestarla directamente sino solamente indicarla mediante una metáfora, cuya genealogía merecería por sí sola toda una reflexión. Pues se trata aquí de una salida fuera del mundo, hacia un lugar que no es ni un *no-lugar*, ni *otro* mundo, ni una utopía ni una coartada. Creación de "un universo que se añade al universo", según una palabra de Focillon que cita Rousset (p. II), y que no dice, pues, más que el exceso sobre el todo, esa nada esencial a partir de la cual puede aparecer todo y producirse en el lenguaje, y sobre la que la voz de M. Blanchot nos recuerda, con la *insistencia* de la profundidad, que es la posibilidad misma de la escritura y de la *inspiración* literaria en general. Sólo *la ausencia pura* –no la ausencia de esto o aquello, sino la ausencia de todo, en la que se anuncia toda presencia– puede *inspirar*, dicho de otra manera, *trabajar*, y después hacer trabajar (*Ibid.*, 17/16-17).

Notemos en primer lugar que libertad poética, inspiración literaria y escritura se intercambian con facilidad. Lo característico de la escritura, esgrime Derrida, es cierta insistencia y profundidad. Éstas inscriben un exilio del mundo, pero éste no se deja comprender como simple fuga hacia otro mundo ni como huida hacia un "no-lugar". Si este exilio es tan extraño es porque cava, *horada* la unidad y la forma del mundo.

Dijimos que Rousset se oponía a explicar la obra por causas genéticas externas (culturales o psicológicas). Eso no es algo difícil de aceptar por parte de Derrida, en la medida en que una reconstrucción semejante pretende saturar un horizonte más amplio de influencias e intercambios. El problema es que, motorizado por este mismo rechazo, Rousset plantea el estudio de la obra como estructura autónoma. La vuelta derridiana sobre la "inspiración" podría parecer curiosa, pero cabe mencionar que ésta tiene una significación poco menos que singular para Blanchot, que es a propósito de quien aparece. En efecto, en su escritura esta cuestión reconduce a Orfeo, figura particularmente importante para él durante la década de los 50. Nos detendremos un momento en este punto.

El mito nos fue legado por el libro décimo de *Las metamorfosis* de Ovidio. Orfeo, el músico y poeta más famoso de la antigüedad, se casa con Eurídice, que luego es atacada por una serpiente encantada. Orfeo se propone descender al Hades a recuperarla, y así lo hace; su arte hechiza a los custodios, que lo dejan pasar. Le ponen, no obstante, un limitante: Orfeo no ha de volver su cabeza para ver a Eurídice hasta haber retornado bajo el sol. Finalmente, durante el trayecto Orfeo olvida aquella condición y Eurídice se desvanece al instante. Quien otrora fuera el gran poeta se retira de la vida pública, y su lira es colocada por las musas en el cielo, como constelación. La interpretación tradicional

de este mito es clara: es menester no dejarse vencer por el exceso para que la obra sea acaso posible. Blanchot, sin embargo, toma otro camino. Escribe:

> De la inspiración no presentimos sino el fracaso […]. Pero si la inspiración expresa el fracaso de Orfeo y Eurídice dos veces perdida, si expresa la insignificancia y el vacío de la noche, la inspiración orienta y fuerza a Orfeo hacia ese fracaso y hacia esa insignificancia por un movimiento irresistible, como si renunciar a fracasar fuese mucho más grave que renunciar a triunfar.[153]

No es ya la complicidad de una configuración psicológica y volitiva en connivencia con la inspiración –como "insuflación divina"– lo que hace obra. Acontece, antes bien, un mancillamiento de obra y artista. La obra ya no conoce fin (como término y encauce teleológico), y Orfeo no cesa de morir, lo que lo vierte en una errancia infinita. Y como dice Blanchot, hacer caso omiso de ello es más grave que renunciar a las loas diurnas. Se ve, entonces, que esta "inspiración" a la que apela Derrida vía Blanchot es justamente lo contrario de una disposición psicológica "afable", "entusiasmada" o "productiva" del autor. No es elevación, sino descenso a lo impersonal; el fracaso incesante, el "trabajo" de la ausencia que nos dijo Derrida en aquel último fragmento que leímos de "Force et signification". Esta aclaración es clave, puesto que de otra manera podría pensarse que con esta apelación se pretende rehabilitar la inspiración tal como la critica el planteo "antipsicologista" de Rousset.

Las vinculaciones con Blanchot suelen situarse más adelante en la obra derridiana, donde se concentra la mayor cantidad de tratamientos explícitos. De acuerdo con nuestro estudio, sin embargo, en sus primeros años observamos una serie de menciones insistentes que pueden ayudarnos a nutrir y complejizar la filiación entre ambos autores, y a elucidar una vía alternativa de problematización de la noción derridiana de escritura. Por eso, tras haber notado la extrañeza de Peeters (como biógrafo) y Johnson (como crítico) ante la figura de Blanchot en este texto, creemos que es particularmente importante insistir sobre su traza. Su nombre funciona como piedra de toque para oponerse tanto a la fenomenología cuanto al estructuralismo, en función del "trabajo" de cierta "nada" que emerge de las profundidades oscuras (refractarias a toda forma) y que antecede todo circuito volitivo (en la misma dirección que "La littérature et le droit à la mort").[154]

---

[153] Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*, ed. cit. p. 182 (trad. cit., p.163).

[154] Quien ha señalado la influencia temprana de Blanchot sobre "Force et signification" ha sido una vez más Timothy Clark, que señala como aspectos determinantes que: i. la escritura ostente un carácter inaugural, ii. el lenguaje se bañe de cierta "nada", iii. se ponga en juego algo del orden de la alteridad. En este caso Clark lo vincula en especial con "La solitude essentielle" (1953) aunque sin profundizar de manera

Es en la línea de esta inspiración como "trabajo" de la ausencia que tenemos que entender que –como reza aquel fragmento– el origen de la obra sea "ciego". No se trata de una sencilla privación de visión sino del desafío de los criterios escópicos, porque la (des)obra redirige hacia aquella región que aquél pierde necesariamente de vista. Ciego entonces, el origen se disemina, se oculta y pierde toda operatividad explicativa o teleológica: no hay obra que alcance completamiento alguno de modo tal de poder traslucir su forma. Dentro de este contexto creemos que hay que entender que "Force et signification" juegue especularmente con *Forme et signification* de Rousset: este reemplazo de la forma (visible) por la fuerza (invisible, ciega) no puede sino ejercer un desplazamiento y exhibir lo fabuloso e ilusorio de toda captación eidética.

Vamos, sin embargo, a puntualizar mejor esta noción de fuerza. La primera referencia que ofrece Derrida para comprenderla en este texto es la contienda de Leibniz con la mecánica cartesiana, a la cual éste habría acusado de haberse ceñido sobre las formas geométricas en desmedro de la fuerza. En parte, es previsible: de Newton en adelante, "fuerza" nombra el recurso más habitual a la hora de llevar a discusión cualquier formalismo (otro gran ejemplo sería el tercer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, cuando Hegel habla de la fuerza del entendimiento y critica a la tradición precedente por formalista, Leibniz incluido). Sin embargo, más allá de esa primera precisión que ofrece "Force et signification" a cuento de Leibniz, es interesante notar que aunque no forma parte de su acervo clásico de nociones "tempranas", Derrida introduce la cuestión de la fuerza durante estos primeros años a menudo a propósito de la literatura. Por ejemplo, a cuento de Artaud y de Blanchot.[155]

---

detenida. Véase Clark, Timothy, *Derrida, Heidegger, Blanchot. Sources of Derrida's notion and practice of literature*, ed. cit., pp. 108-111.

[155] En efecto, en "La parole soufflée" la fuerza se advierte como vis *afirmativa* renuente a las tretas de la representación occidental. La vinculación se muestra aun más fértil en cuanto se observa que el estructuralismo sería fácilmente conceptualizable a partir de la crítica que allí recupera Artaud. En un planteo ideal que prestase justicia extrema a cada elemento convocante del texto, "Force et signification" podría leerse oscilando entre Blanchot y Artaud (dada, a su vez, la cercanía temporal de "La parole soufflée" y "Le théâtre et la clôture de la représentation" con "Force et signification"). Sin embargo, ante la imposibilidad de decirlo todo de manera *simultánea*, hemos elegido privilegiar una línea de lectura más cercana a Blanchot. A ello nos ha instado la insistencia derridiana sobre la ausencia y la vacancia. Nombrando esta elección no queremos sugerir que estos autores sean incompatibles entre sí, sino tan sólo que el tipo de tratamiento que les otorga Derrida difiere: de un lado están la ausencia, la ruina y el recomienzo incesante de la desobra, del otro la fiesta de la crueldad que apunta a la turgencia de una vida irrepresentable, por ello mismo representación originaria (ED, 348-349/325) desconfiada al hurto de la palabra (*Ibid.*, 264-265/244) que conlleva toda escritura (*Ibid.*, 363/339), crítica ante la obra por ser siempre obra de muerte. De hecho, en *Artaud le Moma* –una conferencia de 1996–, Derrida dirá que le produce "resistencia" todo lo que "en nombre del cuerpo propio o del cuerpo sin órgano, en nombre de una

En el caso de Blanchot, en 1963 no se extiende demasiado sobre el sentido de aquella "fuerza", pero varios años más tarde en "Pas" (en *Parages*, un compilado posterior de artículos dedicado a Blanchot) Derrida llama nuevamente a ella, en ese caso ofreciendo una referencia concreta: la novela *L'attente l'oubli*, que Blanchot publicó en 1962 y que envió rápidamente a Derrida.[156]

Explica "Pas":

> Es la *fuerza*, o más bien *la diferencia de fuerza*, la fuerza siempre diferente y por lo tanto siempre excesiva en relación consigo misma, desmesurada […]. Recurriendo al nombre "fuerza", no se remite a alguna virtud oculta. El contexto del relato no deja jamás definir la fuerza de otro modo que "a partir del" alejamiento (*éloignement*) de lo próximo (*du proche*) (P, 33-34).[157]

Es claro que "diferencia de fuerzas" no puede sino hacernos pensar en Nietzsche y su gusto por lo impersonal. La fuerza es excesiva y desbordante porque es siempre

---

reapropiación de sí, [la obra artaudiana] está en consonancia con una protesta ecológico-naturalista, con la objeción contra la biotecnología, las reproducciones, los clones, las prótesis, los parásitos, los súcubos, los soportes, los espectros y las inseminaciones artificiales, en resumen, todo lo que es im-propio" (AlM, 19). No emitimos aquí un juicio, tan sólo señalamos los motivos por los que privilegiar una vía y no otra. En nuestra investigación será harto importante la relectura (y no tan sólo el rechazo) de la noción de representación.

[156] Es verdad que hasta aquí trazamos un mapeo relativamente cronológico y que "Pas" parece desentonar porque data de 1976. Hacemos dos señalamientos: primero, que *L'attente l'oubli* es anterior (de 1962), y en ese sentido mucho más cercano a "Force et signification". Incluso, de acuerdo con el estudio de Peeters, Derrida leyó *L'attente l'oubli* por esos años porque se la envió Blanchot (*cf. Derrida*, trad. cit., p. 192). No obstante, preferimos esgrimir argumentaciones de tipo filosófico y no biográfico. En esta línea, aunque por momentos juzgamos estratégico recuperar el hilván de los sucesos (por ejemplo, cuando retrocedemos hasta 1962 para abordar la noción derridiana de escritura, que gana su popularidad definitiva en 1967), ello apunta a desedimentar algunos relatos un poco anquilosados y a recuperar otras herencias algo más desdeñados. Eso no significa que creamos que estos "sucesos" hablan por sí solos y que deben (o siquiera pueden) abordarse en el vacío, sin intervención de una exégesis. Además de que sería en términos derridianos filosóficamente discutible, nos cuidamos de no caer en un "laberinto en línea recta" que nos hiciese considerar única y exclusivamente lo escrito hasta el momento y acreditable de manera fehaciente en términos de historiográficos. Llevada al extremo, esa propuesta querría reconstituir lo que el "Autor" tuviese "en mente" al momento de escribir, que es una batalla de perdida desde el primer momento. Llegado el caso habría que pensar qué tendría de interesante, porque no habría lugar para la relectura, con el valor que ésta tiene para la deconstrucción. Por allí mismo transita nuestra propuesta: que no haya origen simple del sentido significa la ruina para nuestras comprensiones habituales pero es también, de un modo algo más huidizo, una oportunidad (para el *re*comienzo incesante de la lectura sin fin, a espaldas de los dioses). En este sentido, durante esta sección apelaremos a "Pas" a sabiendas que es un texto posterior: esta intromisión exegética busca, de todas maneras, prestarle la mayor sensibilidad posible a "Force et signification".

[157] Dado que *Parages* no ha sido traducido todavía y que hay varios términos que en rigor son intraducibles, transcribimos: "C'est la *force*, ou plutôt *la différence de force*, la force toujours différente et donc toujours excessive par repport à elle même, démesurante […]. Recourant au nom de 'force', on n'en appelle pas à quelque vertu occulte. Le contexte du récit ne laisse jamais definir la forcé autrement que 'à partir de' l'éloignement du proche". Las cursivas son todas de Derrida.

diferente de sí, al punto de doblarse; mienta un movimiento que no puede describirse porque él mismo es ocaso. Allí Derrida habla también de la desarticulación (*disjoint*) que acaece en lo más próximo (*proche*), resultando refractaria a la lógica oposicional.

De hecho, en "Nietzsche et l'écriture fragmentaire" encontramos que Blanchot que cita una oración, una pregunta de "Force et signification", en una referencia explícita a Derrida, para profundizar la relación de fuerza y diferencia. Citamos:

> "¿Cómo comprender la fuerza o la debilidad en términos de claridad y oscuridad? (Jacques Derrida) […]. La fuerza dice la diferencia. Pensar la fuerza es pensar en virtud de la diferencia. […] La intimidad de la fuerza es exterioridad. La exterioridad así afirmada no es la tranquila continuidad espacial y temporal, continuidad cuya clave nos da la lógica del *logos* –el discurso sin *discursus*–. La exterioridad –el tiempo y espacio– es siempre exterior a sí misma. No es correlativa, centro de correlaciones, sino que instituye la relación a partir de una interrupción que no une.[158]

En esta línea de alejamiento de la cercanía, leemos por ejemplo que dice *L'attente l'oubli* acerca de los personajes: "Cuando él la sostiene, toca esta fuerza de aproximación que reúne la proximidad y, en esta proximidad, todo lo lejano y todo el afuera".[159] El relato blanchotiano transcurre en la habitación de un hotel cuya principal característica es el vacío. Parece no contener nada, pero tampoco es espacio disponible para su ocupación. Parece no darse a la medición. Es largo y estrecho, como un hilo que se estira y dilata conociendo profundidades insospechadas.[160] Y aquí, entonces, la cuestión del "*pas*" que da nombre al escrito derridiano: en francés esta palabra enhebra tanto el sustantivo (paso) cuanto el adverbio de negación. No hay un paso, un acercamiento o acaso una cercanía que no esté ya atravesada por su imposibilidad abisal. "En la proximidad, tocando no la presencia, sino la diferencia", dice *L'attente l'oubli*.[161] Así, todo escrutinio formalista cae necesariamente en la ruina. Esta extraña lógica nos parece problematizar Derrida en 1963.

---

[158] Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*, ed. cit., p. 238 (*La conversación infinita*, trad. cit., p. 209). "Nietzsche et l'écriture fragmentaire" se editó en 1966 en *La nouvelle revue française*, nro. 168 y luego se compiló en *L'entretien infini* junto a otros artículos que el francés dedicase a Nietzsche.

[159] "Quand il la tient, il touche cette force d'approche qui rassemble la proximité, et, dans cette proximité, tout le lointain et tout le dehors" (Blanchot, Maurice, *L'attente l'oubli*, Paris, Gallimard, 1962, p. 55)

[160] Explica Foucault sobre estos caracteres "contradictorios" que Blanchot suele enlazar a cuento de lo espacial: "Tal es sin duda el papel que representan, en casi todos los relatos de Blanchot, las casas, los pasillos, las puertas y las habitaciones: lugares sin lugar, umbrales atrayentes, espacios cerrados, prohibidos y sin embargo abiertos a los cuatro vientos" (*La pensée du dehors*, ed. cit, p. 24. [trad. cit., p. 28]).

[161] "Dans la proximité, touchant non pas la présence, mais la différence" (Blanchot, Maurice, *L'attente l'oubli*, ed. cit., p. 55). Y un poco antes, notemos este diálogo: "'Estamos lejos' 'Juntos' 'Pero también uno de otro' 'Y asimismo de nosotros mismos' 'El distanciamiento no cuenta' 'La distancia se aleja alejándose' 'Y así nos acerca' 'Pero lejos de nosotros'". "'Nous nous sommes bien éloignés' 'Ensemble' 'Mais aussi

Esta "fuerza" que encarna la escritura no es sin embargo individualmente, substancialmente *nada* en ninguna región delimitable. No se trata de una dimensión distinta, sino de la implosión de toda dimensionales. Por ello es que, a falta de toda "morada", la fuerza inevitablemente aparece traicionándose en el mundo de las formas apolíneas. No obstante, bajo ningún punto de vista puede dejarse agotar por ellas. Es una diferencia que se diferencia ella misma, que no recubre ninguna "mismidad" sino que se confunde con su otro –la forma–, sumiéndolo no obstante en la ruina.[162] De allí que diga que "la fuerza es lo otro del lenguaje sin lo que éste no sería lo que es" (*Ibid.*, 45/42). La fuerza trabaja al lenguaje desde sus suburbios, no dejándole propiedad indemne.

Continúa "Force et signification":

> En esta exigencia de lo llano y de lo horizontal, lo que es intolerable para el estructuralismo es ciertamente la riqueza la implicación del *volumen*, todo lo que en la significación no puede estar expuesto en la simultaneidad de la forma. Pero, ¿es un azar que el libro sea en primer lugar volumen?" (ED, 42/39)

A partir del camino hecho, proponemos pensar el volumen en términos de "repliegue". Aun si este vocablo se encuentra aquí ausente, nos parece una sugerencia justa en la medida en que se trata de una textura, de una rugosidad que complica toda presunta superficie lisa pero que introduce una oquedad abismal que trastoca los órdenes de la representación.[163] Interpretarlo en términos de "tridimensionalidad" –como sugiere Johnson– obtura su riqueza filosófica porque supone abordarlo a partir de lo cuantificable (de cierto "adentro"), cuando lo que se pone en juego es cierta heteronomía. Y lo cuantificable es, justamente, lo formalizable. Si el libro es ante un volumen es porque, falto de origen, se encuentra maquinado por el trabajo aneconómico de una ausencia que dispersa todo índice (como fuerza volatilizante).

---

l'un de l'autre' 'Et aussi de nous-mêmes' 'L'éloignement ne fait pas de part' 'L'éloignement éloigne en éloignant' 'Et ainsi nous rapproche' 'Mais loin de nous'" (*Ibid.*, p. 66).

[162] En función de ello Rodolphe Gasché subraya que puede pensarse a la fuerza como antecedente de la noción de "*différance*". Véase Gasché, Rodolphe, "Force de déconstruction", *Rue Descartes*, vol. 82, no. 3, 2014, pp. 61-64.

[163] *Passions* dice sobre la noción de "lo oblicuo" algo que podríamos pensar de manera análoga sobre la dimensionalidad en general: "Lo que habría que criticar en lo oblicuo, hoy, es sin duda la figura geométrica, el compromiso todavía concertado con la primitividad del plano, de la línea, del ángulo, de la diagonal y, por lo tanto, del ángulo recto entre la vertical y la horizontal […]. Aun bajo su forma retórica y en esa figura de figura que llamamos *oratio obliqua*, este desplazamiento parece aún demasiado directo, lineal, económico en suma, en connivencia con el arco diagonal" (PA, 34-35/34-35).

Tras estas precisiones volvemos un paso atrás y observamos que el maridaje de fenomenología y estructuralismo tiene que ver, entonces, con que ambos quedan impávidos tanto ante la digresión que trabaja al tiempo como ante la volumen que trama todo espacio, porque sólo saben escrutar descriptivamente la simultaneidad lisa de una imagen. Aquí los análisis se ciernen sobre la crítica literaria, pero Derrida aclara que identifica los mismos problemas en los abordajes estructuralistas de la biología y la lingüística (*Ibid.,* 43/41). En la línea de lo que será "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines" (conferencia dictada en la Universidad John Hopkins en 1966, fundamental para su recepción en los Estados Unidos), si bien es cierto que el estructuralismo puso bajo tachadura al "Autor" como origen neurálgico del sentido, los señalamientos derridianos apuntan a marcar que lo que hay que cuestionar es su operatividad: que poco ayuda reducir al autor a una función de la estructura si esta última sigue recubriendo semejante robustez metafísica. Allí es que la extraña insistencia sobre Blanchot nos resulta tan atinada.

Escritura en ausencia de Libro, descenso al sentido de la tierra

Señalamos como llamativo que, en aras a aproximarse a cierta oscuridad, reingrese aquí el nombre de Blanchot. Se trata de avistar un exilio que no conduce a otro mundo ni a un no-lugar, sino que insiste en el vacío que sitia este mundo, vacío que es también la situación de la literatura.[164] Esta ausencia trabaja, pero de una forma extraña que sortea las tretas de la fenomenalidad y que impugna nuestras consideraciones habituales en torno al "trabajo" (inevitablemente signadas por un tinte hegeliano). Hemos ahondado en cada uno de estos caracteres en el apartado anterior a propósito de "La littérature et le droit à la mort", el texto que citaba Derrida en ya en la "Introduction".

[164] De hecho, en "La littérature et le droit à la mort" nos decía: "No es más allá del mundo, pero tampoco es mundo: es la presencia de las cosas, antes de que el mundo sea, su perseverancia cuando el mundo ha desaparecido, el empecinamiento de lo que subsiste cuando todo se borra y el embotamiento de lo que aparece cuando no hay nada" (Blanchot, Maurice, "La littérature et le droit à la mort", en *La part du feu*, ed. cit., p. 317). No es un adentro ni un más allá, ni una simple negación. Es una insistencia singular de lo que desmadra toda medida y métrica, cavando y mostrando la hondura abisal de lo que creíamos sencillamente capturable de modo horizontal.

En un ánimo muy fácilmente reconocible como propio de sus elaboraciones posteriores, Derrida remite en "Force et signification" al Libro como unidad teleológica de sentido siempre *ya* perdida. Escribir, dice Derrida:

> No es solamente saber que el Libro no existe y que para siempre hay varios libros en los que (se) rompe, antes incluso de que haya llegado a ser uno, el sentido de un mundo impensado por un sujeto absoluto; que lo no-escrito y lo no-leído no pueden ser recuperados en el abismo sin fondo por medio de la negatividad servicial a alguna dialéctica (*Ibid.*, 20-21/20)

Y luego:

> Es también no poder hacer preceder en absoluto el escribir por su sentido: hacer descender así el sentido, pero elevar al mismo tiempo la inscripción […]. Escribir es saber que lo que no se ha producido todavía en la letra no tiene otra morada, no nos espera como *prescripción* en algún *topos ouránios* o algún entendimiento divino. *El sentido debe esperar a ser dicho o escrito para habitarse él mismo y llegar a ser lo que es al diferir de sí: el sentido. Es lo que nos enseña a pensar Husserl en el Origen de la geometría. El acto literario reencuentra así en su fuente su verdadero poder* (*Ibid.*, 21-22/21. Las cursivas son nuestras).

Recuperando nuestros desarrollos anteriores, podemos decir que porque el Libro está ya perdido es que el libro es volumen. "Escritura" es aquí el nombre de una inscripción siempre inaugural porque peligrosa, incierta y huérfana. Y angustiante, porque ha de atravesar la aventura de la textura no sólo sin garantía de arribar a un lugar seguro, sino a sabiendas de que no existe semejante resguardo. Aquí nos dice que el sentido ha de esperar a encarnarse, pero una página adelante aduce que el sentido "no es ni anterior ni posterior al acto". El sentido no está exactamente ni antes ni después del acto de inscripción: eso significa que no hay verdadera preeminencia de uno sobre el otro. Ningún sentido inmaculado vigila el decurso de la inscripción, pero la inscripción no es un acto más del mundo que pueda identificarse como "antecedente" o "causa" del sentido: es fuerza que emerge de las profundidades oscuras del abismo, fuerza que rasga el hermetismo del mundo y lo somete a una "secundariedad" (al repliegue, a la imposibilidad de divisar un origen seguro) irreductible.

Por otra parte, es significativo que aquí la noción de "inscripción" cobre relevancia. En efecto, este término venía sumando protagonismo desde la "Introduction", y en el contexto de "Force et signification" se yergue contra la "prescripción" de todo origen. Reparemos a su vez en que, aunque en Derrida la recuperación del vocablo "dialéctica" mentó siempre hasta el momento la ruina de toda síntesis apaciguante (como vimos en el

capítulo anterior), aquí ya la usa en términos abiertamente críticos, de modo concordante con sus trabajos posteriores. Se trata de una pérdida no dialéctica, una huida del mundo hacia una región ilocalizable, que no es ni otro mundo ni simplemente un no-lugar: es una insistencia sobre lo elidido del mundo, lo que lo dobla y desgarra. En algún punto, la pregunta a la que nos insta siempre Blanchot –y de la que aquí Derrida se hace eco– es qué extrañas (im)potencias recubren todo lo habitualmente tomado por estéril, inútil o pobre.

Ahora bien, durante el desarrollo de la angustia que atraviesa la inscripción a la intemperie, Derrida apela a la "palabra pura" (*pure parole*). En esta oportunidad, este sintagma no mienta una voz potente y autoidéntica (como pensaríamos desde la crítica al logofonocentrismo que asomará en 1967) sino que pone en juego algo de la fuerza y del relieve recién comentados porque se inscribe y se presiona ("*se presse*") en el mundo (*Ibid.,* 18/17). Seguimos aquí a Johnson, que explica que esta "palabra pura", aunque recoja muchos caracteres de lo escrito, no distingue verdaderamente entre oralidad y escritura.[165] Ello es sin duda particularmente atinado de cara a vislumbrar cómo algo de la complicación de lo escrito y lo literario asedia todo el horizonte del lenguaje (incluso sus funciones idealizantes y "meramente prácticas").[166]

Sobre el final del artículo Derrida pone a debatir a Nietzsche y a Flaubert acerca del carácter "postural" de la escritura. Mientras que el primero supuestamente la habría pensado como un "estar de pie", el último sabía que ésta "no puede ser dionisíaca de parte" (*Ibid.,* 48/45). Pese a que recomendase la danza, Derrida dice que Nietzsche dudaba que el escritor estuviera alguna vez de pie.[167] Y lo que él dudaba, Zaratustra lo tenía por seguro. Para dar cuenta de ello, Derrida lo cita: "Aquí estoy sentado y aguardo, teniendo

[165] Johnson, Christopher, *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*, ed. cit., p. 36.

[166] Por lo demás, la referencia que otorga Derrida para pensar el ser de la palabra allende sus funciones prácticas es Heidegger, en *Carta sobre el humanismo*. Referencia curiosa puesto que se trata de la palabra escrita (y unos pocos años más tarde él mismo acusará recibo del logofonocentrismo connatural a la apuesta heideggeriana), pero que haya sentido en la medida en que se trata de disputar la silueta primordialmente técnica del lenguaje (ED, 24-25/23-24).

[167] En efecto, siempre depende de si este "de pie" se tome en el sentido de una erección viril o como insurrección ante los valores tradicionales. Derrida juega aquí con esta doble perspectiva. Aquí resulta muy afín a la danza artaudiana: en la línea de las aclaraciones que hicimos hace un momento, los tratamientos de "La parole soufflée" y "Le théâtre et la clôture de la représentation" dialogan con "Force et signification". La "metafísica de la carne" artaudiana mentaría un estar-parado que implosionaría a la metafísica representativa desde adentro. Artaud, Nietzsche y Dioniso formarían una tríada no trinitaria.

a mi alrededor viejas tablas rotas; y también tablas nuevas a medio escribir. ¿Cuándo llegará mi hora? La hora de mi descenso, de mi ocaso...” (*Ibid.*, 50/45).[168]

La escritura es inclinación, no como veneración ante el ídolo, sino como pérdida y desasimiento. Termina asestando “Force et signification”: “La escritura es el desenlace, como descenso fuera de sí […] metáfora-para-otro-a-la-vista-de-otro-aquí-abajo” (*métaphore-pour-autrui-en-vue-d'autrui-ici-bas*) (*Ibid.*, 49/46).[169] Contrariamente a lo que la tradición hubiera querido, la escritura no es el “desenlace” de la expresión ordenada y definitiva de mi voluntad, sino decadencia y declive: abandono “aquí abajo” (*ici-bas*). También sobre el ocaso de su escrito, Derrida recuerda que Zaratustra baja de la montaña, que desciende y huye al valle como a la depresión de la superficie, a los surcos de la tierra.

Y en la “Introducción” de *Parages* leemos el siguiente fragmento:

> Paisaje sin país, abierto sobre la ausencia de patria, paisaje marino, espacio sin territorio, sin camino reservado, sin localidad. No es que le haga falta, pero si se da el caso, le es debido, deberá antes abrirse al *pensamiento de la tierra* como al desove del camino. [*frayage du chemin*] (P, 15) [170]

Como apuntamos en el epígrafe de este apartado, en su primer discurso al pueblo Zaratustra hace una exhortación a “permanecer fieles a la tierra” lejos de todo transmundo. Aquél no entiende sus palabras, arguye que Zaratustra ha escuchado demasiado a los arroyos y a los árboles. Y, opinamos nosotrxs, tal vez sea cierto.

Lo que nos interesa marcar es que este llamamiento a lo bajo, a la inclinación y a lo terroso no trata tanto de una inversión cuanto de una “transvaloración”, porque para que el sentido sea “de la tierra” ha de disputarse lo que “sentido” significa. Se hace necesario abrirse a la siempre difícil consideración de que no hay origen virgen del

---

[168] Fragmento correspondiente al capítulo “De las tablas viejas y nuevas” (*Cf*. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra* en *Obras completas. Volumen IV*, ed. cit., p. 193-206). Marcar este desliz entre Zaratustra y Nietzsche es marcar, en última instancia, que Nietzsche no coincide consigo. Redirigir a la escritura como a la bifurcación y multiplicación de lo propio: como declive y proliferación subterránea, material.

[169] Citamos el francés completo: “L’écriture est l’issue comme descente hors de soi […] métaphore-pour-autrui-en-vue-d’autrui-ici-bas, métaphore comme possibilité d’autrui ici-bas, métaphore comme métaphysique où l’être doit se cacher si l’on veut que l’autre apparaisse” (ED, 49). En la traducción castellana, la cita dice: “La escritura es el desenlace, como descenso fuera de sí en sí del sentido: metáfora-para-otro-a- la-vista-de-otro-aquí-abajo, metáfora como metafísica donde el ser tiene que ocultarse si se quiere que aparezca lo otro” (*Ibid.*, 46). Notemos que se ha elidido una oración entera: “metáfora como posibilidad de otro aquí-abajo”.

[170] La cursiva es nuestra. Traemos el francés porque sin duda es un fragmento intraducible: “Paysage sans pays, ouvert sans l’absence de patrie, paysage marin, espace sans territoire, sans chemin réservé, sans lieu-dit. Non qu’il en manque mais s’il a lieu, *il le faut*, il devra d’abord s’ouvrir à la pensée de la terre comme au frayage du chemin” (P, 15).

sentido sino tan sólo accidentes de este mundo; descenso al pensamiento de la tierra como al desove del camino, porque el camino se descubre preñado de fuerzas extrañas que lo doblan y diseminan.

Antes de dar por terminada esta sección, queremos hacer una acotación. En la última cita tradujimos *frayage* por "desove". Se trata de un término bastante particular, que varios años antes se utiliza en "Freud et la scène de l'écriture" en un debate que es distinto pero que no está en el fondo tan lejos. Allí Derrida acusa recibo de cómo en 1895 Freud especifica que las neuronas propiamente psíquicas son aquellas que ofrecen alguna resistencia a la excitación y guardan, por ello mismo, una huella. A partir de allí, en esta exploración de las vinculaciones entre lo psíquico y lo escritural, el texto derridiano tematiza cómo la memoria es lo que se gesta *entre* la diferencia de las distintas excitaciones como de las distintas huellas (que no son surcos puros recuperables en su entereza lineal, que más bien se traman en la repetición). La palabra que utiliza Freud para dar cuenta de esta excitación neuronal es *Bahnung*, que en francés se traduce como *frayage*. En la traducción al castellano de *L'écriture et la différence* se ha traducido este término por "abrirse-paso" y "pasos-abiertos",[171] pero vale la pena retener el francés un momento. La idea es que se trata de una inscripción que encuentra cierta resistencia e implica una fractura. Sin embargo, si acabamos de traducir "desove" es porque *frayage* también significa la puesta de huevos de peces, insectos y anfibios. Y hablando del "paisaje marino" (en *Parages*, que como se sabe y veremos mejor más delante abunda en referencias al agua), no nos pareció un matiz menor. Vaya no obstante la acotación, para leer ambos movimientos a la vez: ese "abrirse-paso" que implica una fractura porque avanza sin tutela de ningún transmundo y se las ve con un camino que se descubre colmado de extrañeza.

En la "Introduction" Derrida dice que, según Husserl, es coherente que la tierra haya proveído las primeras idealidades científicas, por tratarse del elemento más universalmente expuesto ante la mirada, más permanente y rígido (IOG, 77/78). Nuestra aproximación discute no sólo semejante geometrismo, sino cualquier abordaje que quisiera volver a la tierra como horizonte de experiencia o espacio vivido (como *oikos*). En este sentido, se trata menos de intentar recuperar las filigranas de nuestro anclaje vital como vuelta a lo primario "puro", que de rozar el vaporoso impersonal que horada todo

[171] Véase la lista de las ediciones utilizadas al final de la tesis. Otro crítico ha propuesto traducir "frayage" por "surcamiento" o "trazamiento" (*cf*. García Masip, Fernando, *Comunicación y deconstrucción*, México Distrito Federal, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 52).

lo que pensábamos propio. Así como en "Freud y la scène de l'écriture" la memoria no era una plétora de vivencias sino que se gestaba sobre una repetición irreductible a la presencia simple,[172] aquí podríamos decir que la tierra nunca fue mero territorio apropiable y usufructuable. Contra los edictos de la modernidad filosófica, ni la consciencia ni la tierra permiten erección alguna de propiedad.

Tal vez tras estas elaboraciones podamos releer los "*pied-noirs*" como pies negros, llenos de tierra. Allende el chiste de la coincidencia, quisiéramos pensar la inscripción "*pieds-noir*" de la filosofía derridiana. ¿Acaso esa denominación tan común (etnocéntrica, imperialista) no nos habla de pies sucios porque embarrados, embarrados porque africanos, y todo ello porque en los suburbios de la Historia? Antes que esgrimir una defensa y apurarnos a decir que Derrida no es nada de aquello tan injurioso, nos gustaría pensar cómo sería un pensamiento de los suburbios, al borde del pensar o cuanto menos de sus determinaciones históricas. Como dice muchos años después, tal vez la insistencia por pensar lo que apenas se deja pensar sea "el imperativo categórico" de la deconstrucción (SPM2, 55).[173]

La escritura derridiana entre 1962 y 1963. La gravedad de la tierra

Es cuanto menos curioso que en "Force et signification" escritura y literatura se intercambien con tanta facilidad. Esto parece sugerir que en su filosofía no están

[172] "La huella como memoria no es un abrirse-paso [*frayage*] puro que siempre podría recuperarse como presencia simple, es la diferencia incapturable e invisible entre los actos de abrirse-paso [*frayage*]. Se sabe ya, pues, que la vida psíquica no es ni la transparencia del sentido ni la opacidad de la fuerza, sino la diferencia en el trabajo de las fuerzas. Nietzsche lo decía bien" (ED, 299/277). Hicimos esta acotación no sencillamente para prestar justicia a la densidad que porta tal vocablo –*frayage*– sino porque creemos que pese a estar discutiendo con interlocutores distintos está en juego algo semejante, a saber, un desasimiento impersonal de estilo nietzscheano.

[173] "Eso que se puede apenas decir es en el fondo eso que siempre habría que decir, que habría que poder decir; ese sería tal vez el imperativo categórico de la deconstrucción, si acaso hay uno: decir y pensar eso que se puede apenas a decir y pensar. Apenas. Sin hacer de la de la aporía una salvación, ni de la prisión de detención un paraíso, hace falta saber, hace falta saber que el camino es aquello de lo que no se sale, hasta la muerte, y que el camino mismo es una aporía" (SPM2, 55). En el marco del seminario donde pronuncia estas palabras Derrida trabaja la homofonía habida entre el escamoteo del apenas y la pena, porque el asunto principal del seminario es la pena de muerte. Hemos omitido esos matices en la traducción que ensayamos dado que no nos resulta en este caso afín. Sin embargo, sí nos interesa recuperar la relación entre el pensamiento y el camino (algo que nos es familiar, sino desde el Poema de Parménides, definitivamente desde Descartes). ¿Cómo seguir el rastro de lo que apenas se deja pensar, si que no se deje pensar implica que no se dé a la linealidad? En un camino interminable, extraño a nuestro modo habitual de pensar, por ello mismo aporético.

claramente delimitadas las fronteras de emergencia ambos tópicos, y por tanto que la noción derridiana de *écriture* adquirió contorno, tratamientos y elucidaciones progresivas en primer lugar al calor de una problematización de lo literario. Y eso, creemos, no puede ser gratuito en "el semblante" resultante de esta noción dentro de su periplo intelectual (aun si, hemos dicho, este "semblante" es siempre complejo porque la filosofía derridiana prolifera mecida por muchas herencias y desafía "el orden del concepto").

Por lo pronto, lo que interesa aquí a Derrida es el *lapsus* que introduce el relieve de la inscripción –el volumen–, y ello parece anudar cierta complicidad entre escritura y literatura. Muestra de esta intercambiabilidad es que, en el medio de su discurrir sobre la literatura en "Force et signification", Derrida haga un llamado explícito a sus desarrollos en la "Introduction" (donde supuestamente, de acuerdo con la recepción predominante de este texto, sólo hay un tratamiento de la escritura desde una perspectiva epistemológica). Lo citamos recién. Repetimos:

> Escribir es saber que lo que no se ha producido todavía en la letra no tiene otra morada, no nos espera como *prescripción* en algún *topos ouránios* o algún entendimiento divino. *El sentido debe esperar a ser dicho o escrito para habitarse él mismo y llegar a ser lo que es al diferir de sí: el sentido. Es lo que nos enseña a pensar Husserl en el Origen de la geometría. El acto literario reencuentra así en su fuente su verdadero poder* (ED, 21-22/21. Las cursivas son nuestras).

Esto confirma nuestras hipótesis arriesgadas durante la tematización de aquel texto: no puede ahorrársele el volumen al sentido (que ya no se da a la evidencia), ni la poética a la literatura y entonces –si según Husserl ésta tiene un carácter jurídico– tampoco a la cultura en general. El relieve y la inscripción material, pero tampoco aquello que atañe a la inextricable textura que recubre la facticidad de una lengua: todo aquello intraducible que hacía de la poesía algo a evitarse coarta la "irrealidad" tan ponderada por Husserl de la literatura. Todo esto contraría los límites dentro los que Husserl quiso pensar el funcionamiento del lenguaje en *Origen de la geometría*.

Como hemos visto, las referencias relativas a la literatura por estos años –1962 y 1963– se orientan a cuestionar la idea de una consciencia fuerte, autoidéntica y prístina, capaz de supervisar los devenires de la letra. Es decir, a discutir una aproximación del lenguaje que podríamos calificar como "idealista", en la medida en que privilegia lo inmaterial como lo simple y presente a sí. Ya no irrealidad aséptica, ya no hay "primera vez" de la inscripción de sentido –recuperable acaso por una variación eidética específica– ni posibilidad de su reactivación "responsable": hay desobra, volumen sin métrica, fuerza que se da a leer como forma pero que sume toda forma en el atolladero.

Volvamos un momento sobre nuestros desarrollos anteriores. Hemos dicho que del capítulo VIII al XI de la "Introduction" Derrida estudia la operatividad de la Idea kantiana en Husserl, que custodia el avance histórico desde un sitio paradójico como "fuente para siempre nocturna" de lo visible. Señalamos ya lo elocuente que resultaba la expresión "Trascendental sería la Diferencia". Aun si esto no aliviana del todo la extrañeza de unx lectorx asidux de Derrida ante las mayúsculas, reforzamos ahora nuestra lectura: que "Trascendental" es la necesidad de la inscripción material, de un descenso que nunca es una elucidación totalmente aséptica y que siempre trae consigo cierta alteración: el despliegue redunda en *volumen* como *re*pliegue y textura no eidetizable. Avanza "Force et signification":

> Ahora bien, paradójicamente, solamente la inscripción –y por más que esté lejos de hacerlo siempre– tiene *potencia de poesía*, es decir, de evocar la palabra fuera de su sueño de signo. Al consignar la palabra, la inscripción tiene la intención esencial, y corre el riesgo mortal, de emancipar el sentido respecto de todo campo de percepción actual, de esa implicación natural en la que todo se refiere a la afectividad de una situación contingente. *Por eso la escritura no será nunca la simple "pintura de la voz"* (Voltaire). Crea el sentido consignándolo, confiándolo a un grabado, a un surco, a un relieve, a una superficie que se pretende que sea transmisible hasta el infinito. No es que se pretenda eso siempre, ni que se haya pretendido siempre; y la escritura como origen de la historicidad pura, de la tradicionalidad pura, es sólo el telos de una historia de la escritura, cuya filosofía permanecerá siempre en el futuro. Se cumpla o no ese proyecto, de todas formas hay que reconocerlo y respetarlo en su sentido de proyecto. El que siempre pueda fracasar es la señal de su pura finitud y de su pura historicidad. Si el juego del sentido puede desbordar la significación (la señalización) envuelta siempre en los límites regionales de la naturaleza, de la vida, del alma, ese desbordamiento es el del querer-escribir. El querer-escribir no se comprende a partir de un voluntarismo. El escribir no es la determinación ulterior de un querer primitivo (*Ibid.*, 24/23. Las cursivas son nuestras).

Es la inscripción, el abandono inasible del grabado (más: el grabado *como* abandono "material" del sentido), lo que entraña "potencia de poesía". Por eso Rousset y la crítica literaria en general no pueden sino exhibir miopía ante la inspiración literaria, agotándose en el juego casi tautológico de formas: porque eso que acontece se fuga del signo (de lo sencillamente sígnico del signo, podríamos decir) y de lo verbal en general tomados como elementos funcionales o serviles.

En la "cons*ign*ación" el sentido se ofrenda a la inscripción, que aloja el riesgo mortal de emanciparse de todo campo actual de percepción y darse a una reinvención indómita. Y si esto es así, es que lo que acontece en el signo no se reduce a lo sígnico.

Tal era el "Peligro" que asediaba a la Idea kantiana, y por eso –dice ya Derrida en 1963 remitiendo a Voltaire– la escritura no va a ser nunca pintura de la voz. Ese mecanismo ya lo estudió con Husserl: la escritura inaugura la historia en la medida en que vuelve repetible el sentido, pero abre simultáneamente su posibilidad de malentendido como desvío.

La dificultad de "Force et signification" radica justamente en que a la par que se esbozan muchos tópicos y motivos que apenas unos años adelante adquirirán investidura fundamental, a menudo los términos de esas formulaciones son algo extraños. Por el momento, baste aquí decir que "fuerza" mienta, en nuestra opinión, cierto ocaso poético: el "origen ciego de la obra", que sustrae la posibilidad de la disponibilidad técnica del sentido y cuya extraña materialidad duplica la relación consigo del lenguaje (y en ese sentido, tal vez podamos recordar la cita de Foucault que trajimos a colación, sobre que la literatura era "el lenguaje alejándose de sí mismo").

Por otra parte, en la sección anterior dijimos que Husserl segregaba lo poético de la literatura, un elemento que se abandonaba peligrosamente a lo visible. Dijimos también que, según de nuevo Foucault, con Blanchot aprendíamos que la palabra era la "desaparición visible" del autor. Dicho esto, ¿cómo entender que esta inscripción de la que nos habla "Force et signification" ponga en juego algo del orden de lo invisible? Por ejemplo, cuando aparece vinculada con la fuerza, con "el origen ciego de la obra". ¿Cómo entender este *zigzag* que hacemos entre lo visible y lo invisible, en ambos casos para cifrar algo renuente a la presencia? ¿Es lo mismo lo visible sobre lo que recae lo poético que lo visible privilegiado por el estructuralismo y la fenomenología? No, por supuesto. Hay que aclarar que, por una extraña pero previsible torsión, lo que el consabido heliocentrismo privilegió no fue realmente lo visible en su espesor, sino la diafanidad de la luz y el tipo de aprehensión que ella posibilita. No la densidad de lo existente, sino la supuesta evidencia de su intuición. La visibilidad como aprehensión de lo visible. Lo visible abandonado a su grosor mundano sigue siendo lo renuente a toda evidencia y toda insuflación espiritual: es lo inmotivado, el volumen impenetrable por la filosofía, porque lo visible nunca es sencillamente una imagen; para ser visible ha de tener un espesor que lo escópico desecha y hace pasar por inesencial. (Tal es la paradoja del heliocentrismo. Volveremos sobre ella en *La voix et le phénomène*.)

En "Force et signification" hay una nota al pie muy interesante que puede servirnos para puntualizar esto. Es la nota al pie número 17, que versa estrictamente sobre Feuerbach. Allí Derrida explica cómo según éste el lenguaje es el *médium* de las

relaciones humanas. Es porque resulta insubstancial como el aire que respiramos que es, también, el medio más espiritual y universal. Acota entonces el argelino:

> Pero, ¿llegó Feuerbach a considerar que el lenguaje etéreo se olvida por sí mismo? ¿Que el aire no es el elemento de la historia a no ser que descanse y se apoye en la tierra? La tierra pesada, grave y dura. La tierra que se trabaja, que se araña, sobre la que se escribe. Elemento no menos universal en el que se graba el sentido para que dure" (ED, 19/18).

No sólo el lenguaje considerado "etéreo" no basta ni puede bastar para encausar operatividad alguna, sino que esta concepción se yergue sobre una forclusión de los aspectos materiales que necesariamente lo constituyen. El lenguaje es tierra antes que aire (o, en todo caso, el aire no es tan etéreo como pensábamos).

Derrida dice que la tierra pesada (*lourde*), grave (*grave*) y dura (*dure*):[174] nosotrxs agregamos que es así es el carácter "telúrico" de la inscripción. Tal vez aquí podamos releer el epígrafe ofrecido para esta sección, aquel fragmento de "La littérature et le droit à la mort" sobre el que abundamos en nuestro tratamiento de la "Introduction": el lenguaje es terroso, telúrico antes que etéreo. "Un trozo de corteza, un pedazo de roca, un fragmento de arcilla", con la opacidad, el desasimiento y el ocaso que eso implica.

Creemos que "Force et signification" continúa y profundiza sobre los elementos más disruptivos de la "Introduction", aquellos relativos a lo inmotivado de la inscripción, contradiciendo (no simplemente oponiéndose, sino desarticulando) toda la operatoria idealista de la palabra. A partir de allí la cuestión de la literatura no será jamás una cuestión entre otras: al año siguiente publica "Edmond Jabès et la question du livre", al otro "La parole soufflée", y la lista podría seguir. Incluso cuando en *De la grammatologie* debata con lingüistas e historiadores, y explore la (im)posibilidad de una ciencia de la escritura en vinculación con la noción de *episteme*, la cuestión de la literatura nunca mentará un tema menor. Una pasión se habrá abierto para siempre.

Deconstrucción y solicitación

[174] Secundamos también aquí la sugerencia de Johnson, que subraya que hay aquí un juego fonético entre el adjetivo "*grave*" y su semejanza con el verbo "grabar" ("*graver*"), y "*dure*", que trae reminiscencias que nos hablan tanto de la dureza cuanto de la duración. Véase Johnson, Christopher, *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*, ed. cit., pp. 24-25.

El estatuto de los textos previos a 1967 a menudo es discutido. Por decir algo, mientras que Manuel Asensi Pérez arriesga que éstos constituyen casi exclusivamente "comentarios" a Husserl y que "la deconstrucción" hace su entrada más adelante,[175] Rodolphe Gasché enfatiza en más de una oportunidad el carácter estratégico de "Force et signification", en la medida en que nos permite complejizar algunos baluartes clásicos de 1967 (que allí parecieran, por momentos, casi adquirir el estatuto de fórmulas estatuarias) y permitirnos un acercamiento más distante, pero más primario y fiel a la "operatoria" de la deconstrucción.[176] En este caso particular nos inclinamos hacia la opinión de Gasché. No sólo porque creemos que estas elaboraciones previas a 1967 no conforman un grupo homogéneo sino porque vemos que nos permiten dibujar genealogías distintas para muchas nociones "idiosincráticamente derridianas".

Por otra parte, no nos queda claro que no haya en estos textos "ejercicios" de deconstrucción. Por supuesto que en la medida en que no hay definiciones últimas son debates difíciles de saldar, pero si consideramos que la deconstrucción avanza señalando cómo la letra del presunto autor se dobla, mostrando cómo no alcanza a expresar lo que supuestamente se propone, y de qué manera siempre dice más que aquello: ¿no podría sugerirse su pertinencia también en la "Introduction"? ¿Acaso no se ciñe sobre sus baluartes, sus principios y definiciones para mostrar cómo todo lo que pretendió excluir lo tiene ya acorralado? ¿No aborda ya el texto como "guerra de guerrillas"? Creemos que vale la pena considerarlo y conceder escucha a estos textos tan jóvenes.[177]

---

[175] Esta opinión es consecuente con la hipótesis que sostiene, a saber, que la deconstrucción ingresó en Derrida vía Sollers; que, en verdad, la "inventó" este último, y que hasta que no le llegó su influjo, Derrida estuvo centrado sobre "la problemática de la idealidad y de la autoreflexividad dentro de la fenomenología trascendental". Asensi afirma que, aun cuando Derrida así lo diga, no estuvo interesado en la literatura. Véase, Asensi Pérez, Manuel, *Los años salvajes de la teoría: Phillipe Sollers, Tel Quel, y la génesis del pensamento post-estructuralista francés*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2006, p. 316.

[176] Así lo propone Gasché en dos textos. Por un lado, en Gasché, Rodolphe, "Force de déconstruction", ed. cit., p. 61, y por otro en Gasché, Rodolphe, *Deconstruction, its force, its violence*, New York, State University of New York Press, 2016, p. 2.

[177] Es sabido que el término "deconstrucción" se le impuso a Derrida gradualmente, que no siempre que lo utilizó (especialmente en sus primeros años) fue a sabiendas del peso que cobraría (*cf*. OA 117-119/97-99), y que lo que intentó mediante este vocablo fue ofrecer una traducción francesa de la *Destruktion* y del *Abbau* heideggerianos (*cf*. Psy, II-388/466). Cuando sugerimos leer "Force et signification" o la "Introduction" en esta clave, "a tono" con la deconstrucción, no buscamos internarnos en disquisiciones de ese estilo ni pretendemos sostener que ya en 1962 o 1963 se encontraba concebida "entera" su "teorización" sobre la lectura de la tradición precedente. Hay, sí, varias señas muy relevantes y elocuentes en esa dirección (por ejemplo, la cuestión de la solicitación) pero lo que en este punto nos interesa, más sencillamente, es defender algunos textos que suelen quedar algo relegados o cuyo tenor filosófico a menudo parece ser reducido.

Hemos dicho que en 1963 Derrida exhortaba a reparar sobre las metáforas que echaba a rodar el estructuralismo. Esto no quiere decir que esta crítica se yerga desde "exterioridad" alguna a la metaforicidad, y este detalle nos resulta fundamental para expedirnos sobre la pertinencia de la "deconstrucción" en estos años. Transcribimos una vez más "Force et signification", un texto tan exultantemente rico:

> No oponemos aquí, por un mero movimiento de péndulo, de equilibramiento o de dar la vuelta, la duración al espacio, la calidad a la cantidad, la fuerza a la forma, la profundidad del sentido o del valor a la superficie de las figuras. Todo lo contrario. Contra esta simple alternativa, contra la simple elección de uno de los términos o de una de las series, pensamos que hay que buscar nuevos conceptos y nuevos modelos, una *economía* que escape a este sistema de oposiciones metafísicas. Esta economía no sería una energética de la fuerza pura e informe. Las diferencias consideradas serían *a la vez* diferencias de lugares y diferencias de fuerza. Si aquí parece que oponemos una serie a la otra, es porque dentro del sistema clásico queremos hacer aparecer el privilegio no crítico atribuido de forma simple, por cierto estructuralismo, a la otra serie. Nuestro discurso pertenece irreductiblemente al sistema de las oposiciones metafísicas. No se puede anunciar la ruptura de esa pertenencia más que mediante una cierta organización, una cierta disposición *estratégica* que, dentro del campo y de sus poderes propios, volviendo contra él sus propias *estratagemas*, produzca una *fuerza de dislocación* que se propague a través de todo el sistema, fisurándolo en todos los sentidos, y *de-limitándolo* de parte a parte (*Ibid.*, 34/32-33).

Y luego:

> Hay, pues, que intentar liberarse de este lenguaje. No *intentar* liberarse de él, ya que eso es imposible sin olvidar *nuestra* historia. Sino soñar con eso. No *liberarse* de él, lo cual no tendría sentido y nos privaría de la luz del sentido. Sino resistirle desde lo más lejos posible. En todo caso no cabe abandonarse a él con ese abandono que es hoy la mala embriaguez del formalismo estructuralista más sutil. Pues la filosofía ha estado determinada en su historia como reflexión de la inauguración poética. Es, pensada por su parte, el crepúsculo de las fuerzas, es decir, la mañana soleada en la que hablan las imágenes, las formas, los fenómenos, mañana de las ideas y de los ídolos, en la que el relieve de las fuerzas se hace reposo, aplana su profundidad y se extiende en la horizontalidad […]. El litigio, la diferencia entre Dioniso y Apolo, entre el impulso y la estructura, no se borra en la historia, pues no está en la historia. Es también, en un sentido insólito, una estructura originaria: la apertura de la historia, la historicidad misma. La diferencia no pertenece simplemente ni a la historia ni a la estructura. Si hay que decir, con Schelling, que 'todo es Dioniso', hay que saber también —y eso es escribir— que Dioniso, como la fuerza pura, está trabajado por la diferencia (*Ibid.*, 46-47/43-44).

Estos fragmentos nos permiten apuntar ciertos "surcos" deconstructivos en la letra derridiana, antes incluso de que tal vocablo apareciese de hecho en su filosofía. En primer lugar, si critica las metáforas sobre las que termina abundando el estructuralismo no es

para erguirse, por el reverso, él sí "dueño" y soberano de su lenguaje. La filosofía es la mañana, el apaciguamiento de las "riquezas nocturnas" a las que refiriese la "Introduction", el haz de luz que pontifica conceptos cuyo poder sintetizante actúa, a su vez, como garante de su búsqueda y proceder. De ahí lo que hemos llamado el juego tautológico de las formas. Sin embargo, Derrida es intransigente en esto: no hay realmente posibilidad de eximirse del concepto ni de fugarse de la metafísica de la luz. Eso no quiere decir que conformen un campo prolijamente hermético, estable y armonioso. Muy por el contrario, están ya afectados y amenazados por lo otro de sí. Si esta ruptura sólo puede ser "anunciada" es porque nunca adviene ni se plenifica. Esa diferencia que asedia (que aquí vendría a mentar Dioniso) es a tal punto diferente que no conforma ninguna mismidad y que aparece como lo otro de sí, como forma. Ello no implica que se transmute sin conflicto, sino que más bien que lo imposible de esta traducción nos inserta en cierto claroscuro: fuerzas que devienen formas, formas que están ya sitiadas por su ocaso. Hay, por tanto, que rastrear en aquel campo y en aquella metafísica el "eslabón débil" que amenaza internamente con descoser todo su horizonte.

Sostuvo Derrida al comienzo del artículo:

> Se puede entonces amenazar *metódicamente* la estructura para percibirla mejor, no solamente en sus nervaduras sino en ese lugar secreto en que no es ni erección ni ruina sino labilidad. Esta operación se llama (en latín) *suscitar* o *solicitar*. Dicho de otra manera, *estremecer* con un estremecimiento que tiene que ver con el *todo* (de *sollus*, en latín arcaico: el de todo, y de *citare*, empujar)" (*Ibid.*, 13/13).

Teniendo en cuenta que "solicitación" es uno de los motivos habituales para cifrar la operatoria de la deconstrucción, podemos decir que abordar los textos previos a 1967 como "meros comentarios" –acaso como una propedéutica escolar– parece no tener siquiera mucho apoyo textual (dado que incluso este vocablo es utilizado en ese sentido, como puesta en temblor de una totalidad).

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, si el tratamiento que el estructuralismo le debe a la literatura es insuficiente, es justamente porque ésta no se presta al esquema, porque pone en juego estas fuerzas en las que venimos ahondando. En su "modalización literaria", el lenguaje padece algo del orden de lo heterogéneo. Y sin embargo, no es una modalización en el sentido de accesorio, sino una intriga que lo corroe y compromete su ser entero. Lo pone en contacto con eso que elide todo contacto, fotología o medida, y que sólo se ofrece al modo de roce esquivo. El "lugar secreto" al que refiere este último fragmento es justamente el vagabundeo de las fuerzas: fuerzas que por naturaleza propia

son plurales, crepusculares y errantes, que signan la dehiscencia de las formas sin fenomenalizarse nunca como tales, sino confundiéndose con ellas.

Ya lo hemos mencionado, pero insistimos en que durante estos años escritura y literatura se encuentran enlazadas. No sólo sus tratamientos tienen a tal punto el mismo momento de emergencia que llegan a confundirse, sino que ambas ponen en entredicho cierta comprensión "voluntarista" del lenguaje. Como nos viene diciendo desde la "Introduction", la escritura es tanto inauguración como ruina. Posibilita la cristalización de sentido y la comunicación, y encauza la tradición y la historia, pero únicamente a condición de añadirle una textura renuente a toda animación espiritual. La inscripción no es gratuita, abre una dimensión que detiene el trabajo humano[178] e inaugura un "trabajo" *otro*; extraño y ruinoso, que repta por las profundidades más aciagas y sume en la noche cada una de las coordenadas idealistas. Esto escritural con lo que nos vincula la literatura es la propia fibra del lenguaje.

En resumidas cuentas, en 1962 Derrida nos enseña no sólo el carácter inextricablemente material de todo el horizonte de lo que tenemos habitualmente por ideal, sino asimismo los extraños poderes de cierta materialidad.[179] Que, lejos de un elemento servil y desabrido, ésta es volumen y textura, reverberación. Otra forma de decirlo es señalar que descubrimos que ni lo ideal es verdaderamente diáfano y autosubstante, ni lo material sencillamente inerte y pasivo (en un sentido vacuo, previo a una transvaloración). Ahora "Force et signification" profundiza sobre ese extraño "trabajo" de la letra. Aquí Derrida se apresta a precisar que la literatura no yace "delante" para su tranquilo escrutinio; que no es *res* extensa ante los ojos, sin por ello confinarla a los caprichos, ocurrencias y quereres del aliento del autor. Los avatares sobre los que abunda el texto (el "querer-escribir" como "origen ciego de la obra", así como "la fuerza" que reviste la inscripción) se orientan justamente a desordenar los binarismos que distinguen entre *res* cogitans y *res* extensa. La profundidad que pone en entredicho no rezuma en lo mistérico de una substancia cerrada sino que desgarra la completitud del mundo. Descubrimos que esa textura que avistábamos en la "Introduction" (y que aquí se

[178] Encerramos aquí un doble sentido. Por un lado, nos referimos al trabajo del científico (en sentido husserliano, como "embajador de la humanidad") como lo hemos referido. Por el otro, no podemos sino apelar al mentado sintagma marxiano "trabajo humano".

[179] Tenemos en cuenta que Derrida es crítico del abrazo acrítico a la noción de materia (PO, 87 y ss./101 y ss.). En todo caso, la aproximación de materialidad y materia que acercamos procura resistir también al substancialismo y a la dialecticidad.

introduce como volumen y relieve) "infinitiza" tiempo y espacio, sacando fuera de sus goznes toda métrica. "Fuerza" es el vocablo elegido en 1963 para explicar en qué términos la inscripción no es sencillamente resultado de una exteriorización voluntaria, elemento maleable ante los ojos. Que, si muerta, por lo pronto no es exactamente estéril.

C. La tierra, la noche: el camino a 1967 preñado de fuerzas extrañas

¿Por qué empezamos un estudio sobre *l'écriture* derridiana retrocediendo hasta estos textos tan tempranos que abordamos durante *Exergo*? Echemos un vistazo al recorrido hecho hasta aquí.

Desde nuestra perspectiva, aquella fenomenología de linaje epistemológico constituyó el primer espacio donde Derrida planteó la imposibilidad de distinguir de modo total lo empírico de lo trascendental. Vimos cómo en *Le problème* esas elucubraciones lo conducían a plantear una dialéctica bastante extraña –bastante bastarda– porque iba contra toda posibilidad de síntesis y conceptualización última. Su estilo de interpelación era ya bastante radical, porque ponía contra las cuerdas el curso tranquilo de una epistemología en el sentido habitual del término.

Si en 1954 el joven Derrida había visto en la escritura nada más que una técnica empírica donde en todo caso se leía una vez más la confusión entre lo constituyente y lo constituido, en 1962 se cierne sobre su operatividad con muchísima más atención. No es que allí los problemas de antaño se reediten sencillamente desde una perspectiva atenta a la cuestión del lenguaje (que para esta época en Francia ya no es para nadie una cuestión entre otras), sino que en la "Introduction" Derrida empieza por polemizar en primer lugar lo que "lenguaje" pueda significar: en efecto, explorar qué consecuencias tenía que el despliegue de la Idea tuviera que confiarse a la escritura era simultáneamente preguntar si había idealidad por fuera del lenguaje, si había lenguaje por fuera de la escritura y, finalmente, si la rugosidad de esta última se dejaba traslucir el sentido de manera aséptica y funcional. Leímos con detalle cómo una cuestión comunicaba rápidamente con la otra. Si el espesor y la dilación de la inscripción escritural se muestran irreductibles –como nos insta a pensar Derrida–, se ve muy bien cómo se pone en jaque la entereza de la Razón que supuestamente recubría aquella Idea, y cómo se introduce entonces la inquietud por la literatura. Básicamente, si no hay objetividad científica por fuera de la escritura y si la escritura es forzosamente dilación e inscripción material, es difícil ver en base a qué

criterios podrían distinguirse de manera última y total sus aspectos "espirituales" (serios y científicamente relevantes) de aquellos "accesorios" (estéticos, poéticos). Derrida nos señala que aquélla es una batalla perdida. Ya en 1962 –antes de la *archi-écriture*– hay elementos para pensar que el lenguaje para Derrida es siempre *ya* (*déjà*) escritura.

Con estas precisiones queremos plantear que la inquietud por lo literario no es discordante con el orden de meditaciones que venía planteando hasta el momento. No es una anomalía incongruente que habría que poder conciliar con aquel primer enfoque fenomenológico de tinte epistemológico, sino que su aparición responde a la radicalidad de los interrogantes que venía levantando allí mismo. La imposibilidad de contener aquellos aspectos materiales y "desvíos" estéticos no es, justamente, una inquietud "meramente" estética, si por ello se entiende una cuestión menor: allí se juega el orden, la estabilidad y la entereza del mundo. Se juega, como hemos visto, la posibilidad de señalar un mundo "raso", "objetivo" y accesible a "todos" que haga de garante último de las palabras y que permita distinguir una descripción de una metáfora. (Algo de enorme envergadura política, porque hemos sugerido ya que defender un mundo "neutro" viene a encubrir que en verdad se privilegia *un* mundo, aquel referente a *un* tipo de cuerpos que se considera privativamente "humano" y que vive en función de *una* lógica de existencia que se considera racional, etcétera.) En su momento trajimos ya un fragmento de "La pharmacie de Platon", muy relevante a estos fines: "La metaforicidad es la lógica de la contaminación, y la contaminación de la lógica" (D, 186-187/227).

Nosotrxs creemos, entonces, que este primer engarce fenomenológico o epistemológico no es rápidamente reductible, que hay allí motivos filosóficos y de afinidad intelectual,[180] y sin embargo, no defendemos en absoluto una perspectiva fenomenológica de la escritura.[181] Aun así, este rodeo se nos figuró necesario.

---

[180] Haciéndose eco de Caputo, Powell dice que la fenomenología constituyó primeramente un "entrenamiento técnico", y que se Derrida se interesó por la fenomenología a los fines de "dominar" (*to master*) la que se avistaba la línea filosófica más abstracta y desafiante. También esgrime que comenzó trabajando dentro de una variante epistemológica por ser siempre renuente a toda comunidad hegemónica (en este caso, la línea existencialista de lectura fenomenológica) (*Derrida: A Biography,* ed. cit., p. 24 y ss.).

[181] Incluso más allá de los comentarios que leen en estos primeros años un período fenomenológico a restaurar, hay toda una línea de interpretación que explora la posibilidad de comprender la filosofía derridiana en general en términos fenomenológicos. Así, aun si suele insistirse en que trabaja en los "márgenes de la fenomenología" (véase Dastur, Françoise, "Derrida et la question de la présence", *Revue de métaphysique et morale*, vol. 1, nro. 53, 2007, p. 16), se ha hablado también de una "fenomenología de la contaminación" (véase Molinar Min, Carlo, "Jacques Derrida e la practica dei fenomeni, *Nóema,* vol. 6, nro. 2, 2015, p. 27), y de una "fenomenología espectral" (véase Ruin, Hans, "Spectral phenomenology" en

Si acabamos de subrayar que estos interrogantes en torno a la idealidad literaria no son discordantes con el que venía siendo el pulso de sus elaboraciones, nos parece igualmente necesario aclarar que creemos claro que aquéllos trastocan ya la entereza de toda fenomenología (y que, en ese sentido, preludian cierta fuga de su horizonte de trabajo, algo que de hecho acontece). Así nos parece, dado que no sólo Derrida llama a autores foráneos a esa tradición (algo que en adelante profundiza) sino que apela al vínculo entre escritura y literatura en sitios clave que parecieran atentar contra los baluartes básicos de todo proyecto fenomenológico.

En este capítulo en particular, entonces, hemos rastreado la traza literaria en "Introduction à *l'Origine de la Géométrie* de Husserl", ensayando una lectura algo heterodoxa de un texto no tan comentado. En cierto sentido, podemos decir que hemos intentado seguir sus "riquezas nocturnas", y ello en dos sentidos:

Por un lado, a partir de la puesta en primera plana de ciertos "senderos subterráneos" para recorrer la "Introduction". A lo largo de este escrito nos ceñimos sobre una serie de reflexiones periféricas pero insistentes, que demandan atención y amenazan con desordenar la recepción más "popular" de este texto (que, dijimos, lo encuadra en términos epistemológicos). Por el otro lado, en relación con lo poético que –según el joven Derrida– asedia las funciones idealizantes del lenguaje. Este sintagma él lo utiliza en particular a propósito de Joyce, pero nos parece adecuado para apuntar todas las "dificultades literarias" que hemos visto, porque lo que en todos los casos se pone en juego algo del orden de lo inmotivado que coarta el mentado heliocentrismo husserliano. De esta manera, aunque sabemos que la meditación que intentamos rastrear no evoluciona al ritmo de una acumulación progresiva y confesa, hemos aunado distintas referencias con la intención de leerlas bajo el mismo interrogante, tomando como dato relevante el proyecto de tesis que tramaba Derrida en aquel momento. En esa dirección, nos parece evidente que aun si aquél se planteó primeramente dentro del campo fenomenológico, la inquietud que lo dirigía excedía con creces sus contornos.

Estas interpretaciones supusieron un debate con algunos críticos que posan a Hyppolite como referencia angular de Derrida. Aunque su figura nos parece muy relevante, como marcamos, advertimos que su influjo no bastaba para pensar los elementos más novedosos de la "Introduction", aquellos relativos a la escritura. En todo

---

Kattago, Siobhan (ed.) *The Ashgate Research Companion to Memory Studies*, Farnham, *Ashgate Publishing,* 2015, p. 73).

caso, nos interesó conservar su traza para leerla en tensión con otras líneas (fundamentalmente aquella de Blanchot, que en el texto al que refiere Derrida explora la misma operatoria de la palabra pero desde una perspectiva atenta a la cuestión de la escritura).

La valía de nuestra lectura se confirma no bien se lee "Force et signification". Allende incluso de las menciones a la "Introduction" en las líneas de este texto, sólo si concedemos que lo literario ostenta asimismo importancia en la "Introduction" es que podemos comprender el tránsito de 1962 a 1963 como algo distinto de un giro radical de 180°: algo no sólo poco convincente, sino a menudo inmovilizante en términos críticos para sus comentadorxs y estudiosxs. Con esto no queremos decir que no haya variaciones entre un texto u otro, porque cambian los interlocutores centrales, los estilo son distintos y eso nos parece filosóficamente pregnante, pero si no pudiéramos divisar hebras en común terminaríamos por comprender los desarrollos de "Force et signification" a partir de poco menos que de una *creatio ex nihilo*. Y más allá de que eso no suela ser fructífero, en este caso la distancia es particularmente corta como para sostener esta posición de manera verosímil. Sin una elucidación de este tipo aquellos comentarios "de índole literaria" recurrentes en 1962 corren el riesgo de restar desatendidos y de clausurarse en el enigma.

*

Hemos dicho que era habitual suponer que la filosofía derridiana se inauguraba cabalmente en 1967. En vistas a discutir este abordaje es que nos hemos detenido en esta sección sobre cierta región "fuera de obra". Comenzamos el capítulo anterior abundando justamente sobre la complicación que sitia toda firma y problematizando *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, un texto de difícil clasificación dentro del archivo derridiano, cuyos tratamientos ponían a su vez en cuestión la posibilidad de ofrecer una comprensión (total, estable: eidética) del discurrir temporal. El otro texto que vimos, "'Genèse et structure' et la phénoménologie", amenazaba también el planteamiento de toda ordenación "original" en función de sus muchas reescrituras. ¿Qué decir ahora en este caso? ¿Por qué la inclusión de la "Introduction à *L'origine de la Géométrie* de Husserl" y de "Force et signification" en este *Exergo*?

En primer lugar, pese a quintuplicar en su estudio introductorio la extensión del texto husserliano, Derrida figura nada más que como traductor de *L'origine de la*

Géométrie. Aun si firma "Jacques", no es un texto en rigor "de su autoría".[182] En un segundo lugar, insistimos en que se trata de un texto a menudo ignorado so pretexto de caer del lado de un período "fenomenológico", escolar, superlativamente técnico pero filosóficamente yermo. Hemos querido, entonces, volvernos sobre lo "soterrado" para rastrear cómo se gesta la noción de escritura. Descubrimos que ésta no "cae del cielo" de pronto en 1967, sino que tiene de hecho una historia, un tiempo de germinación y trazado. Esta historia no se ofrenda con toda linealidad, no se da a la evidencia pero nos convoca a la relectura y a la revisión. En este sentido, nuestra propuesta se ha tratado menos de reconstituir la coherencia interna de una firma que de arrimar una genealogía distinta y seguir el temblor de su rúbrica: un volver una y otra vez sobre sus añicos a sabiendas que permanecerán siempre fragmentarios.

Dicho esto, arribamos a una aproximación "telúrica" de la escritura. No sólo resulta que para consagrarse la Idea ha de "descender" y confiarse a lo inmotivado del grabado (en este punto, si Husserl dice que tiene sentido que la tierra haya proveído las primeras idealidades, tal vez haya que decir que ninguna objetividad la deja atrás realmente), sino que en "Force et signification" advertimos que el lenguaje era inscripción material, desasimiento impersonal como rechazo de toda elevación. En el tratamiento de ambos textos derridianos arribamos a cierta noción de "pliegue", que nos pareció operativa a los fines de apuntar cierta interferencia "material" irreductible tanto a lo escópico como a lo háptico.

Ahora bien, es verdad que "Force et signification" es previo a las tesis gramatológicas y que se encuentra fuertemente eslabonado a la "Introduction", pero no padeció reescrituras, no permaneció inédito ni se dirimió entre rúbricas disímiles. Fue integrado sin mayores problemas en *L'écriture et la différence*. ¿En qué sentido, entonces, está "fuera de obra" y forma parte de *Exergo*? Lo que tendríamos que comenzar a sospechar a partir de nuestros desarrollos es que lo que nos interesa, en verdad, es discutir la unidad interna de 1967. Sobre esta cuestión profundizaremos en un momento en la

[182] En todo caso, sería necesaria una problematización de la cuestión de la traducción, cuestión recurrente en la filosofía derridiana en general y que no está en absoluto ausente de la "Introduction". Porque, ¿no es la posibilidad de la traducción lo que se juega en la escritura como técnica investida de juridicidad trascendental, como posibilidad de transmutar linealmente sentido "de un orden a otro", de "darme a leer" creyéndome soberano de la letra? En especial a partir de los desarrollos que hemos hecho a partir de la traza literaria, Derrida nos animaría a una aproximación de traducción que problematiza la teleología añadida a su concepción habitual: nos instaría a problematizar que hubiese un "texto de partida", que el traductor pueda elegir sin coerción alguna la mejor opción y, finalmente, que haya algo así como un autor "original".

próxima sección, pero si el exergo está verdaderamente “fuera” es porque no se contenta con mentar una franja delimitada de sombra sino que amenaza con llevarse la unidad mayúscula de la Obra por delante.

Hacia 1967 vamos.

SEGUNDA PARTE

| DE LA LÓGICA A LA GRÁFICA|

Trato de *escribir* (en) el espacio donde se plantea la cuestión del decir y del querer-decir. Trato de escribir la pregunta: ¿(qué significa) querer decir? Por lo tanto, es necesario que, en semejante espacio y guiada por semejante pregunta, la escritura literal no-quiera-decir-nada. Lo cual no significa que sea absurda, con ese absurdo que siempre ha formado un sistema con el querer-decir metafísico. Sencillamente intenta, tiende, trata de mantenerse en el punto de sofocación del querer-decir. […] En este sentido es en el que me arriesgo a no-querer-decir-nada que pueda simplemente entenderse, que sea un simple asunto de entendimiento. Enredándose en cientos de páginas de una escritura a la vez insistente y elíptica, imprimiendo, como usted ha podido ver, hasta sus tachaduras, incluyendo cada concepto en una interminable cadena de diferencias, rodeándose o enredándose de tantas precauciones, de referencias, de notas, de citas, de collages, de suplementos, ese "no-querer-decir-nada" no es precisamente, estará de acuerdo conmigo, un ejercicio fácil. (PO, 23-24/30-31)

CAPÍTULO I
| EL OLEAJE DEL SIGNO |

Estoy de pie en medio del rugido
de una orilla herida por las olas.[183]

No es sencillo dibujar la silueta de un fenómeno tan amplio y nutrido como el estructuralismo. Su gestación fue lenta y su apogeo claro pero multiforme, espoleado desde distintas áreas del saber. Suele fijarse su simiente en el *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, que se publicó de manera póstuma en 1916 gracias al trabajo de organización y compilación de sus apuntes de clase. Este es un dato relevante porque, aunque interdisciplinario, se trató de un movimiento de inspiración en primer término lingüística.

Hasta 1960 las enseñanzas saussurianas conocieron muchos paisajes. En principio su palabra fue resguardada por el Círculo Lingüístico de Ginebra (por Albert Sechehaye, Albert Riedlinger y Charles Bally, los estudiantes que editaron el *Cours*) y por los lingüistas rusos (fundamentalmente Jakobson y Trubetskói). Estos últimos, a su vez, la llevaron consigo al exilio: de Moscú a Praga, y de Praga a los Estados Unidos, donde en los 40 Jakobson trabó amistad con Lévi-Strauss, quien finalmente la hizo ingresar al terreno intelectual francés y le permitió impactar sobre nombres tan resonantes como Barthes, Foucault o Lacan.

De todas formas, aun si suele señalarse al *Cours* como inauguración "simbólica" del movimiento estructuralista, esta genealogía dista de ser indiscutida: la lectura de este presunto texto fundante no fue en la inmensa cantidad de casos de primera mano,[184] la originalidad de sus aportes ha sido puesta bajo tela de juicio,[185] e incluso André Martinet

[183] Poe, Edgar Allan, *Poesía completa*, Madrid, Ediciones Hiperión, 2014, pp. 44-45.

[184] Dosse, François, *History of structuralism. Volume I: The Rising Sign, 1945-1966*, ed. cit., p. 43.

[185] Se ha dicho que la gran osadía saussuriana no hace otra cosa que reactualizar lo ya planteado por Hermógenes en el *Crátilo* (*Idem*), y en *Le même et l'autre* Vincent Descombes ironiza sugiriendo que el verdadero inventor del método estructuralista habría sido el maestro de filosofía que pone en escena Molière en su comedia *Bourgeois gentilhomme.* Allí uno de los personajes, el señor Jourdain, acude al maestro para que le ayude a presentar sus elogios a la marquesa, pero arreglados "según la moda". Lo que recibe es, dice Descombes, "una clase de semiología", porque permuta el orden de los términos variando levemente el sentido de la expresión. Bajo esta perspectiva, el "método" estructural no tendría demasiado de especial y

–uno de sus continuadores más reputados– dijo que era abusivo identificar al ginebrino como padre del estructuralismo en general y responsabilizarlo por su decurso entero.[186]

Probablemente el gesto más resuelto que podamos esgrimir sea identificar en Francia la emergencia de un movimiento diferente de la filosofía de posguerra, que dijimos que vino alentada por la dialéctica de la historia y la fenomenología de corte existencialista. Acontece, sí, otra cosa: allende las muchas ramificaciones y reverberaciones inmotivadas que parecerían complicar su arqueología, el estructuralismo existió como impacto y fuerza de conmoción. Eso es indiscutible, incluso teniendo en cuenta todo lo que tras un mínimo examen parece no serle del todo autóctono.

En esta línea, tal vez lo más sensato sea apuntar al *Cours* como fuerza de atracción más que como vértice inaugural. Eso que hoy en día llamamos de manera acabada "estructuralismo" mentó un movimiento complejo que no sólo ni siquiera se inaugura a partir de una palabra que se autoproclame prístina y dueña de sí al momento de su inscripción, sino que adquiere avatares y torsiones diversas en función de sus muchas migraciones. Ninguno de estos señalamientos apunta a desmerecer su influjo sino, más bien, a abordarlo de un modo más justo como aquel del oleaje que, múltiple, diferido y necesariamente fruto de una repetición, rompe la orilla animado por vientos siempre ya viejos. De acuerdo con lo que venimos trabajando desde "Introduction à *Origine de la géométrie*", tal vez haya que pensar que la tradición no sabe vivir de otra manera.

Nos detendremos un momento sobre el acontecimiento estructuralista. De acuerdo con los tratamientos que venimos arrimando desde el capítulo anterior, es claro a esta altura que no sostenemos que la escritura derridiana halle raíz en su estela. Lejos de dispensarnos de marcar su relevancia creemos que, al contrario, esta circunstancia hace incluso más perentorio ofrecer algunos lineamientos de modo de prevenirnos de redundar en absolutizaciones. Es que no creemos tampoco que este carácter "discordante" de Derrida con el estructuralismo implique una indiferencia: después de todo, sabemos que en 1967 Derrida desarrolla su noción de escritura a la luz del desglose y la problematización crítica de lo que llama "lógica del signo". Incluso si, como vamos a ver, ésta excede con creces a Saussure, es de todas formas indudable que el estructuralismo conforma parte no despreciable del lienzo donde vienen a eclosionar las formulaciones

sería no sólo tan viejo como nuestra historia, sino en esencia cosmético y casi frívolo. Véase, Descombes, Vincent, *op. cit.*, pp. 100-103 (trad. cast. pp. 113-155).

[186] Dosse, François, *History of structuralism. Volume I: The Rising Sign, 1945-1966*, ed. cit., p. 47.

relativas a la gramatología. Hay allí una coyuntura, un clima intelectual cuya variedad se dirime en torno a la cuestión del signo, y la intervención derridiana se apresta justamente a pensar lo que esa arrolladora cresta –en apariencia revolucionaria– arrastra todavía del mar adentro de la metafísica. A sabiendas, entonces, que vislumbrar la hechura y los orígenes del estructuralismo y explicarlos con exhaustividad nos está vedado, a continuación presentaremos la que nos parece su constante, así como una modesta serie de coordenadas para abordar su introducción en la vida cultural francesa.

Dicho esto, este capítulo estará ordenado en tres partes, cada una dividida en dos secciones. La primera estará conformada por "Acontecimiento estructuralista, estructuralismo y acontecimiento", donde intentaremos ofrecer algunas coordenadas históricas y contextuales para abordar la densidad del estructuralismo como suceso, y por una segunda sección llamada "Estructura, lenguaje y diferencia". Allí nos detendremos en particular sobre "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines", explorando la relación habida entre tradición, conceptualidad y diferencia. Compilada al año siguiente en *L'écriture et la différence*, esta conferencia nos deja a las puertas de 1967, por lo que nuestro paso siguiente –ya en la segunda parte– será introducirnos dentro de este año clave para la biografía intelectual derridiana. Primero problematizaremos su fisonomía y su unidad, así como distintos modos de abordarlo (en la subdivisión "1967, '*¡Eureka!*'. Un conjunto sin otra novedad que un espaciamiento de lectura"), y luego repondremos los lineamientos básicos de la mentada "lógica del signo", en relación con el "logofonofalocarnocentrismo" (en "La lógica del signo, la inmaculada concepción del sentido"). Por último, resta la tercera parte: en "Semiología, lingüística y gramatología" nos demoraremos un momento sobre los tratamientos derridianos en torno a Saussure en vistas a sopesar qué sitio le toca en la "época del signo", así como su injerencia en el planteamiento de la gramatología. Finalmente, en "Pensar es lo que sabemos que todavía no comenzamos a hacer" insistiremos sobre la estructura te(le)ológica del signo y las dificultades que halla la mentada "ciencia" de la escritura para su realización.

A. Acontecimiento estructuralista, estructuralismo y acontecimiento

Dice Deleuze en 1972, cuando la marea estructuralista ya estaba a la baja:

> Hace poco nos preguntábamos: "¿Qué es el existencialismo?". Ahora: "¿Qué es el estructuralismo?" […] Son pensadores muy diferentes, de distintas generaciones, y

> algunos de ellos han ejercido una influencia real sobre otros. Pero lo principal es la extrema diversidad de los dominios que exploran. Cada uno de ellos se ocupa de problemas, métodos o soluciones que mantienen relaciones de analogía, como si participasen de una misma atmósfera de la época, de un espíritu de los tiempos que se determina en función de descubrimientos y creaciones singulares en cada uno de esos dominios. Las palabras acabadas en -ismo están, en este sentido, bien fundadas.[187]

Pensadores de distintas generaciones que actuaban sobre campos y dominios diversos, pero que no obstante eran llevados por el mismo ímpetu. Entre las muchas modalizaciones que adquirió el estructuralismo, tal vez podamos reconocer una constante: la noción de estructura, valga la redundancia. Sin embargo, si hace un momento señalamos al *Cours* como inspiración del estructuralismo, hay que decir rápidamente que en rigor Saussure no habla de estructura sino de sistema, y que fue Jakobson quien en verdad instauró el uso de aquel vocablo en el Primer Congreso Internacional de Lingüística celebrado en La Haya en 1928.

Saussure dice que "la lengua es un *sistema* cuyas partes todas pueden y deben ser consideradas dentro de su *solidaridad sincrónica*".[188] La intromisión jakobsoniana nos parece atinada en la medida en que observamos que "estructura" retiene el carácter total de "sistema" a la par que subraya un matiz referente a cierta horizontalidad en la que los elementos del sistema –todos ellos igualmente visibles e identificables– entran en relación. Es decir, pone de relieve la "solidaridad sincrónica" que allí se menciona. Y esto es importante porque sabemos que para Saussure aquella totalidad ha de comprenderse a partir de la mutua dependencia de sus elementos: acaso su enseñanza más relevante sea comprender toda identidad de modo referencial, es decir diferencial, concibiendo a su vez la diferencia en términos opositivos.[189]

Dicho esto, la variación que introdujo Saussure en la lingüística en la que se formó tuvo que ver justamente con abordar no el lenguaje sino la lengua. Esta pequeña incisión es definitoria, porque no se aspira ya a trazar una reconstrucción genealógica de las

---

[187] Deleuze, Gilles, "A quoi reconnaît-on le structuralisme?", en *L'île déserte. Textes et entretiens, 1953-1974*, ed. cit., p. 238 (trad. Cit., p. 223).

[188] Saussure, Ferdinand de, *Cours de Linguistique Générale*, Paris, Payot, 1971, p. 124 (trad. cast. A. Alonso, Losada, Buenos Aires, 1945, p. 112). Las cursivas son nuestras.

[189] No habría, para el caso, diferencias de grado. Nótese que comprender la identidad y la diferencia de este modo es particularmente económico a los fines de defender la autonomía y saturabilidad del susodicho sistema. Esta consideración diferencial de la identidad constituye según Greimas el aporte fundamental del ginebrino (más notable que, por ejemplo, su noción de signo). *Cf.* Greimas, Algirdas-Julien, "L'actualité du saussurisme", *Le français moderne*, nro. 24, 1956, p. 192.

lenguas a partir de la comparación de los testimonios antiguos y de las tipologías pasibles de establecerse entre ellas –queriendo abordar, entonces, como sugerimos, "el lenguaje" en su vastedad–, sino tan sólo a analizar un recorte sincrónico. El lenguaje (*langage*), nos dirá la clásica definición saussuriana, es multiforme y heteróclito,[190] mientras que la lengua (*langue*) es aquel producto social capaz de ser sistematizado a partir de las relaciones formales que contraen sus elementos. Y esto la diferencia también del habla (*parole*), que es la realización individual de la expresión lingüística. Aquí reencontramos la horizontalidad sugerida hace un momento, porque en la medida en que la lengua es explanable en una estructura, es asimismo pasible de ser captada –metafóricamente– de un golpe visual. Y si acabamos de decir que la identidad se concibe en términos oposicionales, aquellos "elementos" de la estructura no son otra cosa que valores: valores por completo dependientes de los demás en función de su "solidaridad sincrónica".

Entre la década del 30 y mediados de los 50 proliferó el "estructuralismo lingüístico", es decir, las distintas escuelas y líneas que se centraron sobre un aspecto u otro de los desarrollos de Saussure en torno a la naturaleza del lenguaje. Allí encontramos a la glosemática de Hjelmslev –la vertiente más formalista–, al descriptivismo estadounidense de la mano de Bloomfield, y al funcionalismo con Martinet.[191] En lo concerniente a la vida intelectual francesa –que es lo que nos interesa en este caso– el cénit del impacto saussuriano aconteció en el comienzo de los 60. Ingresó, como sugerimos, vía Lévi-Strauss, cuyo intercambio con Jakobson resultó fundamental.[192]

Más allá de la fidelidad que estas "reapropiaciones" no lingüísticas puedan guardar con lo específico de los aportes del ginebrino (lo que ponía en tela de juicio Martinet), creemos que lo que fundamentalmente se heredó consistió en cierto gesto

[190] Saussure, Ferdinand de, *op. cit*, p. 25 (trad. cit., p. 37).

[191] Son tres perspectivas bien distintas. Sin aspirar a ningún tipo de exhaustividad, podemos decir que la glosemática de Hjemslev apunta a ofrecer una descripción casi algebraica de las lenguas, que por su parte entiende en términos absolutamente formales. Según su *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* (1953), Lo que hay que describir es la relación recíproca de los elementos. De hecho, su lingüística profundiza el precepto saussuriano formalista y coloca como unidad elemental de estudio a los "sememas" (como unidades mínimas de expresión carentes de substancia). Por su parte, el rasgo característico de la propuesta de Bloomfield tiene que ver con su "antimentalismo", que podríamos ubicar cercano al conductismo, y que lo orienta a buscar a una descripción inductiva de las lenguas (eso hace que su obra principal, *Language* –que data de 1933– impugne el estudio del significado, ya que no es un hecho físico observable). Por último, en *Langue et Fonction* (1962) Martinet defiende un abordaje funcionalista del lenguaje. Allí hace hincapié en la comunicación, y a partir de ahí dice que la lengua es un sistema de signos "doblemente articulado" en monemas (los "signos" de Saussure) y fonemas, es decir, los sonidos que articulan a los monemas.

[192] Para ahondar sobre la especificidad y la genealogía de su intercambio, véase Landaburu, Jon, "Lévi-Strauss y su encuentro con la lingüística", *Maguaré*, nro. 24, 2010, pp. 69-87.

metodológico: si acabamos de mencionar que hasta el siglo XIX la lingüística había trabajado sobre un lenguaje que concebía dado y accesible a un análisis histórico que iluminase sus "raíces", proponiendo centrarse sobre un recorte sincrónico se produjo cierta "desacralización" del objeto de estudio y de la propia labor investigativa. En las ciencias humanas ello animó reflexiones que desestabilizaron sus propios procedimientos, y en particular en la antropología permitió nombrar y poner en cuestión el etnocentrismo hasta el momento connatural a la disciplina.

Fue en esa línea que *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949) coloca la prohibición del incesto como el vértice angular de toda sociedad humana. Si esta ley entra a gozar de un estatuto estructural es no sólo en función de la ubicuidad que descubre tener (que sitúa a la cultura europea como una entre otras, sin privilegio), sino porque explica la exogamia. Es decir, a la par que oficia como una cifra articuladora entre naturaleza y cultura (y ello en su labor vinculante y simultáneamente diferenciante), se trata de un elemento que, aun si parece restrictivo, sienta una serie de consecuencias positivas. "Desbiologiza" la reproducción social y permite dilucidar relaciones estructurales. Por lo pronto notamos que aunque es acertado afirmar que durante los 60 el lenguaje como tópico adquiere mayor relevancia, es más bien un cierto tipo de análisis que le está asociado (o, al menos, que está asociado a una comprensión específica del lenguaje, en términos de lengua) lo que se hiperboliza y se autonomiza al punto de conformar un modelo explicativo válido de extrapolarse a otras regiones del saber. [193]

No sólo fue Lévi-Strauss quien incorpora baluartes estructurales a su teoría, provocando así un verdadero sismo al interior de las disciplinas sociales y humanas,[194]

[193] Explica hábilmente Ricœur sobre la transposición del modelo lingüístico a la antropología: "Comprender no consiste en retomar las intenciones de sentido, en reanimarlas por un acto histórico de interpretación que se inscribiría él mismo en una tradición continua; la inteligibilidad se asocia al código de transformaciones que asegura las correspondencias y las homologías entre disposiciones pertenecientes a diferentes niveles de la realidad social (…) Yo caracterizaría en pocas palabras el método: una elección del sintagma contra la semántica" (Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 44). Habiendo repasado el capítulo anterior sobre el planteo husserliano en *El origen de la geometría*, podemos admirar la gran brecha metodológica y epistémica entre un planteo y otro. Por supuesto, Derrida nos animará a ver detrás de su simple oposición y nuestra propuesta de lectura insta justamente a desestabilizar esa díada como horizonte intelectual total. Sin embargo, eso no hace incomprensible la confrontación de los estilos de estructuralismo y fenomenología.

[194] Conmoción que se tradujo rápidamente en términos de un debate entre humanismo y anti-humanismo. En efecto, Sartre cuestionaba la falta de compromiso de aquellxs que defendían la noción de estructura, porque en la medida en que desplazaba el foco de análisis de la libertad subjetiva, menoscababa la acción humana como motor de la Historia. Acaso en un estilo semejante con el que defenestrase la "prosa poética" (según recordamos el capítulo anterior), acusaba a lxs científicxs de "estetas" que se apartaban del compromiso y se abandonaban a elucubraciones tan abstractas como fútiles. Lévi-Strauss dedicó un

sino que fue también la cara visible del destronamiento académico del existencialismo. Puede pensarse su lección inaugural en el Collège de France en enero de 1960 como el evento que termina de otorgar verdadera investidura institucional al movimiento. De hecho, a partir de allí proliferó una enorme cantidad de publicaciones afines al análisis estructural: en 1960 se funda *Tel Quel*, en 1961 *Communications* y *L'homme*, en 1965 *La linguistique* y en 1966 *Langages*. Incluso *Les Temps Modernes –la* revista existencialista, fundada por Sartre, de Beauvoir y Merleau-Ponty– le dedica en 1966 un *dossier* entero al estructuralismo.

En particular, vale la pena demorarse un momento sobre el cuarto número de *Communications*, muestra fidedigna de la intensidad de un clima de época *in crescendo*. El epicentro del volumen lo constituye "Les éléments de sémiologie", donde Barthes repone los lineamientos clave de Saussure y Hjelmslev, y llama –con ánimo convocante y optimista– a la reconversión integral de las ciencias humanas a partir de una matriz estrictamente semiológica.[195] Según sugiere, el estructuralismo posibilita aproximarse al sentido de toda actividad humana en la medida en que permite encauzar un análisis cabal de lo que ésta tiene en rigor de significativo: el lenguaje. Su paso es tan certero que él afirma estar no ante la fantasía de algunxs pocxs investigadorxs sino, antes bien, ante una "solicitación" de "la historia misma del mundo moderno".[196]

En una entrevista un poco posterior, Barthes es interpelado a propósito de sus propuestas en el artículo recién mencionado, y dice que uno de los puntos más interesantes del saussurianismo es que ayudó a "desfetichizar" el conocimiento.[197] En la misma sintonía que comentamos recién el quiebre con la lingüística "histórica" del siglo XIX, él

---

capítulo entero de *La pensée sauvage* a su polémica con Sartre, donde puso en tela de juicio que la diacronía ofreciese una inteligibilidad superior, y manifestó: "Aceptamos el calificativo de estetas, por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo" (Lévi-Strauss, Claude, "Histoire et dialectique", *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, p. 326).

[195] En lo concerniente a *Communications*, subrayamos que esta afinidad con el estructuralismo se conjuga con un interés general de los fundadores (Barthes, Edgar Morin y Georges Friedman) por el análisis de los medios de comunicación. En su primer número Morin habla ya de "Kulturindustrie" y se reconoce fuertemente influenciado por las visitas de Adorno a Francia, primero en 1958 y luego en 1961. En efecto, durante esos años se advierte una mutación del radio de los fenómenos "investigables", interrogables en clave teórica y dentro del marco académico. Este encuadre permite comprender la exhortación interdisciplinaria de Barthes en "Les éléments de sémiologie". Por otra parte, puede leerse este artículo como una antesala o acaso un marco teórico para su *Système de la mode* (1967), donde es claro ya que Barthes se cierne definitivamente sobre la cultura de masas.

[196] Barthes, Roland, "Présentation", *Communications,* nro. 4, 1964, p. 1.

[197] Barthes, Roland, "Entretien avec Roland Barthes", *Aletheia*, nro. 4, vol. II, 1966, p. 218.

precisa que la actividad estructuralista transita por otorgar "simulacros de objeto".[198] Su valía reposaría no sólo en permitir dilucidar sus reglas internas de formación, sino en ostentar cierta consciencia de lo parcial (y, en cierta medida, lo "frágil") de sus propios procedimientos. Sin embargo, así con todo en la misma entrevista él explica asimismo que "al nivel de la descripción que se elige no hay, por definición, residuo. Es que la exhaustividad de la descripción es una de las reglas epistemológicas del estructuralismo".[199] Apenas echamos un vistazo al estructuralismo y ya nos encontramos sumidxs en un intríngulis, porque, ¿cómo evaluar el perfil de un movimiento que a la par que ejerce una notoria desacralización y parece tener cierta noción de lo "perspectivístico" de su propio accionar, no sólo no renuncia a la descripción sino que se mueve con criterios de exhaustividad tan absolutizantes? ¿Qué nos dice ello sobre la propia consideración de lenguaje que deja entrever, y sobre la metafísica que pone en juego? Subrayamos esta vacilación porque nos parece relevante para acercarnos al vínculo de Derrida con el estructuralismo.

El relato que hace François Dosse del estructuralismo durante los dos tomos de su famoso estudio redundan en asignarle al estructuralismo un carácter poco menos que irreverente ante todo *status quo*. De acuerdo con su caracterización, es un movimiento que reintroduce todo lo otrora reprimido.[200] Algo de esa presentación nos parece correcto, porque en efecto esta portentosa fuerza de choque que significó el estructuralismo desplazó las fortalezas algo anquilosadas del saber: la lingüística, la antropología y el psicoanálisis reclamaron un derecho inédito, sin esperar que su dignidad le fuera acreditada por la filosofía.[201] Eso no quiere decir que en todos los casos su ímpetu haya sido idéntico, porque el recibimiento en cada disciplina no es exactamente la instanciación de un núcleo puro o estable, pero nos habla de una plasticidad y de un poder de propagación por lo menos remarcable. Sin embargo, hacemos dos señalamientos: por un lado, que ello no se empalma necesariamente con vientos de transformación, porque

[198] Barthes, Roland, "L'activité structuraliste", *Les Lettres nouvelles*, 32, 1963, p. 233.

[199] Barthes, Roland, "Entretien avec Roland Barthes", *Aletheia*, ed. cit., p. 217.

[200] Dosse, François, *History of structuralism. Volume I: The Rising Sign, 1945-1966*, ed. cit., p. xx.

[201] Acaso el bastión más reticente y conservador fuera la Sorbonne, que relegaba a la marginalidad a todo cuanto pretendía abrirse paso entre sus líneas de lectura. De hecho, fue la institución que mayor descontento concentró en 1968 (Dosse, François, *History of structuralism*, ed. cit., p. 191). De la generación anterior, fue claramente Merleau-Ponty la figura más sensible ante los avances de las ciencias sociales. En 1960 editó *Signes*, donde distintas contribuciones enfatizaban la relevancia de la lingüística y tejían relaciones entre Saussure y Husserl. Su fallecimiento el año siguiente dejó trunco el desarrollo de esta línea.

aunque no tomó como anclaje necesario la observación empírica, fue cierta aspiración cientificista lo que alentó aquella autonomía de las ciencias humanas. Es decir, la posibilidad de aplicarles la metodología de la ciencia natural. De hecho, los testimonios de la época coinciden en justificar este "préstamo" metodológico de la lingüística moderna en la medida en que permite un nivel de formalización comparable al de las ciencias naturales.[202] Por otro, que este envión crítico tampoco nos parece privativo del estructuralismo: Nietzsche, Freud y Bergson, por decir algo, cifran también referencias ineludibles a la hora de explicar esa fuerza de "desacato" del siglo XX como puesta en tela de juicio de la lógica de la identidad y la autoridad de la consciencia. Es decir, no es algo que se "inicia" con Saussure.

En nuestro caso, preferimos no considerar al estructuralismo ni un paladín de la insurrección absoluta ni un simple emisario la tecnocracia liberal oriunda de los Estados Unidos, como se apuró a declarar Sartre.[203] Su ímpetu parece sin duda "contestatario" ante el enaltecimiento de las dimensiones trascendentales, sin embargo durante el capítulo anterior leímos a un Derrida crítico del estructuralismo justamente en función de toda una serie de criterios que éste aceptaba veladamente de la tradición, y en particular de la fenomenología: el valor indeclinable de la sincronía, la simultaneidad y la forma.

En los textos derridianos que trabajamos hasta el momento apreciamos cómo se sometían a crítica las operaciones que urdían la objetualidad: en la "Introduction" resultaba que estas operaciones, aunque idealizantes, no eran ellas mismas ideales porque pendían de una repetición ritualizada que trabajaba al calor del riesgo de malentendido y destrozaba el presunto carácter inmaculado de sus productos. Esta crítica, inicialmente dirigida a la fenomenología, se extendía no obstante al estructuralismo en "Force et signification": allí Derrida señalaba una serie de aspectos de la obra literaria en particular y del lenguaje en general que perforaban todo horizonte de objetividad y sumían en el atolladero toda posibilidad de encauzar una lectura estructuralista. Más allá de las conclusiones que sacamos de estos escritos hace un momento acerca de la insistencia de lo literario, es palmario que en sus trabajos de 1962 y 1963 el interés derridiano se orienta a problematizar aquello que, a la par que alza, simultáneamente desbarajusta la entereza de todo objeto. Su pluma se arroja a interrogar aquel carácter siempre "simulatorio" de la objetualidad, porque, ¿de qué raigambre es esa fascinación tan poderosa que nos anima a

[202] *Cf.* Thion, Serge, "Structurologie", *Aletheia*, nro. 4, II, ed. cit, p. 220.

[203] *Cf.* "Jean-Paul *Sartre répond*", *L'Arc*, nro. 30, 1966, p. 94.

buscar, a preservar e incluso, llegado el caso, a simular la *evidentia*? ¿Es algo que deba pasar desapercibido? Y más aún, ¿cuál es el vínculo de esta última con el lenguaje?

En la entrevista que mencionamos hace un momento, Barthes insiste en que a la vez que permite cierta "desfetichización" del conocimiento, el estructuralismo va necesariamente camino a "fetichizarse" él mismo en la medida en que constituye una clave de época, que hay allí un riesgo y un destino inminentes.[204] Es precisamente sobre la problematización de este riesgo que nos parece adecuado situar la actitud de Derrida frente a este movimiento, porque a la par que reconoce su envergadura histórica, recalca de buenas a primeras hacia lo que la supuesta gran "novedad" estructuralista pone en escena de viejo y repetido. En todo caso, nos interesó señalar que ese "peligro" de fetichización se agrava en cuanto el estructuralismo parece insistir sobre cierto *quid* de la fetichización *per se*: porque erotiza la potencia explicativa de la forma y entroniza el privilegio escópico. Si la descripción estructuralista, en boca de Barthes, no deja espacio a ninguna clase de residuo es porque ésta es siempre la descripción de una forma y "el modo en el cual la forma se presenta es espacial".[205] No deja espacio al residuo porque se ciñe sobre lo que se deja explanar en el espacio como ante la mirada.

Dijimos hace un momento que advertir cierto carácter "renuente" del argelino ante el estructuralismo no quiere decir asumir su completa extrañeza: creemos que este último imprime una serie de interlocutores, debates obligados y tonos de enunciación, pero que se hace presente sobre todo a partir de las críticas que le profiere Derrida. Éstas transitan tanto por lo fetichizado como por lo "fetichizante" del estructuralismo. Sin embargo, insistimos en que esto no lo hace tampoco prescindible ni accesorio para su biografía intelectual: su impulso tiene una relevancia histórica indeclinable al punto que mienta un paso necesario, y es en esa dirección que comprendemos que *L'écriture et la différence* abra y cierre con escritos que tienen como principal cometido explorar críticamente las consecuencias de la noción estructura y de los procedimientos estructuralistas en general. Hablamos, claro está, de "Force et signification" y de "La structure, le signe et le jeu dans les discours des sciences humaines". Habiéndonos explayado con detenimiento sobre el primero en el capítulo anterior, quisiéramos ahora decir unas palabras sobre el último. Nos interesa no sólo porque allí Derrida se detiene sobre Lévi-Strauss (cuya relevancia hemos visto que no se circunscribe a la antropología, que es clave para el enraizamiento

[204] Barthes, Roland, "Entretien avec Roland Barthes", *Aletheia*, ed. cit., p. 218.

[205] Barthes, Roland, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, p. 195.

histórico del estructuralismo), sino porque reconfirma mucho de lo que venimos sugiriendo.

Estructura, lenguaje y diferencia

Como sabemos, "La structure, le signe et le jeu dans les discours des sciences humaines" fue una conferencia que dio Derrida en 1966 en la John Hopkins University, en el marco de un simposio titulado "The Languages of Criticism and the Sciences of the Man", organizado a los fines de dar a conocer al estructuralismo en Estados Unidos. Su lista de expositores incluyó figuras tales como Roland Barthes, Jean Hyppolite, Hans-Georg Gadamer, Northrop Frye, Tzvetan Todorov y Jacques Lacan. Más allá de lo relevante que pueda considerarse de forma retrospectiva para la recepción de la deconstrucción, de acuerdo con François Cusset aquélla fue incluso allí la presentación más remarcable del evento.[206] Pese a ello, su trabajo no responde exactamente a la propuesta inicial del simposio, no sólo porque sus palabras no son en absoluto laudatorias sino porque de hecho no hacen otra cosa que marcar las limitaciones internas del estructuralismo: Derrida abre sugiriendo que a la par que éste parece signar un claro acontecimiento, el acontecimiento es aquello que la exigencia estructural apunta a domeñar (ED, 409/383). Y lo siguiente que señala es que los presupuestos ontológicos y epistémicos que hacen a "estructura" son tan viejos como la historia occidental y reconfirman el valor de la presencia. La reciente biografía escrita por Peter Salmon confirma estos pareceres: luego de haber sido invitado a último momento tras la cancelación del antropólogo belga Luc de Heusch, Derrida expuso al término del último día "pero para el momento que hubo finalizado, el proyecto estructuralista entero estaba

[206] Cusset, Françoise, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, Éditions La Découverte, 2003, p. 40. Por lo demás, en ese evento Derrida conoció a Lacan, a Paul de Man (quien se convertiría en gran amigo suyo) y a Joseph Hillis (junto a Harold Bloom y Geoffrey Hartman, las principales referencias dentro de la recepción estadounidense de la deconstrucción). Hillis no pudo en particular asistir a su exposición porque tenía que dar clase, pero se cruzó a Poulet, que le dijo: "Acabo de oír la exposición más importante de la conferencia. Está contra todo lo que hago pero fue la exposición más importante" (McCabe, Bret, "Structuralism's Samson", *John Hopkins Magazine*, 2012. Disponible en: https://hub.jhu.edu/magazine/2012/fall/structuralisms-samson [última fecha de consulta: 09/09/2021]).

en duda, sino muerto. Un acontecimiento había ocurrido: el nacimiento de la deconstrucción".[207]

Sobre esta "vacilación" al interior del estructuralismo –tan insurgente como conservador– nos interesa detenernos ahora, a los fines de bosquejar la relación entre la filosofía derridiana de 1967 y el estructuralismo. Si en "Force et signification" leímos que era problemático el geometrismo que la estructura traía añadido, con "La structure, le signe et le jeu dans les discours des sciences humaines" hay que agregar que lo único que en rigor no se ofrenda a la topología es su centro. Su autoridad es a tal punto indiscutible que éste no puede localizarse dentro de sus latitudes como un elemento más; a la par que orquesta el ordenamiento interno de la estructura, se sustrae a ella. Lo único que no se deja apresar, escrutar y describir es el ordenamiento árkhico mismo, porque es aquello que guía y soporta toda descripción. "Y, como siempre, la coherencia en la contradicción expresa la fuerza de un deseo" (*Ibid.*, 410/ 384), esgrime Derrida, animándonos a pensar la solidaridad del envión estructuralista con todo lo que dice venir a discutir. Sin duda este punto signa cierto "conservadurismo" connatural al estructuralismo. A continuación repasaremos las principales críticas que le dirige Derrida a Lévi-Strauss, porque nos parece que a la par que hacen ostensible su apreciación del movimiento, abordan de frente la pregunta que planteamos acerca de la relación del estructuralismo con el lenguaje (algo que nos es estratégico para acercarnos a la cuestión de la escritura).

En primer lugar, Derrida subraya cierto dualismo añadido a *Les Structures élémentaires de la parenté*, porque el descubrimiento del incesto como una norma (cultural) universal (natural) sólo significa un escándalo al interior del dualismo naturaleza-cultura (aquello que el antropólogo vendría a discutir). En un segundo lugar, pero vinculado, Derrida critica la noción de *bricolage*. Sabemos que mediante esta figura Lévi-Strauss se permite en *La pensée sauvage* echar mano de nociones preexistentes a título nada más que operativo, sin pretender otorgar una justificación absoluta. El problema aquí sería más bien que Lévi-Strauss crea que eso mienta un recurso nuevo, distinto del proceder normal, porque ello ofrenda todavía una enorme autoridad al ingeniero (al que vendría a contraponerse el *bricolageur*, y que tendría que ver con el modelo de las ciencias exactas). Antes que reclamar una coherencia total o una mayor

[207] Salmon, Peter, *An Event, Perhaps. A Biography of Jacques Derrida*, op. cit., p. 10. Derrida acusará recibo del portentoso influjo que tuviera su conferencia sobre la "American scene" en 1987, en su –bastante irónica– conferencia "Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seisms".

exactitud, lo que Derrida querría marcar más bien es que el ingeniero –un investigador que fuese dueño absoluto de su discurso, que levantase desde el grado cero cada una de sus herramientas de trabajo y aboliese, así, toda disonancia al interior de su proceder– es en verdad siempre ya un mito del *bricolage*. Así, el ingenio y los criterios epistemológicos de las disciplinas exactas recubrirían para el antropólogo todavía una idea teológica.

Podemos ver fácilmente cómo estas dos críticas subrayan cierta aproximación "acrítica" al lenguaje. Si resulta que Lévi-Strauss solidifica los binarismos con los que declara romper, y si dice permitirse como excepción metodológica lo que es inevitablemente la norma, es que –para simplificar los términos– no entiende que el lenguaje no hace jamás únicamente lo que unx dice, y que pretender someterlo a un examen radical que permitiese utilizarlo con conocimiento "absoluto" de causa es por completo imposible.

La perspectiva se agrava con la tercera crítica, aquella que orbita alrededor de la discursividad sobre el mito. Lévi-Strauss advierte aquí un brete epistemológico porque el mito se descubre como aquello renuente a toda descripción estructural, y habla de la ciencia de los mitos como una ciencia "anaclástica" (remitiendo con ello al estudio de la refracción de la luz, que ampara rayos quebrados, rotos). Pareciera que el discurso mitológico debería ser él mismo mitomórfico, pero, ¿es acaso ello posible? ¿Puede el logos entregarse a su otro sin renunciar a todo cuanto lo caracteriza? Y a la inversa, ante algo a tal punto desafiante para la conceptualidad que se tiene de base, ¿es tan sencillo realizar una reconversión que lo haga accesible?

Creyéndose sedicioso, el estructuralismo se atisba falto de tacto histórico, que en este caso significa por añadidura falto de sutileza conceptual. Esto no lo priva no obstante, según Derrida, de originalidad: comanda una explicitación a tal punto sin precedentes que rompe con su automatismo e introduce –lo quiera o no– cierto interrogante acerca de la estructuralidad. Anuncia su descentramiento. A la par, entonces, que cierta comprensión del lenguaje cifra la accesibilidad de todo objeto, el lenguaje asoma también como algo él mismo frágil. Porque, ¿qué sucede cuando el análisis estructural se encuentra con algo a todas luces reacio a sus procedimientos, como el mito? Queda expuesta su flaqueza. Sin embargo, lo que advierte aquí Derrida no es el ocaso de una autoridad hasta el momento incólume sino más bien la explicitación de una endeblez connatural a toda estructura; si el centro –como "centro" que es– se yergue incontestable y se protege posándose *fuera* (fuera del juego de las sustituciones de los elementos), es allí mismo que la estructura se

descubre expuesta ante el peligro de afectación de algo otro: se descubre una abertura en lo que creía hermético.

Si el estructuralismo mentó efectivamente un acontecimiento, éste pasó menos por haber instaurado un "seguro camino de las ciencias" para las disciplinas humanas (como quisiera Barthes) que por haber catalizado y llevado hasta su punto de mayor explicitud los baluartes de la metafísica. En este punto, el problema para Derrida no habría sido sencillamente que rehabilitase un horizonte de presencia, sino en todo caso que se haya esforzado siempre por poner entre paréntesis y aquietar el abismo que azuzaba su propia actividad. En esa línea es adecuado leer la "fuerza del deseo" que nos sugirió Derrida hace un momento, en cuanto resulta que todo menos la estructuralidad se lee en términos diferenciales. (¿No sería atinado pensar una diferencia se diferenciase ella "misma"?)

Volviendo sobre las tres críticas a Lévi-Strauss, se trataría entonces de atender cierta "exorbitancia" de nuestro lenguaje, ya que nunca conforma una herramienta concreta cuya efectividad podamos controlar de cabo a rabo. Este punto conforma, creemos, una exhortación repetida en *L'écriture et la différence*, que excede incluso los confines del estructuralismo: tanto "Cogito et histoire de la folie" como "Violence et métaphysique" coinciden en demandar una mayor vigilancia ante la conceptualidad heredada en la medida en que constituye todo nuestro tamiz de problematización. En el primer caso, Derrida da por tierra la posibilidad de hacer la "arqueología del silencio" que querría hacer Foucault, como si pudiera recuperarse lo otro de la razón sin interferencia y fundamentalmente sin que la palabra, la ilación del discurso y la noción de historia que sostienen esa narración se dejase conmover por temblor alguno. En el segundo, salvando las distancias algo semejante sucede con Lévinas y su llamado a derrocar el reinado de la ontología como sello idiosincrático de occidente en vistas a instaurar así una Ética.[208] En esta misma línea, ¿qué decir de una tal ciencia "anaclástica"? Más que exigirle al estructuralismo una autonomía definitiva de la tradición precedente bajo amenaza de declararlo náufrago, Derrida problematiza cómo podría siquiera tener lugar el arribo a una orilla novísima: cómo podría hacerse experimentable y asequible lo que por principio sortea los ejes de mi brújula. Si no revisamos nuestras nociones de ciencia y lenguaje,

[208] "Violence et métaphysique" es definitivamente el escrito más complejo de *L'écriture et la différence*. Este aspecto que señalamos sobre la utilización del lenguaje recubre cierta insistencia en sus lecturas levinasianas. No se trata de un asunto entre otros, ni de una cuestión menor, "de forma". Por ejemplo, en esta misma línea podemos leer "En ce moment même dans cet ouvrage me voici" (1980) cuando insta a acatar el "riesgo de contaminación" (Psy, II-177 y ss/189 y ss.).

corremos el riesgo de rehabilitar de modo acrítico los horizontes clásicos de *episteme* y logos. Una interrogación semejante es la que se propone Derrida mediante la puesta en cuestión de la "lógica del signo", que dijimos que conforma nuestro eje de interés este capítulo.

Habría que meditar más seriamente sobre la necesidad de echar mano todavía de la conceptualidad heredada (por añadidura, la única que tenemos), porque allí donde creemos poder inscribir un corte radical con la tradición es que replicamos su legado de la manera más acrítica. El asunto no es sencillamente que este legado no sea inocuo, que imprima una tónica y determine para nosotrxs los confines de lo pensable –que sin duda lo hace–, sino que este legado (el "edificio" de la metafísica) no es tan sólido como dice. Por eso, si no tiene sentido pretender prescindir sin más de semejante armazón conceptual, y si todo lo enunciable debe dejarse ritmar por su cadencia, eso no implica que todo modo de habitarlo dé exactamente igual. Es que esta "exorbitancia" que acabamos de señalar no comporta en modo alguno una omnipotencia: a la par que señalamos que no es sencillamente posible *salir* de la metafísica y *romper* con su poderosa red de constelaciones, en términos derridianos tenemos a la vez que decir que éstas están ya desgranándose y deshilachándose. Antes que sumirnos en el derrotismo, en este punto la deconstrucción nos abre el espacio para una estrategia y una economía que permitan –con el carácter obligadamente inacabable de este movimiento– traccionar aquello que en las nociones clásicas permanece inestable y entreabierto. Volviendo entonces sobre "La structure, le signe et le jeu dans les discours des sciences humaines", asesta Derrida:

> Si no se plantea explícitamente ese problema, nos condenamos a transformar la pretendida transgresión de la filosofía en una falta desapercibida en el interior del campo filosófico […] Lo que quiero subrayar es sólo que el paso más allá de la filosofía no consiste en pasar de página de la filosofía (lo cual equivale en casi todos los casos a filosofar mal) sino en continuar leyendo de *una cierta manera a* los filósofos (*Ibid.*, 421/395).

Esta lectura es una lectura estratégica, que sabe que todo cuanto podría señalar como propio lo tiene inevitablemente "de prestado", es decir *heredado*. Como aduce Spivak, ésta es una estrategia tan alegre como laboriosa.[209] Si no podemos decir lo absolutamente otro, podemos *tal vez* –entre esfuerzos repetidos, afilando la crítica

[209] Spivak, Gayatri Chakravorty, "Translator's Preface" en Derrida, Jacques, *Of grammatology*, trad. G. Ch. Spivak, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1976, p. xx (trad. cast. Spivak, Gayatri Chakravorty, *Sobre la deconstrucción. Introducción a* De la gramatología *de Derrida*, trad. cast. N. Volonté, Buenos Aires, Hilo Rojo, 2013, p. 64).

incansablemente y calibrando movimientos ínfimos– decir la inadecuación que desbarajustan al lenguaje. Hablar no la noche plena, sino el crepúsculo que desarticula la luz del día. El "paso más allá" de la presencia y de todos compromisos que maquinan *la* metafísica transitaría tal vez no por "pasar" simplemente, como si se tratase de una ecuación sencilla (como de un "pasar de"), sino por deambular de un cierto modo, un modo él mismo *otro*: por insistir, sin garantía de victoria sobre esa historia, entendiendo ese "paso" como un "*pas*".

Comenzamos subrayando como dato relevante que el estructuralismo se haya inspirado en primera instancia en la lingüística. Fue a partir de esta disciplina que el movimiento creyó beber cientificidad e instaurar un nuevo gran comienzo para las humanidades. Aun si fue sin duda atrayente que su propuesta pusiese en tela de juicio la unidad de la historia como horizonte indiscutido de sentido (en el caso de la lingüística) o que discutiese la autoridad de la biología a la hora de explicar los ordenamientos sociales (en el caso de la antropología), cierta falta de reflexión en torno a su propio lenguaje y a su vínculo con la tradición precedente terminó mentando su propio anzuelo; ciertos criterios supuestamente destronados descubrían no sólo gozar todavía de plena salud, sino estar a la orden del día dentro incluso de los "procederes" estructuralistas. En la medida en que la estructura misma no se abismaba, lo explorable resultaba cerrarse sobre lo "estructurable" como lo escrutable en términos imagéticos.

Pero, ¿no es la imagen aquello que, ostentando coherencia y sistematicidad ante los ojos, se deja retrotraer a la consciencia como ámbito de interioridad? Habiendo subrayado que la supuesta originalidad del estructuralismo transitaba por reducir el papel otrora fundante de la subjetividad, este punto deviene verdaderamente crítico. Si se confirmase esta perspectiva (que, en nuestra opinión, sin reducir de manera total la originalidad del estructuralismo, sin duda cifra una poderosa tensión interna suya), sería difícil ver en qué términos el formalismo no trae aparejado por añadidura un intelectualismo. De acuerdo con el recorrido que hicimos durante todo *Exergo*, es comprensible entonces que estos aspectos marquen claros puntos de disenso para nosotrxs: no se trata tan sólo de la preeminencia cronológica de otro tipo de fuentes (de mostrar que cierta insistencia literaria antecede a la lectura de Saussure), sino de la caracterización de la escritura derridiana por la vía de un desasimiento. De un desasimiento que no es la mera tachadura del sujeto, que más bien desarticula toda una operatoria relativa a toda prerrogativa de origen.

Hasta aquí nosotrxs hicimos énfasis en una constelación de complicidades de índole literaria que nos parecía remitir a Blanchot, pero no dudamos que podrían apuntarse otras resistencias al influjo estructuralista desde otras perspectivas. Sin ir más lejos, una de tinte heideggeriano: aun si no es –por varios motivos– nuestra elección exegética, esta vinculación se muestra particularmente fecunda frente al estructuralismo. Lo decimos no sólo por la afinidad que pueda marcarse en general entre su filosofía y la derridiana, sino por apelación a la "*pure parole*" hecha en "Force et signification", que en el capítulo anterior dijimos que reenviaba a *Carta sobre el humanismo*. Se trataba allí de un lenguaje no sígnico, sitiado por la oscuridad y rebelde a toda tecnificación. En una dirección semejante podrían recordarse estas palabras en "La esencia del habla":

> [E]l hacer una experiencia con el habla es algo distinto a la adquisición de conocimientos sobre el habla. Tales conocimientos, la ciencia de las lenguas, la lingüística y la filosofía del lenguaje los pone a nuestra disposición hasta tal punto que vienen a ser inabarcables. Últimamente, la investigación científica y filosófica de las lenguas tiende, cada vez más resuelta, a la producción de lo que se llama 'metalenguaje'. La filosofía científica que persigue la producción de este 'super-lenguaje' se entiende consecuentemente a sí misma como metalingüística. Esta expresión suena a metafísica pero no sólo suena como ella: *es* como ella; porque la metalingüística es la metafísica de la tecnificación universal de todas las lenguas en un solo y único instrumento operativo de información interplanetaria. Metalenguaje y satélite, metalingüística y tecnología espacial son lo Mismo.[210]

Con Heidegger podríamos comprender el "simulacro de objeto" del que nos hablaba Barthes en términos de representación como objetivación calculante. Aun si puede entenderse que el sujeto se haya desplazado, el *subjectum* sigue operando como fundamento y oficia como condición de posibilidad de constitución de toda objetualidad.[211] Así podríamos abordar lo que mencionamos hace un momento sobre el privilegio de lo imagético, y el intelectualismo que subrayamos transmutaría en términos de "metafísica de la subjetividad". En ese caso, tendríamos que hablar del *eidos* platónico como condición lejana de la comprensión del mundo como *Bild*, pero no deseamos aquí ir tan lejos.

El vínculo de Derrida con Heidegger es profuso y hacer énfasis allí es por demás fecundo, pero nosotrxs creemos que esta filiación tiene sus límites: no sólo por las

[210] Heidegger, Martin, *De camino al habla*, trad. cast. Y. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard, 1990, p. 144.

[211] Heidegger, Martin, "La época del fin del mundo", en *Caminos de bosque*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2010, p. 73 y ss.

distancias que marca de manera explícita el argelino sino porque, por ejemplo, entender su *écriture* en términos del habla (*Rede*) de *De camino al habla* sería atribuirle una nostalgia por el origen que advertimos incompatible con ciertos aspectos centrales del planteo derridiano (como la cuestión del suplemento). Como señala Spivak de manera nuevamente hábil, lo que diferencia la tachadura derridiana y heideggeriana es que mientras que el ~~Ser~~ de Heidegger mienta una presencia inarticulable, Derrida nos habla siempre de "la ausencia de una presencia, un siempre ya ausente presente".[212] Por su lado, Cragnolini explica algo semejante diciendo que "para Derrida, Heidegger se mueve en una línea demasiado 'recuperativa', tan apropiativa –en este caso, del sentido del ser– como es apropiativa –de la disponibilidad del ente en la objetualidad– la voluntad tecnocientífica".[213] Sin embargo, encarar semejantes disquisiciones de manera provechosa nos demanda, sin embargo, adentrarnos en las formulaciones de 1967.

En estas páginas quisimos marcar lo complejo y nutrido del estructuralismo como un movimiento necesariamente desbordante, que hace de horizonte donde emerge –con el que necesariamente debate– la *écriture* derridiana. Incluso si no creemos que Derrida sea un heredero "directo" del programa estructuralista (y esbozamos distintos motivos para pensar que aquello que impugna es justamente todo lo relativo a su "programaticidad"), ello no lo hace completamente indiferente. En todo caso, si Derrida ha dicho en más de una oportunidad que su pluma se ha erguido siempre como respuesta a una solicitación previa, habrá que ponderar la envergadura del envite estructuralista. La aproximación derridiana de la herencia –que sabemos que es tan relevante unos años más tarde, pero que asoma ya aquí su extraño paso– nos pide pensar por fuera de la oposición entre total impugnación y suma aceptación.

Como dijimos, es la cuestión del signo lo que concentra nuestra atención en este capítulo. De acuerdo con el itinerario sugerido, tras haber puesto en común algunas coordenadas históricas, nos aproximamos ahora sobre la significancia 1967 para el pensamiento derridiano.

---

[212] Spivak, Gayatri Chakravorty, "Translator's Preface" en Derrida, Jacques, *Of grammatology*, ed. cit., p. xvii (Spivak, Gayatri Chakravorty, *Sobre la deconstrucción. Introducción a* De la gramatología *de Derrida*, trad. cit., p. 59).

[213] Cragnolini, Mónica Beatriz, "Derrida: deconstrucción y pensar en las fisuras", *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2012, p. 23.

B. 1967, "*¡Eureka!*". Un conjunto sin otra novedad que un espaciamiento de lectura

En 1967 se publican *La voix et le phénomène*, *L'écriture et la différence* y *De la grammatologie*. La fuerza de semejante simultaneidad, el hecho que fuese la primera vez que "Jacques Derrida" se daba a leer en calidad autor y que fuera posible observar allí una clara insistencia sobre un tópico particular (de modo resumido, la cuestión de la escritura) contribuyó a que este año adquiriese cierto halo inaugural dentro de la obra derridiana. Fue allí cuando su nombre se hizo conocer por fuera de los circuitos especialistas, y constituye hasta el día de hoy el punto de referencia privilegiado a la hora de dilucidar los comienzos de su filosofar. "A miracle year",[214] es llamado en la última biografía disponible de Derrida.

La expectativa de encontrar allí la organicidad de un proyecto articulado cae, no obstante, rápidamente en desgracia. No es que entre sus desarrollos no haya solidaridades o líneas de continuidad, pero –si de recortar una cierta "totalidad autorregulada" o un "proyecto coordinado" se trata– falta una presentación metódica de su propuesta de modo tal que sea posible distinguir un repertorio cerrado de conceptos, jerarquizar afinidades y sentar líneas de descendencia que acrediten su identidad filosófica. En otras circunstancias esta "disonancia" podría haberse debido a algún "problema de génesis" (por ejemplo, a los trajines relativos una edición accidentada), pero no fue el caso. Muy por el contrario, de hecho, porque sabemos que Derrida se preocupó mucho porque los tres títulos se publicasen a la vez, y que "curó" su aparición tanto como le fue posible.[215]

Tal vez podamos encontrar una modesta pauta de acceso a esta extraña tríada en *L'écriture et la différence*, que se hace preludiar por una cita del "Prefacio" que Mallarmé escribiese para su *Un coup de dés jamas n'abolira le hasard*: "un conjunto sin otra novedad que un espaciamiento de lectura".[216] Tomar este fragmento como guía significaría leer la susodicha disonancia de modo filosóficamente sugerente, recuperando el espíritu de *Le problème*, que nos instaba a pensar la porosidad habida entre toda historia de la filosofía y toda filosofía de la historia. Así, si esta "tríada" que tantas veces pareció mentar una "inauguración" de la *œuvre* derridiana ha de leerse "espaciada", hay que

[214] Salmon, Peter, *An Event, Perhaps. A Biography of Jacques Derrida*, op. cit., p. 96.

[215] Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. cit., pp. 211-212 y Baring, Edward, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, ed. cit., pp. 185-186.

[216] En rigor, es una frase intraducible: "Le tout sans nouveauté qu'un espacement de la lecture" dice literalmente en francés. Seguimos no obstante la elección de la traducción castellana de *L'écriture et la différence*, que tradujo "le tout" (literalmente, "el todo") por "el conjunto".

pensar que en primer lugar ironiza lo que la disposición triádica mienta para nosotrxs: no meramente la trinidad cristiana o llegado el caso la dialéctica hegeliana como referencias aisladas, sino una economía de significación que ritma nuestro modo entero de pensar y que tiene que ver con la posibilidad de cierre sistemático a partir del reciclaje idealizante de todo cuanto ose posarse en el horizonte. Y es esa economía lo que precisamente pone en cuestión *l'écriture* derridiana.

A cuento de la cuestión triádica o trinitaria, en "Hors livre" Derrida cita a Hegel diciendo: "El número tres es concebido con más profundidad en la religión como trinidad y en la filosofía como concepto. En general, la forma numérica, tomada como expresión, es muy pobre e insuficiente para presentar la verdadera unidad concreta. El Espíritu es ciertamente una trinidad, pero no podría ser sumado o contado. Contar es un mal procedimiento" (D, 35/39). A continuación plantea que la diseminación es "otra práctica de los *números*",[217] y agrega: "La diseminación *desplaza* al tres de la onto-teología según el ángulo del determinado re-pliegue. Crisis del *versus*: estas señales no se dejan ya resumir o 'decidir' en el dos de la especulación binaria ni establecer en el tres de la dialéctica especulativa […] *destruyen* el horizonte trinitario. Lo destruyen textualmente" (*Idem*). "Crisis" a la que Mallarmé somete al verso espaciándolo. Veremos en "La double séance" que a partir de ahora (de un "ahora" que se difumina y diluye en re-trazos) no hay más que mímica: el dos descubre venir antes que el uno, y toda posibilidad de cuenta e ilación ordenada cae *desde el principio*.[218] No hay sino espaciamiento. Por todo esto

[217] "*Números*" nos parece aquí apelar a lo numérico (en sentido "lato") pero también a *Nombres*, de Sollers, escrito que retomase "La dissémination" (y que fuera uno de los principales motivos de conflicto entre ellos, ya que Sollers se sintió engullido, fagocitado por la textualidad derridiana). Escribe Philippe Forest al respeto: "Este texto surge de un extraño análisis que parece totalmente apropiado para su objeto: estudiando *Nombres*, Derrida 'reescribe' esta novela, como si quisiera desalojar a Sollers del lugar de su propia creación" (Forest, Philippe, *Histoire de Tel Quel (1960-1982)*, Paris, Seuil, 1995, p. 402). Más allá de no coincidir con la lectura de Pérez Asensi, que –como hemos dicho– sostiene que la deconstrucción arribó a Derrida vía Sollers (a cuento de *Nombres*, justamente), señalamos que todos los ademanes narcisistas relativos a la propiedad privada de la autoría son precisamente aquello llamado a debate y puesto en discusión por (y en) la escritura derridiana. Y en particular en "La dissémination". ¿No dirá Kristeva justamente, inspirándose en Bajtín, que "todo texto se construye como mosaico de citas, [que] todo texto es absorción y transformación de otro texto"? (*Semiótica I*, trad cast. J. M. Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1978, p. 190).

[218] En "La double séance" dirá que el dos (la copia, la huella, la mímica) viene antes que el uno (el original en su simplicidad), pero en "Hors livre" apela (a cuento de "esa otra práctica de los números") a la diseminación en términos de un cuatro que abre todo triángulo y todo círculo. "Aunque no sea más que un triángulo abierto en su cuarta cara, el cuadrado abierto afloja la obsidionalidad del triángulo y del círculo que desde su ritmo ternario (Edipo, Trinidad, Dialéctica) han gobernado a la metafísica. La afloja, es decir, que los delimita, los reinscribe, los relata" (D, 36/40). Por otra parte, *De la grammatologie* dice que "uno más uno hacen al menos tres" (DG, 55/48).

esta especie de sinécdoque donde tomamos el epígrafe mallarmeano de *L'écriture et la différence* para abordar "la totalidad" de 1967 nos resulta atinada. Por lo demás, Derrida se expresó sobre esta triple edición como "una especie de dispositivo estratégico abierto sobre su propio abismo" (DP, 446/TT, 15).

Por fin arribamos a 1967 como tierra prometida dentro de los estudios derridianos sobre la escritura ("¡Eureka!"), pero no bien ponemos un pie descubrimos que su originalidad se nos escurre entre los dedos como granos de arena. No sólo por los rasgos que venimos mencionando, sino porque esta triple edición no se deja aislar en su entereza: sus desarrollos llaman continuamente a su antigua "Introduction" (que, tan pronto como 1967 cifra semejante inauguración, queda desplazada a cierto "trastelón", cierta prehistoria fenomenológica),[219] y de hecho casi todo allí había sido ya editado en revistas o preparado como conferencia.[220] Esto sin duda nos da qué pensar acerca de lo que "autor" y "obra" significan –porque contraría todo cuanto aprendimos del filósofo como genio que se dispone a exponer sus ideas de modo metódico–, pero haciendo estos señalamientos no pretendemos quitarle a 1967 todo carácter "acontecimental". Al contrario. Una aproximación como la derridiana apunta a pensar la contaminación del suplemento pero, por ello mismo, por haber caído en cierto descrédito la oda al *arkhé*, este doblez ya no se entiende como mero calco pueril. Lo que comienza a interrogarse es antes bien la estela material que acarrea toda declaración de origen, ahí donde la aparente absolutez de su afirmación confiesa rápidamente depender de un trazado retrospectivo y

[219] Esta comprensión de agudiza en cuanto, como recordamos el capítulo anterior, en la "Introduction" Derrida no figura como nada más que un traductor.

[220] Es sin duda el caso de todas las contribuciones de *L'écriture et la différence*, que se editaron entre 1963 y 1966 en *Critique*, *Revue de métaphysique et de morale*, *Tel Quel* y *L'Arc*. En lo que concierne a *De la grammatologie*, "L'écriture avant la lettre" se editó en 1965 en *Critique* como una especie de reseña a tres obras recientes (*Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII et XVIII siècles*, de Madeline V. David, y a *Le geste et la parole* y *L'écriture et la psychologie des peuples*, ambos de André Leroi-Gourhan). A su vez, también se nutre de un seminario que impartió en la *École Normale Supérieure*, "Nature, Culture, Ecriture ou la violence de la lettre; de C. Lévi-Strauss à J. J. Rousseau" en el semestre correspondiente a 1965-1966. Por último, el caso de *La voix et le phénomène* es el más difícil de rastrear, pero René Lemieux documenta que se trató de una conferencia que Derrida envió a la American Phenomenology Society en octubre de 1966, aunque finalmente no pudo asistir. Sin embargo, su contribución (de 130 páginas) sería abreviado y expuesto por Joseph Smith. *Cf.* Lemieux, René, *L'Im-possible: Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur*, Université du Québec à Montréal, 2015, p. 214 (Tesis doctoral inédita, pero disponible en: https://archipel.uqam.ca/8400/1/D3001.pdf [última fecha de consulta: 09/09/2021]). Por otro lado, puede leerse la presentación de Smith en Smith, Joseph F., "Jacques Derrida's Husserl Interpretation", *Philosophy Today*, vol. 11, 2, 1967, pp. 106-123. Recientemente Jimmy Hernández Marcelo preparó la traducción: Smith, Joseph, F., "La interpretación de Husserl de Jacques Derrida", *Investigaciones Fenomenológicas*, nro. 16, 2019, pp. 325-351.

reiterado, de un pliegue que –en los términos que vimos en el capítulo anterior– sume su pretendido carácter mayúsculo en el claroscuro.[221]

Desde nuestra perspectiva 1967 no deja entonces de mentar una referencia privilegiada, pero se nos da a leer a través de un terreno irregular y pedregoso que nos obliga a ejercitar cierta vigilancia sobre nuestro propio andar de lectura, especialmente ahí donde queramos apuntar un origen. No se trata de allanar el terreno e impugnar toda referencia privilegiada capaz de oficiar como "punto de agarre", sino de prestar sensibilidad al carácter esquivo de la letra y de la herencia dentro de nuestro propio paso interpretativo. Dicho esto, hasta aquí hemos sugerido que nos interesaba desarmar aquella perspectiva que ubicaba los desarrollos del joven Derrida pivoteando entre estructuralismo y fenomenología. Comenzamos nuestro segundo capítulo explicando precisamente que esta antinomia hacía en verdad a cierta comprensión transversal del ambiente intelectual francés de los 60. Sin proferirnos sobre la valía general de ese diagnóstico, lo que observamos ahora es que aquel enfoque –en el caso de la filosofía derridiana en particular– redunda en cierto modo de comprender 1967, que consiste no solamente en situar allí un vértice inaugural sino, a su vez, en otorgar una cierta centralidad a *De la grammatologie*. Incluso la biografía de Salmon, editada en septiembre de 2020, insiste en marcar que es éste el "texto fundante de la deconstrucción".[222]

Podemos advertir causas de distinta índole actuando en esta comprensión: en un primer lugar, *De la grammatologie* parece poner fin a los comentarios husserlianos, y verterse sobre interlocutores tanto más actuales y convocantes en términos coyunturales, se devana en diagnósticos relativamente sólidos sobre la tradición precedente y propone cierta "ciencia de la escritura". Sin embargo, creemos que este aspecto "programático" tampoco tarda demasiado en mostrarse quimérico: no sólo porque, como ya sugerimos, gran parte de sus desarrollos había sido ya publicada por separado y su reunión se debió fundamentalmente a la insistencia de Hyppolite y Gandillac para que Derrida presentase

[221] Quisiéramos señalar que ya hemos comenzado a abordar los escritos concernientes a 1967 casi sin darnos cuenta; hasta aquí nos hemos detenido sobre "Force et signification", "La structure, le signe et le jeu dans les discours des sciences humaines", e incluso en el primer capítulo leímos "'Genèse et structure' et la phénoménologie". Tal vez, como la *hyle* bastarda que en este último artículo resulta haber arribado siempre ya antes de concederle la bienvenida, no pueda contenerse 1967 dentro sus "propios" límites.

[222] Salmon, Peter, *An Event, Perhaps. A Biography of Jacques Derrida*, op. cit., p. 141. No traemos esta mención en especial calidad de referencia docta, pero nos llama la atención la resiliencia y la obstinación de algunas asociaciones.

una tesis de tercer ciclo,[223] sino porque la postulación de la gramatología implica *cierto* grado de ironía. En el sentido más filosóficamente agudo de la ironía, acotamos: antes que esbozar sin más los lineamientos de una gran nueva ciencia lista para realizarse en un *corpus* de estudios, Derrida se ubica en un punto nodal y anima un abordaje de la escritura que antagoniza con la noción de *episteme*, a sabiendas no obstante que no puede desembarazarse sin más de ella. Su "propuesta" transita por apuntar la connivencia entre *el* signo y *la episteme*, así como las dificultades –no circunstanciales ni soslayables– que halla en el camino el solo planteamiento de la gramatología.

Por estos motivos no tiene sentido, por ejemplo, el diagnóstico de época que ofrece Bourdieu cuando incluye a la gramatología derridiana dentro del "*l'effet-logie*", sintagma que usa para referirse al repentino éxito que entró gozar un grupo de disciplinas gracias a la importación de los procedimientos lingüísticos:

> Este es el momento en que lo que llamo *l'effet-logie* se ejerció con toda su fuerza, en referencia a todos los títulos que utilizan esta desinencia, arqueología, gramatología, semiología, etcétera, expresión visible del esfuerzo de los filósofos por difuminar la frontera entre ciencia y filosofía. Nunca he sentido mucha simpatía por estas reconversiones a medias que hacen posible acumular al menor costo los beneficios de la cientificidad y los beneficios asociados a la condición de filósofo. Creo que en ese momento era necesario poner en juego el estatuto de filósofo y todo su prestigio para operar una verdadera reconversión científica. [224]

En la línea de lo que leímos hace un momento a propósito de "La structure, le signe et le jeu dans les discours des sciences humaines", habría que decir que la pluma derridiana insta justamente a lo opuesto: a problematizar la sola posibilidad de provocar una nueva gran revolución epistemológica, interrogando las raíces filosóficas de este impulso "separatista".

El equívoco bourdieuano podría pasar por un descuido puntual, pero nos gustaría pensar los motivos de existencia de opiniones semejantes. Por lo pronto, fue en Estados Unidos donde la recepción de la filosofía derridiana se vio fuertemente vinculada con el estructuralismo y la lingüística. Cuenta Johannes Angermuller sobre el coloquio de 1966:

---

[223] Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. cit., p. 204.

[224] Bourdieu, Pierre, *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p. 37. No es un comentario aislado. En una línea semejante dice Habermas que "el primer Derrida quiere llevar a efecto la empresa de autosuperación de la metafísica en forma de una investigación gramatológica que se remonte por detrás de los inicios de la escritura fonética" (Habermas, Jüngen, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989, p. 181).

> Durante este evento los americanos aprendieron que si el estructuralismo estaba entre las últimas modas intelectuales en París, las interrogaciones críticas del saussurianismo (por ejemplo, Derrida) mostraban que ya estaban emergiendo nuevas tendencias. Así, mientras que el estructuralismo era a menudo reducido a una caricatura, el postestructuralismo devino rápidamente un término general para designar varias líneas provenientes de la Europa continental.[225]

No sólo la recepción del estructuralismo en los Estados Unidos habría estado atravesada por sus críticas, por el "postestructuralismo", sino que a su vez este rótulo no circuló en Francia: sería desde el primer momento un fenómeno estadounidense.[226] De hecho, René Lemieux, en su tesis sobre la recepción y las traducciones de Derrida en los Estados Unidos, dice: "En la literatura, se utiliza el término 'estructuralismo' desde 1926, pero no es sino hasta después de los años 1960 que el término se verá en más de un artículo por año. Por su parte, 'postestructuralismo' aparece en 1976".[227] Y 1976 es, oportunamente, el año en el que hace su aparición *Of grammatology*, gracias a la labor de traducción de Spivak.

Por su parte, Peter Salmon agrega:

> Además, reflejando un sesgo hacia el lenguaje y la lógica, la mayor parte de las introducciones anglófonas de Derrida han tendido a comenzar sus análisis a través de la lingüística y la semiótica. En esta versión, el *Curso de Lingüística General* de Saussure establece la naturaleza arbitraria de la relación entre el significante y el significado, la palabra y lo que denota, y Derrida simplemente representa lo que sucede cuando este argumento se lleva a su culminación lógica, es decir, [indica que] todos los significantes floran libros de sus significados putativos de tal manera que

---

[225] Angermuller, Johannes, *Le Champ de la Théorie: Essor et déclin du structuralisme en France*, Paris, Hermann, 2015, p. 16. Por su parte, Peggy Kamuf presenta *De la grammatologie* como "el más conocido de sus libros para muchos lectores angloparlantes" (Kamuf, Peggy, *A Derrida reader: between the blinds*, op. cit., 1991, p. 31). A partir de ahí se puede entender que en la década de los 90 pudieran circular todavía en los círculos de Cambridge afirmaciones como las de Jenny Teichman, quien dice sobre Derrida: "Su tipo de deconstrucción puede bien describirse como una actividad basada en una explicación saussureana del significado, aunque en sus manos la teoría de Saussure se convierte en algo negativo" (Teichman, Jenny, "Deconstruction and Aerodynamics", *Philosophy*, vol. 68, nro. 263, 1993, p. 53).

[226] Žižek fue de los primeros en acusar recibo de ello (véase Žižek, Slavoj, *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Cambridge, MIT Press, 1991, p. 142). Lo mismo señala Derrida en "Lettre à un ami japonais", *cf.* Psy, I-378/468. Por otro lado, ha expresado su desacuerdo ante esta afiliación más de una vez, véase Derrida, Jacques, "Marx and Sons" en Sprinker, Michael (ed.), *Ghostly Demarcations. A symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*, New York, Verso, 1999. Como mucho, encontramos al sociólogo inglés Anthony Giddens, que ubica a Derrida dentro del post-estructuralismo, *cf.* Giddens, Anthony y Turner, Jonathan, *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 254-289.

[227] Lemieux, René, *L'Im-possible: Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur*, p. 213 (Tesis doctoral inédita previamente citada, disponible en https://archipel.uqam.ca/8400/1/D3001.pdf [última fecha de consulta: 09/09/2021]).

> ningún significado trascendental puede garantizar el significado. Quedamos atrapados en una malla de lenguaje (*il n'y a pas de hors-texte*), donde todo es relativo, contingente, tendiente al caos.[228]

Asimismo, Sarah Wood nos dice que "los autores literarios tratados en *L'écriture et la différence* no fueron especialmente importantes para los primeros lectores ingleses y americanos de Derrida".[229] Aun si es una perspectiva parcial y algo tosca, eso hace que la "explosión" del tópico del lenguaje en Derrida se lea estrictamente a partir de la lingüística. Veremos en un momento la lectura derridiana del *Cours*, pero a partir de este panorama –según el cual la recepción estadounidense estuvo fundamentalmente marcada por el estructuralismo– es entendible que, además de aquella eminente conferencia de 1966, fuese *De la grammatologie* el texto de 1967 que finalmente resultase más convocante. Sus desarrollos no se agotan en esa línea de lectura pero, de los tres textos que conforman la mentada "tríada", sin duda es aquélla la que más conversa con la lingüística estructuralista.[230]

En nuestro caso, haber empezado rastreando una vía foránea a la díada "fenomenología-estructuralismo" implica que 1967 no se deje levantar de modo tan indiscutible como "inauguración" de los aportes auténticamente derridianos. Más que advertir un gran quiebre entre un pasado fenomenológico y una reconversión "lingüística", nosotrxs nos asomamos sobre esos primeros años como sobre un follaje

---

[228] Salmon, Peter, *An Event, Perhaps. A Biography of Jacques Derrida*, op. cit., p. 20.

[229] Wood, Sarah, *Derrida's Writing and difference*, New York, Continuum, 2009, p. 168.

[230] Esta línea de recepción coincide en cierta medida con la inaugurada por Jonathan Culler, que en *On deconstruction theory and criticism after structuralism* (1982) entiende a la deconstrucción como un método de análisis literario. Hemos mencionado ya que Gasché le aplica a esta lectura el mote (formalista) de "New Criticism" (Gasché, Rodolphe, *The Tain of the Mirror*, ed cit., p. 3). Por otra parte, Joshua Kates empareja a Culler y a Christopher Norris en una primera ola de recepción, cuya principal característica sería sostener cierto escepticismo. Más allá de la justeza de este diagnóstico, aquí se reconfirma la vigencia de la diatriba a la que comenzamos oponiéndonos, porque Kates aduce justamente que, en aras a sortear el escepticismo estructuralista, Derrida siempre recurrió a Husserl: que su filosofía se trató de una deconstrucción del sentido antes que de una deconstrucción de la referencia (Kates, Joshua, *Fielding Derrida. Philosophy, Literary Criticism, History, and the Work of Deconstruction*, New York, Fordham University Press, 2008, pp. 3 y 75 y ss.). Marcamos, sin embargo, que una vía de recepción estadounidense bastante más interesante la constituyó la Escuela de Yale, conformada por Paul de Man y Joseph Hillis Miller (y en cierta medida también por Geoffrey Hartman y Harold Bloom). También volcada sobre la literatura, esta línea no bebería su inspiración del estructuralismo. Roberto Ferro traza un mapa esquemático pero atinado sobre la recepción de Derrida en los Estados Unidos durante los 60 y los 70. Véase Ferro, Roberto, "La deconstrucción", en *Escritura y deconstrucción. Lectura (h)errada con Jacques Derrida*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1995, pp. 120-122. También remitimos al quinto capítulo del ya citado estudio de Patricio Peñalver, que esboza los acercamientos y diferencias entre la supuesta "escuela de Yale" (de cuya unidad y existencia él duda) y aquellos otros pensamientos satélites, como el de Culler: "Deconstrucción en América", en *La deconstrucción. Escritura y Filosofía*, ed. cit., pp. 149-170.

nutrido, fragmentario pero complejo, reacio a todo encuadre binario. El problema con aquel abordaje que cuestionamos no es tanto que simplifique el decurso intelectual derridiano o su abanico de influencias, sino que –creemos– de hecho ayude poco a aproximarse a sus formulaciones. Sin ir más lejos, *De la grammatologie* abre el primer capítulo declarando que el vocablo "lenguaje" ha sufrido durante los últimos años una inflación tal que su sentido se ha devaluado por completo, y propone en cambio el abordaje de la escritura (DG, 15/11). Es evidente que aquella entronización que sugiere refiere al estructuralismo. Ensayar otros caminos de lectura parece, por tanto, razonable e incluso necesario.

La lógica del signo, la inmaculada concepción del sentido

El "Exergue" de *De la grammatologie* comienza citando tres fragmentos referentes a la naturaleza de la escritura y señalando como su matriz común etnocéntrica.[231] Uno corresponde a Hegel, otro a Rousseau y otro a un escriba anónimo. Su lectura conjunta muestra tanto la valoración de la escritura divina, eterna e inmutable, cuanto el desprecio ante la escritura artificial humana. Lo interesante es que se observa que este desdén se detiene –o cuanto menos se matiza– a los pies de la escritura alfabética, y es en ese punto que Derrida rastrea la raíz de nuestro "sano sentido común" etnocéntrico: resulta que no pudiendo devenir creaturas omniscientes ni, por ello mismo, prescindir de la utilización de todo sistema de notación, "civilizado" será aquel pueblo que logre sofisticar su escritura de modo tal que expíe o cuanto menos custodie el influjo de sus elementos pictóricos y de sus reverberaciones estéticas en general. Si Hegel y Rousseau coinciden en que la inteligencia se expresa alfabéticamente es por esta

[231] Nótese que este es, sin duda, un préstamo lévi-straussiano. No obstante, aun si la utilización de este término a título de diagnóstico es relevante, podría sin esfuerzo rastrearse cómo desde *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* Derrida acusa recibo del "etnocentrismo" inherente al fenomenólogo: cómo según su axiomática casi ningún pueblo tiene realmente historia. En efecto, "Historia" nombra aquel salto cualitativo que permite sacudir la película empírica polvorienta del discurrir temporal e identificar en su paso la procesión de la Idea, y así distinguir la mera acumulación de hechos de los verdaderos sucesos históricos. Tal es la situación: para ser tal, la historia ha de haberse elevado por encima de sí misma; ha de ser *ya* Historia. Este es, claro, uno de los aspectos que animarán para Derrida siempre vinculaciones de la fenomenología con el idealismo hegeliano. "Para Husserl como para Hegel, la razón es historia y no hay más historia que la de la razón" dirá en "Les fins de l'homme" (M, 146/159). Y no sólo sucede que Derrida era sensible al etnocentrismo antes de leer a Lévi-Strauss sino que a su vez, por otro lado, en la segunda parte de *De la grammatologie* Derrida explora cierto etnocentrismo añadido a Lévi-Strauss, ahí donde éste parece valorar cierta inocencia en los nambikwara por no tener escritura (*Cf.* DG, 161/144).

complicidad habida entre sofisticación, confiscación y confesión. Esto deriva en que la única escritura valiosa sea aquella cuya puesta en escena se confiesa subsidiaria de la voz, algo que nos conduce rápidamente a una serie de neologismos, porque el "Exergue" indica que todo etnocentrismo es necesariamente un logofonocentrismo.

Por un lado, el logocentrismo se entiende como privilegio de la razón en su carácter autónomo, idéntico a sí mismo y libre de toda contaminación. Si Derrida lo determina inseparable del fonocentrismo (el privilegio de la voz), es porque esa consideración del logos contempla que éste pueda espejarse sin pérdida en la interioridad del alma en función de su naturaleza compartida; es decir, por mentar ambos una cierta simplicidad indescomponible. Para ilustrar el privilegio concedido a la voz Derrida suele acudir a una cita de Aristóteles que dice: "Los sonidos emitidos por la voz (*ta en te phone*) son los símbolos de las afecciones del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz" (DG, 21/17; M, 86/109). En el planteo del estagirita ser y alma guardan familiaridad gracias a su carácter inmaterial, y esta fluidez corre en paralelo a la convencionalidad habida, a su vez, entre alma y verbalidad. Si bien la palabra oral es una primera traducción de los estados del alma y como tal le es exterior, es todavía respetuosa ante su investidura. En la medida en que requiere de su presencia (a diferencia de la escritura, que trabaja en su ausencia), goza todavía de cierto estatuto "pneumático". De acuerdo con el panorama que bosqueja Derrida, estos lineamientos marcan una dependencia del lenguaje con el alma, que son a su vez incorporados y heredados durante siglos. Esta aproximación no se cuestiona en Hegel (cuyo tratamiento de la semiología se enrola dentro del espíritu subjetivo), y llega a decir que "no será interrumpida por quien se ha considerado el instaurador del primer gran proyecto de semiología general y científica, modelo de tantas ciencias modernas y humanas" (M, 86/110), a saber, Ferdinand de Saussure.

La insistencia sobre la inscripción jurisdiccional de las elucubraciones acerca del lenguaje dentro de la psicología tiene un buen motivo, porque esta coordenada confirma que se ha abordado lo esencial de la unidad lingüística a partir de su raíz común con el alma. Y si se ha segregado del lenguaje su engarce material *so pretexto* de enfocar un polo intencional –es decir, inmaterial–, ello no sólo implica que entonces corresponda a la escritura un sitio accesorio (en el mejor de los casos, tesorera diligente de algo que le es heterogéneo), sino que incluso exonera a la voz de todo cuanto parece hacerla funcionar *de hecho.* De acuerdo con esta axiomática, resulta de pronto que lo esencial de la voz es

en rigor *inaudible* y que su verdad consiste en oficiar de acceso a una interioridad como morada de la verdad.

Como adelantamos, en 1967 Derrida trabaja esta serie de relaciones a título de "la lógica" o "el concepto" de signo. Lo que nos explica es que el signo es aquello que "sin tener en sí verdad, condiciona el movimiento y el concepto de la verdad" (VP, 26/66) porque "representa lo presente en su ausencia. […] Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, digamos lo presente, el ser-presente, cuando lo presente no se presenta, significamos, pasamos por el rodeo del signo" (M, 9/45). Se trata de una estructura de remisión y sustitución que "extiende" los poderes de la presencia supuestamente fuera de su dominio. Sin embargo, hace falta agregar que su operatividad implica mucho más que el mero privilegio de la presencia como polo particular del par oposicional (de presencia y ausencia); más bien habría que decir la "lógica del signo" reconfigura el panorama de modo tal que nada se escape del horizonte de la oposicionalidad, ahí donde no se trata de una descripción ecuánime sino de una bipartición que busca trazar una clara jerarquía. Dicho de otro modo, incluso aquello que no forma parte de su dominio expreso se descubre dentro de su órbita, porque toda ausencia se descubre derivada o cuanto menos dependiente de una presencia primera.[232]

Lo que observa Derrida es que, comprendido así el proceso de significación (como estructura de remisión y sustitución que reenvía a una presencia primera), éste tiene su modelo último en la voz. O, más bien, con cómo se ha pensado la voz. Volvemos, entonces, a lo sugerido hace un momento acerca de las relaciones entre alma, verdad, oralidad y escritura; no sólo sucede que toda ausencia es derivada y circunstancial, sino que lo que "presencia" significa anuda toda una constelación de caracteres: sólo si es inmaterial la presencia será verdaderamente autoidéntica y simple, y únicamente si es de esa manera se dejará espejar por el signo sin sufrir embate alguno. Por ello dijimos que lo esencial de la voz es en rigor inaudible, porque se trata del contacto –sin contacto, sin textura, y por ello total– del alma y la verdad (o, en términos más actuales, de la

[232] Otro modo de decirlo es recordar que la sola distinción oposicional (por ejemplo, cuerpo/alma) se inscribió en aras a sostener activamente a uno de los polos. La sola existencia del alma pende, así, de la reinscripción constante y repetida de esa separación y del sojuzgamiento sostenido del cuerpo en su opacidad, espesor y devenir. Lo que el cuerpo "sea" resulta estar ya determinado por el alma. Por esta vía hay que entender la relación entre el binarismo y la dialéctica: se trata menos del privilegio de uno de los polos aislados que de la gestión ritualizada de su superioridad mediante cierta "virtualización" de su influjo, que se descubre a la orden del día incluso en los rincones que inicialmente lo sortearían. Por lo tanto, la oposicionalidad es siempre dialéctica porque implica determinada dinámica jerarquizante orquestando sus términos.

consciencia con el sentido).[233] Comienzan aquí a desfilar los avatares de una historia que casi conocemos de memoria, que si fluye con facilidad y suena conocida es porque es, en rigor, *lo lógico*: que haya algo vivo, interior y presente a sí por derecho independiente de un exterior relativamente inerte y maleable que instrumentalizar. Por ello este logofonoetnocentrismo es también, de manera inmediata, un falocarnocentrismo: porque comporta una axiología concreta que conlleva la sujeción sistemática de todo lo que hay a los pies de lo humano, entendido éste primariamente como hombre (viril, turgente, potente, y por supuesto blanco).

En este punto cabe recordar que "La pharmacie de Platon" nos explica que si abundan comprensiones del logos como "la palabra del padre" eso no se debe a un mero recurso didáctico, sino a que el logos como razón autoidéntica hace en verdad a nuestro modo de pensar lo filial en general. Y, agregamos aquí, a lo filial como cuna primera de la vida. Derrida nos dice que si la noción de padre se distingue de la de causa, demiurgo o engendrador, es justamente porque el padre es padre de un ser vivo, que es siempre "un ser vivo/que habla" (D, 100/119). Sólo está auténticamente vivo aquello a lo que se le reconoce habla, capacidad de expresión, pero fundamentalmente un alma con la cual acceder a la verdad inmaterial y eterna. Caso contrario, es una existencia insubstancial y por derecho descartable: es la misma levedad que, señala el argelino, la tradición ha querido atribuirle la escritura. En este contexto, "padre del logos" no puede considerarse una simple metáfora, una entre otras, porque hace a nuestra consideración de la razón como ley primera, inaugural porque una y la misma, *indiseminable*.

Nos gustaría demorarnos un momento más sobre "La pharmacie de Platon". Allí Derrida explora con especial cuidado uno de los mitos del *Fedro*, donde Teuth –un dios menor, dios de artes varias, como el cálculo, la geometría y la astronomía– le ofrenda a Thamus la escritura a título de remedio (*fármacon*). Según explica, la escritura previene la desmemoria y posee el beneficio, por esa misma razón, de hacer a los hombres más sabios e instruidos. Thamus simboliza al "dios-rey-que-habla" y, como es sabido, su veredicto discrepa del diagnóstico inicial: en la medida en que recubre cierta exterioridad, la escritura propicia una cercanía de la memoria consigo misma nada más que mecánica.

[233] Agamben distingue el lenguaje (*logos*) de la voz (*phoné*), y esgrime que Aristóteles no es fonocentrista justamente porque atribuye *phoné* a los animales. Sin embargo, esa es justamente una voz sin logos. Es decir, en términos derridianos no sería verdaderamente voz y por tanto no afecta el panorama planteado en torno al fonocentrismo. *Cf.* Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995, p. 11.

La escritura nos hace en verdad más olvidadizxs, arguye, porque remedia la rememoración (*hipomnesis*) sin restaurar (y por ello, menoscabando) la fluidez de la memoria (*mneme*) en su robustez original. Nos hace dependientes de la opacidad de la letra, de lo otro del *pneuma* como efluvio vital. Es, por tanto, un veneno (*fármacon*), y por ello mismo lo único que produce es apariencia de sabiduría.

La "metafísica de la escritura fonética" querría ver, fingiría ver allí un mero amplificador técnico, por sí solo insignificante que meramente conserva lo que le ha sido dictado por la voz. Por eso la "inmaculada concepción" de la escritura; si lo que tiene de fundamental es su carácter representacional, entonces debe su génesis a una interioridad inmaterial y su utilización no supone demasiados obstáculos. No obstante, Derrida advierte en los textos que lee (en este caso, el platónico) cierta vacilación, inquietud e inseguridad a la hora de sentar semejantes precisiones. La cuestión no es que la escritura sea "apátrida", sencillamente extraña a los órdenes paternos; eso no revestiría una mayor afrenta, porque determinarla extranjera la hace cuanto menos legible e identificable en relación con la patria (tal como dijimos que la ausencia se entendía derivada de la presencia). El problema es, más bien, que la escritura hace palmario que el alma se deja suplantar. Es decir, que no es tan simple, inmediata y presente a sí misma como cree, que está contaminada por lo que dice excluir.

Lo que insta a pensar Derrida es que esta ponderación del habla sobre la escritura no meramente viene a continuar un dualismo preexistente (por ejemplo, el de lo inmaterial y lo material), sino que es más bien aquello que lo inscribe y gestiona. En esta línea, lo que tenemos por "alma" necesita, entonces, de la secundarización constante, repetida y ritualizada de todos los peligros que parece mentar lo escritural (que, por cierto, no parecen cerrarse sobre lo que identificamos habitualmente como "escritura"). Derrida observa cómo a la par que se ha jugado a despachar rápidamente a la escritura como si no revistiese mayores dificultades, históricamente se le han propinado tratamientos morales. Si la escritura resulta ser a la voz lo que la masturbación a la relación sexual "idónea", es porque la escritura interroga la intimidad de la vida, porque pone en cuestión qué es un cuerpo vivo y cómo puede conducirse. Y fundamentalmente, qué es la reproducción. Así lo observa en el *Fedro,* y *De la grammatologie* acusa recibo de argumentos semejantes en Saussure y Rousseau. Esto no quiere decir que esta escena que acabamos de presentar algo esquemáticamente se replique en todos los casos igual, ya que claramente los avatares y particularidades de estas formulaciones varían a través de los siglos, sino que lo que conocemos como "pensamiento occidental" habría estado maquinado por una

misma intriga, a saber, aquella que podríamos sintetizar como el interés de mantener el afuera *fuera*: algo que suena como un pleonasmo, pero que nunca es una misión tan sencilla como suena. Todo se juega en la posibilidad de distinguir entre autoafección (que mienta la unicidad y la identidad de la vida consigo misma) del burdo onanismo (reprochable porque exterior y mecánico).

De acuerdo con la interpretación derridiana del *Fedro*, es el rey Thamus *mismo* el que se descubre escrito. "Escrito": finito, abierto a la heteronomía, y en ese sentido impotente. A partir de allí, toda declaración de autoridad que pueda hacer no podrá ser de cabo a rabo escenificación (material, escrita). Travesti, estéril y/o impotente, lo cierto es que el padre ya no fecunda. Nunca lo hizo, realmente. Eso no reduce la eficacia de su rúbrica al polvo, pero nos señala que lo que hay es siempre proliferación "ex-cursiva"[234] de bastardía.

Parece que lo que Derrida avista a título de escritura –de lo que hasta ahora hemos dicho poco– sortea en cierta medida la mentada lógica del signo. O cuanto menos, que no se agota allí y que opone una resistencia ante estas caracterizaciones que insisten en ubicarla como una técnica de comunicación de sentido. Pero, ¿qué sería pensar la escritura por fuera del signo? Antes de abordar frontalmente esta pregunta, nos detendremos un momento sobre los aportes de Saussure y el sitio que le toca en este panorama.

C. Semiología, lingüística y gramatología

Como acabamos de bosquejar, dentro de la filosofía derridiana "signo" llama a algo mucho más amplio que Saussure y sus vástagos en general. Repetimos que la "lógica del signo" atañe a determinada forma de concebir la significación que compromete, en verdad, el horizonte entero del pensamiento occidental. No sólo sucede que la cuestión excede a Saussure, sino que Derrida no tarda de hecho en precisar de qué modo sus

[234] Dice Mónica Cragnolini: "La lógica 'ex-cursiva' derridiana sale del curso (de la normalidad, de la identidad) y nos coloca en el ámbito de una lógica paradójica. La cuestión del sentido siempre remite a la cuestión de la identidad: a diferencia de la polisemia, la diseminación, como modo excursivo (salido del curso y del surco de la normalidad) tiene que ver con la pérdida del sentido, con la oscilación que 'marea' y dis-loca", en "Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida", *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., p. 128.

contribuciones replican sesudamente la fisonomía más básica del fonocentrismo como "época del habla plena" (*époque de la parole pleine*).[235]

"Le cercle linguistique de Genève" comienza justamente notando que el abordaje saussuriano vino a "proscribir" la pregunta relativa al origen del lenguaje, pero que sin embargo durante los 60 la lingüística comienza a interesarse en su propia genealogía y se sorprende de hallar cierta familiaridad con todo con lo que había creído romper. Desde una perspectiva derridiana, esta connivencia está de algún modo "cantada", resulta esperable en tanto el estructuralismo trabaja con nociones forzosamente heredadas y falta, en todo caso, una problematización atenta al vínculo de tradición y (su) conceptualidad. Ello no relega, sin embargo, los aportes del ginebrino a la mera trivialidad. La cuestión pasa más bien por atisbar en qué términos esta "repetición" no se agota en su redundancia e inscribe todavía, no obstante, una novedad.[236]

A los ojos derridianos, esta última pasa menos por el supuesto rupturismo declarado que por haber favorecido –con una sofisticación admirable, sin duda– la explicitación de una serie de baluartes tan viejos como nuestra historia. Por esta vía tendríamos que entender la "clausura" del logocentrismo a la que tantas veces alude Derrida: éste baña todo lo que podemos reconocer como "horizonte", pero eso no quiere

[235] Huelga decir que no es de nuestro cometido aquí evaluar la rectitud de las interpretaciones derridianas. Nuestro foco de interés no son las contribuciones del lingüista belga en abstracto (cuya recepción señalamos que fue compleja y fragmentada, y que aun hoy sigue siendo parcial), sino la lectura de Derrida, en particular en el seno de sus elaboraciones en torno a la archiescritura. En ese sentido, no creemos que si se "demostrase" de modo concluyente –suponiendo que eso fuera posible– que la lectura sesentista de Saussure ha sido sesgada eso sumiese a Derrida en el acabose. Exploraciones de ese tipo pueden tener su legítimo valor dentro de los estudios lingüísticos o saussurianos en particular, pero primero que todo habría que demostrar que la posición derridiana es inadecuada en el momento en que la ofrece (en 1964), es decir con respecto a la literatura crítica de la época, y luego que los "traspiés" que comete introducen cambios significativos que hacen flaquear sus conclusiones y obturan la productividad de su clave exegética. En un segundo lugar, creemos que incluso la comprobación de falseos semejantes no reduce a cero los impactos de aquellas lecturas supuestamente "insuficientes", que no borra su recibimiento ni la hondura y relevancia de sus reverberaciones históricas (amén que, por lo demás, una perspectiva así posiblemente pierda de vista lo que Derrida sugirió en torno a la textualidad, iteración, lectura y deconstrucción). Véase por ejemplo Maniglier, Patrice, "Terontología saussureana: lo que Derrida no leyó en el *Curso de lingüística general*", Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea, 12, 2021, pp. 211-238.

[236] Dice Derrida al respecto: "Sin embargo, la intención que instituye a la lingüística general como ciencia permanece en este sentido en la contradicción. Un discurso declarado confirma, diciendo lo que se sobreentiende sin ser dicho, la subordinación de la gramatología, la reducción histórico-metafísica de la escritura al rango de instrumento sometido a un lenguaje pleno y originariamente hablado. Pero otro gesto (no decimos otro discurso pues, aquí, lo que no se sobreentiende sin ser dicho es hecho sin ser dicho, escrito sin ser proferido) libera el porvenir de una gramatología general de la que la lingüística-fonológica sólo sería una región dependiente y circunscripta. Sigamos en Saussure esta tensión del gesto y del discurso" (DG, 45/40).

decir que sea verdaderamente sólido y autofundado. No se trata del fin como término, sino de una disonancia congénita al orden establecido que, en todo caso, cada vez parece resultar menos verosímil. De cada una de esas explicitaciones o reactualizaciones logocéntricas (que podríamos leer como "exorcismos performativos", SM, 85/62) germinan siempre retoños heréticos, sencillamente porque la letra hace siempre más de lo que dice. Por eso esgrimir que Saussure u otro pensador es "logocéntrico" no constituye una sentencia final, sino más bien –y sin un ápice de sarcasmo– una invitación a la relectura.[237] En este caso, la firma del ginebrino continúa signando una referencia indeclinable a la hora de comprender la emergencia de la gramatología como "ciencia de la escritura" (con toda la complejidad que esta "fórmula" encierra), y sobre ese vínculo nos gustaría detenernos a continuación.

Los aspectos novedosos del saussurianismo son bien conocidos. En términos generales, hemos sugerido ya que invierte los órdenes de derecho presupuestos por la lingüística histórica, y que el lenguaje (comprendido como lengua, con las torsiones que ello implica) deja de concebirse como un añadido "producto" de los hablantes. Antes bien, lo que "sujeto" significa emerge como tal a partir del entramado de la lengua. Por lo demás, hay dos elementos que *De la grammatologie* aprecia particularmente del *Cours de linguistique générale*: la tesis relativa al carácter inmotivado de significado y significante como partes ingredientes del signo, y el abordaje del valor lingüístico en términos diferenciales. Ambas cuestiones son correlativas: si el signo es arbitrario, ha de ser asimismo diferencial. La puesta en discusión de la metafísica substancialista es ostensible.

Así y con todo, como dijimos hace un momento, Saussure es visto por Derrida como un exponente de la época del "habla plena". No se trata del mero mantenimiento del vocablo "signo" sino de la red de complicidades que ello trae aparejado. Jakobson mismo señala que el signo como entidad biplánica hereda la díada medieval de "*signans*" y "*signatum*"[238], y no obstante se supone que la hazaña saussuriana habría transitado por haber visto allí dos caras de una misma moneda, por haberlas hecho *por derecho* inescindibles. Sin embargo, según Derrida su sola distinción replica un esquema muy clásico que sigue alentando una clara jerarquía de un polo sobre el otro. Sus consecuencias

[237] Expresó Derrida sobre el *canon*: "Siempre tuve la sensación de que, a pesar de los siglos de lectura, esos textos permanecían vírgenes, plegados en reserva, todavía por venir (*encore à venir*)" (PS, 88).

[238] Jakobson, Roman, *Essais de linguistique générale*, París, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 162.

se manifiestan con mayor explicitud en sus caracterizaciones de la escritura, porque el punto es que Derrida no ve que Saussure se disponga verdaderamente a discutir aquella "red" que acabamos de sugerir. Vamos a precisarlo un poco mejor.

Luego de haber establecido el objeto de la lingüística, su relación con otras ciencias y una serie de distinciones clave (como aquella entre lengua y habla), el capítulo VI de la "Introduction" del *Cours* se dedica a explorar la cuestión de la escritura. "Representación de la lengua por la escritura", se titula en rigor el mentado apartado. Allí Saussure comienza estableciendo que el lingüista tiene por objeto la lengua –producto social depositado en el cerebro de cada hablante–, y que por ello es menester que conozca la mayor cantidad posible de lenguas. El inconveniente es que, justamente, éstas le llegan ante todo por escrito. Dice: "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".[239] Y a este conocimiento se apresta.

El segundo parágrafo de ese capítulo comienza restituyendo las que, explica, son las relaciones naturales e idóneas: lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos, paralelos, y la única razón de existencia del segundo es la de representar al primero. Sólo la palabra hablada constituye el objeto de la lingüística, pero la palabra escrita se mezcla tan íntimamente (*se mêle si intimement*) con ella que termina por usurpar (*usurper*) su sitio. Es su carácter permanente y sólido (*permanent et solide*)[240] lo que hace que parezca más apta para encarnar la unidad de la lengua a través del tiempo, y por tanto el motivo de aquel prestigio indebido e ilusorio. En función de esos caracteres y de esa falsa investidura, la escritura imprime un influjo a menudo capaz de coartar el lazo natural de sonido y sentido. La situación la agrava definitivamente la lengua literaria, cuyo influjo baña todo el ancho de la vida cultural de un pueblo. Así las cosas, sobre el final del capítulo VI de la introducción, la suerte parece echada: "La conclusión evidente de todo esto es que la escritura vela y empaña la vida de la lengua: no es un vestido (*vêtement*), sino un disfraz (*travestissement*)".[241]

Frente a esto, la estrategia derridiana es doble. Por un lado, rastrea el contrasentido que supone avistar una relación especular entre habla y escritura como "sistemas de

[239] Saussure, Ferdinand de, *op. cit.*, p. 44 (trad. cit., p. 51).

[240] Derrida retraducirá estos caracteres en términos de dureza (*dureté*) y duración (*durée*). *Cf.* DG, 60/54.

[241] Saussure, Ferdinand de, *op. cit*, pp. 51-52 (trad. cit., p. 57).

signos", porque –en los propios términos saussurianos– son los símbolos los representativos (y no los signos) (DG, 66-67/59). Por el otro, insiste sobre el talante inevitablemente fonocéntrico de sus caracterizaciones. Como es obvio, ello no puede sorprender: fue la fonología la que proveyó de cientificidad a la lingüística (Saussure le dedica largos tratamientos a la fonología y, por lo demás, su autoridad gozó de plena salud durante todo el llamado "estructuralismo lingüístico"). En términos concretos, ello significa que lo que funda la significancia del acto del lenguaje es la unidad de sonido y sentido. Avanza Saussure con una elocuente comparación que retomaremos más adelante: "Cuando se sustituye la escritura por el pensamiento, los que se privan de esta imagen sensible corren el peligro de no percibir más que una masa informe con la que no saben qué hacer. Es como si se quitaran los flotadores al aprendiz de nadador".[242]

Así bosquejado el panorama, toda escritura no fonemática (la escritura pictográfica, por ejemplo) deviene para Saussure una incógnita en su sola naturaleza, en esencia contradictoria. Por ello, insistimos, el fonocentrismo trae emparejado siempre un marcado etnocentrismo. Para peor, estas determinaciones ensombrecen incluso aquellos dos aspectos inicialmente tan valorados de Saussure (a saber, la arbitrariedad y el carácter diferencial del signo). De un lado, de seguirse el carácter inmotivado en toda su envergadura no habría, en rigor, motivos para distinguir signos fónicos de gráficos porque ¿cómo defender la existencia de un vínculo natural (*lien natural*) entre sonido y sentido? (*Ibid.*, 65/58) (¿No debería lanzarnos este precepto hacia una lógica de la suplementariedad?) Algo semejante sucede, del otro, con la cuestión de la diferencia como origen del valor lingüístico: si la diferencia no es sensible, perceptible, evidente (si no es positiva, en suma), entonces no hay motivo para sostener prerrogativa alguna de la voz (*Ibid.*, 77/68). Si la identidad es diferencial, ¿por qué lograría la voz preservarse en su originalidad frente a la escritura? Si el signo significa mediante la referencia a otros signos y no a ningún contenido positivo, ¿cómo distinguir tajantemente su funcionamiento del de la escritura, segregada por ser mera copia, por no mentar primariedad alguna?

La situación se agrava todavía más en cuanto Derrida señala que, de modo análogo como purgó escritura, Saussure necesita asimismo reducir la materia fónica. Sin semejante reducción no se sostendría la distinción entre habla y lengua. Es indispensable para todo análisis estructural, porque es la lengua aquel producto homogéneo pasible de

[242] *Ibid.*, p. 55.

ser formalizado (frente al habla, demasiado agreste en su heterogeneidad). "Ahora debe excluir lo que le había permitido excluir la escritura: el sonido y su 'vínculo natural' con el sentido" (*Ibid.,* 77/69), dice Derrida. Porque, como sabemos, la lengua precede al habla, y "significante" en rigor no es el sonido material sino la huella mnémica o imagen acústica como entidad psicológica: no es el sonido material –"exterior", mundano– sino la impresión mental de una sucesión lineal de sonidos. Por eso Derrida arenga con ver allí una especie de "variación eidética": el habla es necesaria para que la lengua se realice materialmente (y se adquiera y mute, aunque el objeto de estudio sea el corte sincrónico en su estructuralidad), pero la lengua es imprescindible para que el habla concreta tenga siquiera lugar. De otro modo, cualquier cohesión lingüística sería impensable. Como en "Force et signification", reflota cierta solidaridad entre estructuralismo y fenomenología. Resulta nuevamente –como aducimos hace un momento, cuando introducíamos el logofonofalocarnoetnocentrismo– que la verdad de la voz es en rigor *inaudible*.

Llegado un momento decisivo de "Le dehors ~~est~~ le dedans" (el segundo apartado del segundo capítulo de *De la grammatologie*) Derrida esgrime:

> Mediante una sustitución que no sería sólo verbal, tendría que reemplazarse *semiología* por *gramatología* en el programa del *Curso de lingüística general*. […] El interés de esta sustitución no será sólo el de ofrecer a la teoría de la escritura la envergadura necesaria contra la represión logocéntrica y la subordinación a la lingüística**.** Liberará el proyecto semiológico mismo de lo que, pese a su mayor extensión teórica, permanecía informado por la lingüística, se ordenaba en relación con ella como su centro y a la vez su telos. Aunque la semiología fuese en efecto más general y más comprensiva que la lingüística, continuaba regulándose por el privilegio de uno de sus sectores (Ibid., 74/66).

La "sustitución" de semiología por gramatología –si acaso fuera realizable de un solo movimiento– tendría que ver con descentrar la incuestionada autoridad de la lingüística. Es que, aun si la presentó como una "parte" de la semiología, Saussure no tuvo mayores problemas en admitir que ésta tenía por "patrón general" (*patron général*) a aquélla:

> [L]os signos "enteramente arbitrarios" son los que mejor realizan el ideal del procedimiento semiológico; por eso la lengua, el más complejo y el más extendido de los sistemas de expresión, es también el más característico de todos; en este sentido la lingüística puede erigirse en *el patrón general de toda semiología*, aunque la lengua no sea más que un sistema particular.[243]

[243] *Ibid.*, p. 101. Derrida transcribe exactamente este fragmento en DG, 74/66.

Acto seguido, Derrida trae a colación ese artículo tan emblemático de Barthes, aquel del cuarto número de *Communications* que acercamos hace un momento como expresivo y sintomático de una época entera. Citamos a Derrida, que a continuación cita asimismo a Barthes:

> De esta manera, considerando el orden de dependencia prescripto por Saussure, invirtiendo aparentemente la relación de la parte con el todo, Barthes realiza, en verdad, la más profunda intención del *Curso*:
> "En resumen, es necesario admitir desde ahora la posibilidad de invertir algún día la proposición de Saussure: la lingüística no es una parte, incluso privilegiada, de la ciencia general de los signos, es la semiología la que es una parte de la lingüística." (*Ibid.,* 75/66-67)

Queriendo robustecer el legado, ampliar su llegada y llamar a una conversión integral de las ciencias humanas y sociales en sintonía con los lineamientos saussurianos, Barthes dice que lingüística no es una mera parte, sino el arquetipo de la semiología.[244] Su llamado interdisciplinar se explica, entonces, porque resulta que no hay "malos objetos" de análisis, y ello porque Barthes opina que no hay en rigor "por fuera" del lenguaje: todo sistema semiológico se mezcla (*se mêle*) con el lenguaje, gracias al cual adquiere en rigor sentido y significación. Es por ello que no hay elemento "alingüísticos" sino "translingüísticos", y que la lingüística otorga una serie de pautas concretas para encauzar con éxito el análisis de toda actividad humana. "No hay sentido que no sea nombrado, y el mundo de los significados no es otro que el del lenguaje",[245] indica Barthes. Este gesto, dice Derrida, cumple la volición del *Cours*, es una herejía sensible al espíritu saussuriano:

> Esta inversión coherente, al someter la semiología a una "translíngüística", conduce a su plena explicitación una lingüística históricamente dominada por la metafísica logocéntrica, para la cual, en efecto, no hay, no tendría que haber 'sentido, salvo nombrado'. Dominada por la supuesta 'civilización de la escritura' en la que vivimos, civilización de la supuesta escritura fonética, vale decir del logos donde el sentido del ser está, en su telos, determinado como parusía. Para describir el hecho y la vocación de la significación en la clausura de esta época y de esta civilización en camino de desaparecer en su misma universalización, la inversión barthiana es fecunda e indispensable (*Ibid.,* 75/67).

[244] Allí Barthes decía que "[e]n resumen, es necesario admitir desde ahora la posibilidad de invertir algún día la proposición de Saussure: la lingüística no es una parte, incluso privilegiada, de la ciencia general de los signos, *es la semiología la que es una parte de la lingüística*" (Barthes, Roland, "Présentation", *Communications,* ed. cit., p. 2).

[245] "Il n'y a de sens que nommé, et le monde des signifiés n'est autre que celui du langage" (*Ibidem*).

Si Barthes resulta fiel a la intención saussuriana es porque explicita todo lo que de su proyecto es logocéntrico. Eso que, decíamos recién, debía ser descentrado en la transmutación de la semiología en gramatología.

Si no hay sentido sino nombrado, *es decir* lingüístico, *es decir* discursivo, entonces la línea de descendencia proveniente del logos goza de una salud indiscutida, puesto que es él el que arbitra el orden de todo su espectro. Claro está que a partir de ahí la escritura no puede ser sino un amplificador técnico de significaciones debidamente concebidas en una instancia previa; no puede ser sino escritura fonética, porque hemos dicho ya que la noción de logos involucra una fluidez primera con el alma (algo que, por otra parte, no se deja de reconfirmar a cada paso en Saussure: por ejemplo, en la caracterización del significante como huella mnémica). Sin que eso borre la rica complejidad de sus elaboraciones, vemos entonces dibujada en Saussure la cordillera de solidaridades que el pensamiento derridiano viene justamente a recursar.

Todavía no nos introdujimos en las formulaciones más densas relativas a la *archi-écriture* pero, sin embargo, si veníamos poniendo en cuestión la expresión tranquila del logos en manos de la voz, y hablando del desasimiento de la escritura que mancilla todo formalismo, ¿cómo justificar que de pronto, como dice Barthes, el sentido esté dado por el lenguaje en los términos más clásicos, puesto que ha de ser "nombrado"? En el capítulo anterior vimos claramente cómo la idealidad del sentido sólo se consagraba gracias al peligro insoslayable de la crisis que traía la escritura, y en función de una fuerza oscura que volatilizaba la fluidez del hálito intencional del presunto autor. No dejaremos de reconfirmarlo en todo lo que resta de nuestro estudio, pero hasta aquí se trató de poner al lenguaje, a lo lingüístico y a lo discursivo fuera de sus casillas, de mostrar cómo no se sostiene solo, que para consagrarse ha de entregarse a lo terroso como porosidad contaminante de este mundo. Contra la idea popular establecida de "la Francia de los 60" no creemos, entonces, que la escritura derridiana pase por una hiperbolización del lenguaje sino, antes bien, por su puesta en desastre. Veremos que "el texto" derridiano (aquello que se nombra en sintagmas tan populares como "*il n'y a pas de hors-texte*") no es primordialmente lingüístico, y que incluso no hace sino discutir la autonomía de lo discursivo. Son pequeñas variaciones increíblemente determinantes. Por eso es también que su estilo de lectura no apunta a restaurar lo que el autor "quiso decir" sino que comienza interesándose por las vacilaciones, las repeticiones y los lapsus, por todo aquello que prolifera en los "márgenes" de lo discursivo (motivo por el cual, a su vez,

acabamos de decir que le letra siempre "hace más de lo que dice": porque nunca es un mero medio de expresión).

Haber empezado nuestra investigación sobre la escritura derridiana rastreando una vía heterogénea a la díada estructuralismo-fenomenología nos permite precisar con mayor destreza algunos puntos clave de divergencia. Es un modo posible de presentar el tópico que nos interesa elucidar durante todo este estudio, pero nosotrxs sostenemos que la escritura derridiana pone de cabeza la autoridad y la entereza de toda dimensión lingüística. Lo estudiaremos con detalle, pero de otro modo no se entendería por qué *De la grammatologie* se inaugura instando a pasar del lenguaje a la escritura. Desde una perspectiva derridiana tendríamos que decir no sólo que no hay escritura fonética, sino incluso que *no hay voz enteramente fonética* porque lo que se descubre endeble y precario es el logos que otrora asegurase su cohesión.

Nos parece claro, entonces, que una exploración de la escritura en Derrida pide la ayuda de otras fuentes que la lingüística saussuriana. De hecho, más allá de que esta noción haya sido recibida a partir de cierto *semiotic turn*[246] y que, como dijimos, haya sido por ello que *De la grammatologie* gozó de cierto privilegio dentro de "la tríada" de 1967, nosotrxs ni siquiera creemos que este texto sea de hecho capitalizable en esos términos. Como dijimos, una buena porción suya se editó inicialmente a título de comentario (de "reseña") a una serie de libros, entre ellos dos de Leroi-Gourhan (*Le geste et la parole* y *L'écriture et la psychologie des peuples*). Y bien, todo lo que se lee allí en torno a la cuestión de la "linealización" es clave para comprender tanto el alejamiento de la lingüística como el "fin del Libro" que propugna el argelino. Cierto ideal relativo a la linealidad habría dominado nuestra idea de lenguaje, de mundo y de tiempo, sin poder no obstante imponerse del todo. Este cuestionamiento del orden sucesivo que encauza el arqueólogo no es en función de ninguna simultaneidad, sino de una magnitud-otra, de una "pluridimensionalidad" (*Ibid.*, 127/113) renuente a toda recuperación histórica. No es difícil comprender que tanto la sucesión como la simultaneidad implican un privilegio de la presencia, que es en última instancia lo que está en juego.

En su punto cúlmine del tercer capítulo ("De la grammatologie comme science positive") con sus comentarios a Leroi-Gourhan, Derrida indica algo fundamental: "[S]e trata menos de confiar a la envoltura del libro las escrituras inéditas que de leer lo que, en los volúmenes, se escribía ya entre líneas. […] El acceso a la pluridimensionalidad y a

[246] *Cf.* Salmon, Peter, *An Event, Perhaps. A Biography of Jacques Derrida*, op. cit., p. 90.

una temporalidad des-linealizada, no es una simple regresión" (*Ibid.*, 130/116). No es el advenimiento de una novedad inédita o de una regresión a un pasado romántico, sino la ruina de todo lo que tomábamos tranquilamente por sólido. Aunque no se interese por secundar directa y concretamente en términos propositivos las elaboraciones de Leroi-Gourhan en torno a los mitogramas, es claro que sus formulaciones resultan aliadas en lo que concierne a la puesta en cuestión del logocentrismo. Y que, en ese sentido, nos da qué pensar sobre la noción de escritura en juego. En la misma línea de la cita de recién, en "Implications", la primera entrevista que le hacen, Derrida dice: "Trato de *escribir* (en) el espacio donde se plantea la cuestión del decir y del querer-decir. Trato de escribir la pregunta: ¿(qué significa) querer decir?" (PO, 23/30) Lo que a su filosofía le interesa explorar no es el absurdo (como unx lectorx inicial, distraidx o maliciosx podría creer de solo abrir *Glas*), sino lo que arruina y destroza la inmaculada concepción del sentido en su presunta idoneidad. El absurdo, como aquello "falto" de sentido, resulta perfectamente económico en la medida en que queda confinado como sencillamente privado de logos. Lo que importa es lo que se escribe "entre líneas" en la voz. Para ello, insistimos en la necesidad de desviarnos de la diatriba entre fenomenología y estructuralismo.

Recapitulando nuestra perspectiva en lo tocante a la relación entre gramatología, semiología y lingüística, creemos que propuesta de la gramatología viene necesariamente a engarzarse sobre el panorama abierto por Saussure, en la medida en que promueve una revitalización sin igual de la cuestión del signo. Según intentamos expresar al principio de este capítulo, la hondura de su conmoción no tiene medida; no sólo sienta en los albores del siglo XX un modo nuevo de abordar al lenguaje sino que resulta increíblemente determinante para las décadas venideras en la medida en que acaba por cifrar el acceso a todo fenómeno social (problematizando –como sugerimos a cuento de Lévi-Strauss– justamente las fronteras entre lo social y lo natural, entre el lenguaje y su otro). No obstante, hemos deslizado también que en términos deconstructivos hay buenos motivos para desconfiar de su radicalidad e innovación. Es que la gramatología horada, ya lo hemos dicho, la lógica del signo, es incluso "ciencia de la escritura por fuera del signo".

Sin embargo, según hemos dicho, en lo relativo a Saussure y al estructuralismo, entonces, se trataría menos de sentenciar que su presunta originalidad se desmorona y se amalgama sin más bajo el ala del logocentrismo, que de explorar esta extraña oscilación de repetición y novedad. El texto nunca es homogéneo, hete aquí una de las enseñanzas derridianas más insistentes. Por eso nos interesó comenzar el capítulo por el acontecimiento que cifra estructuralismo, complejizando no obstante la integridad y la

unidad de su origen. Podríamos decir en todo caso que lo que conozcamos como "lingüística moderna" se haya basado en una transcripción de apuntes de clase no del todo fiable (en la que lxs especialistas han, de hecho, rastreado incoherencias)[247] y cuya rúbrica se confiesa explícitamente una escenificación es cuanto menos elocuente para una ciencia que se propone elucidar de modo científico la naturaleza y el funcionamiento del lenguaje.[248] Sin preverlo y sin quererlo, sus aportes trabajan ya más allá de sí. No podría ser de otra manera. Y es desde allí que Derrida interroga sus aportes.

Entonces, aun si es clave en términos históricos esa revitalización del signo porque sin duda promueve una serie de preguntas por la posibilidad de tender una ciencia del lenguaje, no creemos que las inquietudes derridianas en torno a la escritura nazcan a partir de Saussure. Eso es lo que está presupuesto cuando se rearticula la mentada díada entre fenomenología y estructuralismo: que fue este último el que introdujo el interés por el lenguaje. Timothy Clark dice que una concepción radical de la escritura precede a la gramatología,[249] y en cierta medida acordamos: siguiendo la hebra que hemos apuntado durante el capítulo anterior, creemos entonces que ya hay en marcha una reflexión bastante sofisticada en torno al lenguaje (en caso de seguir diciéndole así), que no se detiene en 1967. En todo caso, por qué no, se enriquece y complica tocando nuevas tierras, pero manteniendo un estilo que nosotrxs creemos finalmente discordante al *quid*

[247] Esta comparación fue posible gracias al descubrimiento en 1996 de manuscritos de Saussure, publicados finalmente bajo el título de *Écrits de Linguistique Générale*. Por otra parte, en 1960 se conocieron 145 cuadernos inéditos, correspondientes a un período donde Saussure se habría interesado por temáticas relativas al espiritismo y el ocultismo. En esos cuadernos Saussure estudiaba diversos poetas antiguos observando cómo éstos habían "encriptado", "anagramatizado" en los versos determinados nombres propios (de los héroes o de los dioses, de aquellos cuyas proezas se hablaba), haciéndolos resonar subterráneamente y dando lugar a una "doble lectura" de los textos. Estos cuadernos fueron desatendidos en los sucesivos inventarios del material saussuriano, y tuvieron que esperar a que Starobinski les concediese valía y legitimidad. En 1964 empezó dando a conocer extractos, hasta que en 1971 finalmente editó *Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*. La edición completa de estos cuadernos sigue, sin embargo, inconclusa. Vale la pena hacer estos señalamientos en aras a marcar la extraña suerte que corrió Saussure *qua* autor: celebrado en los apuntes de terceros, desvalorizado en sus anotaciones personales. Por otra parte, y más allá de impactar fundamentalmente sobre Kristeva, los trabajos en torno a los anagramas interesaron mucho a Derrida y se hicieron sentir en particular en *Glas* (1974). Para ahondar sobre las varias caras de Saussure, véase Calvet, Louis-Jean, *Pour et contre Saussure. Vers une linguistique sociale*, Paris, Payot, 1975.

[248] Tal vez semejante a como Blanchot señala que le debemos a Aristóteles cierta concepción lineal de lenguaje, mientras que su palabra nos llegó inevitablemente barrada y fragmentaria. *Cf*. Blanchot, Maurice, "La pensée et l'exigence de discontinuité", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 27 (*La conversación infinita*, trad. cit., p. 6).

[249] Clark, Timothy, *Derrida, Heidegger and Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*, ed. cit., p. 111.

estructuralista (y que no es tampoco en función de la fenomenología, claro está). Rehilvanando lo que acabamos de decir, no se trata de no poder tender puntos de contacto con una serie de formulaciones saussurianas; es que tal vez tanto lo que tome cuanto lo que decline de Saussure –por relevante que resulte– no sea primariamente *por Saussure*. Dicho de un modo más grácil, no creemos que su interés por lenguaje haya ingresado vía el ginebrino, vía la lingüística, porque tampoco creemos que este interés haya nacido en 1967 (acaso tras un período de formación fenomenológico conservador). Nuestro estudio muestra otra cosa. Si al principio del capítulo sugerimos que el estructuralismo conforma parte ineludible del lienzo donde vienen a engarzarse sus formulaciones, afirmamos ahora que en absoluto creemos que las agote. Pensamos, más bien, que tanto lo que toma cuanto lo que aparta de Saussure se debe también al empuje de vientos viejos y ya ajados, cuyo centro no se lleva a divisar: profundos e impersonales ("neutros", nos animaríamos a decir), en el sentido avistado en "Force et signification".

Pensar es lo que sabemos que todavía no comenzamos a hacer

> Los filósofos creen tributar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, cuando la tratan *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], —cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios eran momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Ellos matan, rellenan para disecar, esos señores que rinden culto a los ídolos conceptuales, cuando adoran, —se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la edad, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, — incluso refutaciones. Lo que es [*was ist*] no *deviene*, lo que deviene no *es*...[250]

Retrocedamos un poco. Venimos diciendo que la "lógica del signo" es más amplia que Saussure. En nuestro desarrollo del logocentrismo comenzamos acusando recibo del vínculo entre etnocentrismo y escritura, ahí donde parecía que la estilización de esta última testimoniaba la progresión histórica de los pueblos. Ahora nos toca decir, afinando

[250] Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos* en *Obras completas. Volumen IV*, trad. cast. M. Barrios Casares, J. Bautista Linares Chover, J. Aspiunza Elguezabal, K. Lavernia Biescas, A. Martín Navarro, D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2016, p. 630.

un poco la sintonía, que ello es así porque el signo mismo parece contarnos una historia. Lo que "historia" significa, incluso: un envío, un descenso en vistas a la recuperación de la presencia. Dice Derrida en "Le puits et la pyramide", una conferencia de 1968:

> El proceso del signo tiene una historia, la significación es incluso la historia comprendida: entre una presencia original y su reapropiación circular en una presencia final. La presencia para sí del saber absoluto, la consciencia del ser-ante-sí en el logos, el concepto absoluto, no habrán sido sustraídos a sí mismos más que el tiempo de un rodeo y el tiempo de un signo. El tiempo del signo es entonces el tiempo del envío (*renvoi*). Significa la presencia plena para sí, la presencia ante sí misma (M, 82/106).

Habiendo determinado al lenguaje como una herramienta del alma (que tiene intuiciones como "lo-que-está-presente"), "la metafísica no podía tratar el *signo* más que como un *pasaje*" (*passage*) (*Ibidem*). Como un envío o momento de pérdida, en todo caso como un momento secundario en comparación con la plenitud de la que nace, pero claramente orientado a una transmisión pensada como *puesta en escena* del sentido en un nuevo horizonte de presencia. Como recuperación. "Signo" es entonces otro nombre de la parusía: "Se comprende el signo aquí según la estructura y el movimiento de la *Aufhebung*, por el cual el espíritu, elevándose sobre la naturaleza sobre la que se había enterrado [cuerpo del signo], suprimiéndola y reteniéndola a la vez, sublimándola en sí mismo, se cumple como libertad interior y se presenta así a sí mismo, para sí, como tal", avanza "Le puits et la pyramide" (*Ibid.*, 87/110).

El signo es, entonces, el arribar a la tierra prometida, el desarrollo de la historia como acabamiento y consagración. De allí que en la *Enciclopedia* Hegel ilustre al signo con la pirámide: "El signo es una cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo; es [como] la pirámide en la cual se ha colocado un alma extraña y la cobija".[251] Y agrega Derrida: "la tumba es también lo que abriga, guarda en reserva, tesoriza la vida que continúa en otra parte" (*Ibid.,* 95/117). La erección de la piedra reenvía hacia otra vida. "Otra vida" intangible en términos sensibles, pero por ello mismo inconmovible *qua* valor rector. Aquí podríamos reeditar aquella sentencia nietzscheana que transcribimos en el último epígrafe, que reza que "lo que es no deviene, lo que deviene no es": aun si la presencia del signo parece incontestable en su grosor e impenetrabilidad, en el mejor de los casos es nada más que presencia "partes extra partes". Como tal, le corresponde oficiar de "pasaje", guardar o redirigir hacia una presencia cualitativamente distinta. Hacia aquella que *es*, y que por tanto no deviene ni se expone

[251] Hegel, Georg Wihlhem Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830],* trad. cit., p. 499.

sin más. "Tenemos, por una vez, una especie de intuición de ausencia, o más precisamente, el enfoque de una ausencia a través de una intuición plena" (*Ibid.,* 96/118).

Ahora bien, lo primordial aquí es que antes que introducir alguna interferencia, la heterogeneidad habida entre significante y significado refuerza la autoridad del polo inmaterial. Dijimos que el signo era "una estructura de remisión y sustitución", y es justamente gracias a este desnivel que lo ostensible y manifiesto logra reducirse a una mera función referencial. Tal es la alquimia del signo, sin duda superior al símbolo (cuya operatividad descansa en la semejanza de sus elementos); la piedra se vuelve ella misma diáfana, existe nada más que como una promesa que inscribe la linealidad espiritual. La heterogeneidad del signo, entonces, no disloca sino que asegura la fluidez del logos porque constriñe de manera eficiente todo lo que inicialmente parecía serle extraño. Si hace un momento Derrida nos decía que el lenguaje había sido concebido nada más que como "pasaje", podríamos agregar que el signo es, en este respecto, el oleaje que transporta los navíos de los colonos hacia nuevas tierras, listas para ser "descubiertas" y así recuperadas en la Historia. Por todo esto, nos dice Derrida, la época del signo es esencialmente te(le)ológica, y por esto el logofonocentrismo es ya siempre un falocarnoetnocentrismo: porque implica la sujeción activa y sistemática de todo lo que hay.[252]

Según detalla Derrida en "Le puits et la pyramide", esta heterogeneidad habida entre significado y significante coincide con el anidamiento de la semiología dentro de la psicología (que para Hegel es la ciencia del espíritu que determina en sí al sujeto como para sí). Es decir, con la reducción del espesor del significante dentro de la inmaterialidad del significado, afín al alma en función de su naturaleza inmaterial. Hace algunas páginas dijimos que esta inscripción jurisdiccional era algo bastante clásico, que se extendía de Aristóteles a Saussure. De hecho, en la sección pasada señalamos el privilegio del que inevitablemente gozaba la lingüística (aun si pasaba por ser "sólo una parte"), ahí donde Saussure entronizaba el signo lingüístico porque era el que mejor realizaba "el ideal del procedimiento semiológico". Y ello, justamente, *porque* arbitrario. Vemos entonces

[252] No acordamos, por tanto, en la consideración de un "giro" ético-político en el pensamiento derridiano, como propuso Critchley. Desde sus comienzos nos parece eminentemente político. En todo caso, apoyamos la sugerencia de Biset, que propone la existencia de "desplazamientos" en su escritura. *Cf.* Biset, Emanuel, *Violencia, Justicia y Política. Una lectura de Jacques Derrida*, Villa María, Eduvim, 2012, Biset, Emmanuel, "Derrida y lo político", *Pensamiento de los Confines*, nro. 30, 2013, pp. 23-37 y Critchley, Simon, *The ethics of deconstruction*, Edinburgh, Escocia, Edinburgh University Press, 1992.

funcionar en toda su salud la maquinaria que acabamos de describir. [253] De modo semejante como según Hegel la escritura alfabética es la más inteligente,[254] Saussure secundariza a la escritura y alerta sobre el peligro de su influjo. Es el mismo gesto. El ginebrino mantiene la *lógica* entera del signo, no meramente el vocablo a falta de otro mejor.[255] Siempre y cuando haya signo, habrá bipartición, jerarquía, y por tanto todo un andamiaje presto a sublimar la piedra significante y procurar que trasluzca la filiación habida entre *phoné* y logos. [256]

Es claro que el planteamiento de la gramatología viene a dialogar con la semiología y, en general, con la ancha y compleja herencia saussuriana como voluntad cientificista volcada sobre el lenguaje. No nos parece que tenga demasiado sentido desmerecer su envergadura histórica, y no obstante, como dijimos y repetimos ya, no creemos que lo nodal de la escritura derridiana emerja de sus aguas. Tras los desarrollos que acabamos de ofrecer a propósito de la operatividad del signo, podemos señalar ahora que Derrida nos insta a pensar un "devenir-inmotivado" por fuera de aquel desenlace idealista donde la densidad de la piedra se volatiliza sin dejar residuo. Nos dice *De la grammatologie*: "La inmotivación de la huella debe ser ahora oída como una operación y no como un estado, como un movimiento activo, una des-motivación, y no como una estructura dada" (74/65-66). Si para el logocentrismo el cuerpo del signo es arbitrario e inmotivado porque irrelevante, y por tanto relevable (y por tanto siempre ya relevado), el "devenir-inmotivado" del que nos habla ahora Derrida es menos un arribar que una errancia, porque se trata justamente de rastrear –en la tranquila dicción del logos– la malsonancia de una materialidad que no es el simple reverso de la idealidad, y la de una ausencia que no es un momento parcial de la presencia.

Semejante posicionamiento implica declinar toda la constelación de complicidades que se urde alrededor de una verdad simple, interior, anterior e inmaterial, y por lo tanto

[253] Esto no implica que pensemos que aquí se acaba la relevancia de la tesis de la arbitrariedad del signo. No es así porque, de hecho, esta arbitrariedad no atañe sencillamente a la relación de significado y significante, sino asimismo entre signos. No dudamos que puedan recuperarse otros elementos más "lúcidos" y críticos de Saussure. Con todo, el señalamiento de esta vertiente fonocéntrica suya encuentra confirmación en distintos sitios del texto y, en ese sentido, goza de legitimidad en su planteamiento.

[254] *Cf.* Hegel, Georg Wihlhem Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, trad. cit., p. 787.

[255] *Cf.* Saussure, Ferdinand de, *op. cit*, pp. 99-100 (trad. cit., p. 93).

[256] La misma relación encontramos en "Sémiologie et grammatologie", una entrevista que le hace Kristeva en 1968. Derrida cita aquel fragmento del *Cours* que dice que los signos enteramente arbitrarios son los que mejor realizan el ideal del procedimiento semiológico, y agrega: "Encontramos exactamente el mismo gesto y los mismos conceptos en Hegel" (PO, 32/41).

impugnar asimismo la distinción de significado y significante. Por ello este "devenir-inmotivado" no atañe ya al signo: es que la exhortación del paso del lenguaje a la escritura con la que dijimos que abre *De la grammatologie* es también, en el mismo trazo, el desplazamiento del signo a la huella (*trace*).[257] Éste no es un detalle meramente nominal, porque de hecho la huella no es verbal ni primariamente lingüística. Exploraremos este funcionamiento con más cuidado los capítulos siguientes, pero tenemos que decir que no sólo Derrida no coincide con que "no hay sentido que no sea nombrado", como declaraba Barthes, sino que más bien insinúa que "sólo la no expresividad es significante" (PO, 46/56). Para acercarnos al extraño trabajo del *gramma* hay que comprender que si no hay escritura enteramente fonética es porque en rigor no hay, tampoco, voz enteramente fonética. En sintonía con lo que venimos sugiriendo desde el capítulo anterior, eso implica pasar *de la lógica a la gráfica*. Para aproximarnos a la envergadura de estos desplazamientos creemos que el estructuralismo, la lingüística y la semiología nos quedan cortas: es toda la línea de descendencia del logos lo que se descubre puesta contra las cuerdas.

De cara a los desarrollos que tenemos por delante queremos señalar un detalle más: en Saussure la tesis de la arbitrariedad o inmotivación del signo es complementaria de aquella relativa al valor diferencial de cada elemento del sistema. Hemos dicho que Derrida valora ambas tesis, y por lo general la cuestión de lo diferencial es apuntada de cara a apoyar el influjo que el ginebrino habría tenido sobre Derrida. Sin duda es un punto importante, pero señalamos que el desplazamiento que acabamos de apuntar también impacta en este otro precepto. En efecto, no es difícil ver que si todo elemento se recorta en términos diferenciales y la diferencia es considerada de modo oposicional, entonces la estructura es saturable. Saussure desubstancializa la identidad, pero abreva en una formalización que vuelve todo el horizonte de la estructura completamente decidible (a tono con el "simulacro de objeto" que señalaba Barthes, y con el criterio de exhaustividad descriptiva y la exigencia óptica que comentamos más de una vez que caracterizaba al estructuralismo). En nuestra lectura de "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines" nos preguntábamos con qué legitimidad la estructuralidad se sustraía al juego diferencial; ahora estamos más cerca de afirmar que los términos en que es pensado el juego diferenciante tienen por objetivo justamente protegerla. Nos interesa

[257] "Ciencia de lo 'arbitrario del signo', ciencia de la inmotivación de la huella", sugería Derrida dando cuenta de este desplazamiento justamente cuando hablaba de la transmutación de la semiología en gramatología (DG, 74/66).

marcar este punto, porque la huella nos pone en contacto con una diferencia –la *différance*– que llama a la diseminación y que contradice, por lo tanto, todo significado trascendental como principio de saturabilidad.

Todas las nociones derridianas que proliferan por estos años nos vierten en una "lógica" de la finitud, pero de una finitud que en modo alguno permite recortar la silueta de *eidos* alguno. Por ello afirmamos que la *différance* nos invita a pensar una finitud infinita, o incluso el revoloteo infinito *de una diferencia finita.* Este "revoloteo", esta "inconclusión" –este "resto"– tiene que ver con el desbarajuste de todo trabajo de consagración, que acabamos de decir que es aquello que hace pasar del lenguaje a la escritura, y del signo a la huella, justamente en función (vamos a verlo a continuación) de una materialidad no espiritualizante y de una ausencia que no es la contracara de la presencia. No es la finitud del átomo, de lo capturable de un golpe visual, sino la de la exposición infinita a la alteración de lo otro.[258] Dice Derrida sobre la "a" silenciosa de différance: "Ésta se propone como una marca muda, como un monumento tácito, yo diría incluso que como una pirámide, pensando no sólo en la forma de la letra cuando se imprime en mayúscula, sino también en el texto de la Enciclopedia de Hegel, donde el cuerpo del signo se compara con una pirámide egipcia" (M, 4/40). Lo que tenemos por delante, entonces, es explorar la inmotivación de esta "a" pedregosa: el resonar (*Klang*) de una diferencia no dialéctica y no oposicional, que –recordando la diatriba de nuestro primer capítulo– rehúye tanto la coagulación de toda estructura como la insoslayable linealidad de todo periplo genético.

Sobre el final, el "Exergue" de *De la grammatologie* habla de un pensamiento fiel a un mundo por venir (*à venir*), "más allá" de la clausura del saber absoluto. En esta relación laberíntica que hemos cifrado dentro de 1967, este comentario dialoga con las últimas palabras de *La voix et le phénomène*, que reza que más allá del saber absoluto comienzan los "pensamientos inauditos" (*des pensées inouïes*) (VP, 115/165): inauditos porque increíbles, porque perforan nuestro horizonte de inteligibilidad y anticipación. Por eso Derrida dice esto por venir sólo puede asomarse como peligro absoluto (*danger absolu*) y monstruosidad (*monstruosité*). Volviendo sobre el planteo de la posibilidad de la gramatología, dice que para esta ciencia no hay *hors-d'oeuvre*, que viene a significar

[258] Unos años más tarde, a cuento del marranismo, *Apories* dice que somos "infinitamente finitos": somos finitos, pero no como entidades conclusas cuyos límites son mensurables. Se trata, antes bien, de una finitud de la que no logramos "curarnos", apropiarnos, que no robustece identidad alguna, porque tiene que ver con la afectación de lo otro (A, 140/130).

también "exergo" y que en francés tiene un matiz extra porque es también la "entrada" de una comida. Semejantes pensamientos, entonces, no se dejan servir en un plato porque resisten toda digestión como interiorización, porque ponen en entredicho qué significa pensar. Es que aun si lograse sortear los obstáculos de distinto tipos (epistemológicos, técnicos, metafísicos y teleológicos), esta ciencia correría todavía el riesgo de nunca nacer *como tal*. No podría instaurar su reinado y delimitar una región particular como dominio de estudio, uno entre otros.[259] A tono con lo que decíamos sobre "La structure le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines", a éstas no podemos darles sencillamente muerte pero su fragilidad está anunciada.

"Pensar es lo que sabemos que todavía no comenzamos a hacer", concluye diciendo la primera parte de *De la grammatologie* (142/126): tenemos por delante –infinitamente adelante, inalcanzable pero desajustando todo presente– pensar lo que aún no hemos comenzado a pensar, a saber, pensamientos que no podemos inaugurar porque no tienen en rigor "principio", porque desafían toda arquía. Por eso a aquella exigencia (im)pensable debemos acercarnos como lo que viene antes, lo que llega de lejos, lo que está detrás, *déjà derrière*: como el oleaje, una vez más, que arriba siempre "de vuelta" pero siempre iterado, venido de otra parte (*d'ailleurs*), desde las profundidades insondables del océano.

Hace un momento comparamos la odisea del signo al oleaje que transportaba los barcos colonizadores, pero, ¿y si el agua no fuese un tranquilo medio de transporte afín a la labor sublimante? ¿si, como la piedra de la pirámide de cuya irrelevancia comenzamos a desconfiar, el agua descubriese diseminar más que unificar, y disgregar más que pacificar en una *solución*? Es demasiado temprano para identificar lo que es sólo una orilla (*rivage*) difusa en el horizonte. Tal vez nunca arribemos, es pronto para saberlo, para ultimar la tirada que se juega entre Blanchot, Mallarmé y Derrida.

Por lo pronto, antes de las aguas de "Naufragio" el oleaje nos arrastra a las piedras. Las rocas nos golpean la glotis. Para entender hasta qué punto no hay siquiera voz puramente fonética (sino canto pétreo, colosal y ante todo gráfico en aquella "a"), en el próximo capítulo nos detendremos sobre *La voix et le phénomène*. Veremos cómo este

[259] "*De la gramatología* es el título de una pregunta. Una pregunta sobre la necesidad de una ciencia de la escritura, sobre sus condiciones de posibilidad, sobre el trabajo crítico que debería preparar el terreno y retirar los obstáculos epistemológicos; pero una pregunta también sobre los límites de esta ciencia", dice Derrida en aquella primera entrevista (la realizada por Henri Ronse) que mencionamos hace un momento (PO, 22/29).

texto descubre ser algo mucho más interesante que la simple “capitulación” de los estudios derridianos sobre Husserl o, para el caso, que la mera “traslación” fenomenológica de las tesis gramatológicas. Durante nuestro recorrido compararemos sus tratamientos con aquellos ya otorgados en los años anteriores (por ejemplo, en “Introduction à *l'Origine de la Géométrie*”), reactualizaremos nuestro debate con algunos comentarios y pondremos en cuestión algunas herencias. Nos veremos de vuelta envueltxs entre Hegel y Husserl, y retomaremos los llamados a Blanchot.

CAPÍTULO II
| "OÍRSE-HABLAR" DE HUSSERL A HEGEL: DOS IDEALISMOS COLOSALES |

El pensar es un hablar, y éste un oír.[260]

Durante gran porción de la primera parte de esta tesis leímos varios estudios que Derrida dedica a la fenomenología. Vimos que el argelino entendía el decurso entero del pensamiento husserliano como la busca de una experiencia vivida capaz de oficiar como fuente de evidencia absoluta, que permitiese desarticular el conflicto entre génesis y estructura, y posibilitase así arribar a una tercera posición frente al logicismo y el psicologismo. *La voix et le phénomène* no se demora ya en semejantes cuestiones, y se subtitula *Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Es claro que se trueca el problema de la génesis por el del signo, no obstante determinar qué implica este último arrastra decisiones exegéticas bastante hondas.

De un lado, es previsible comprender la introducción al problema del signo como el señalamiento de cierta opacidad en la experiencia vivida plena e íntima. Esta vía de interpretación halla sin duda derecho y sentido propio, porque lo fundamental de aquella experiencia estriba en su supuesto carácter silencioso y antepredicativo. En este sentido, la "introducción al problema del signo" es la introducción *del signo* en la vida baja del alma. Más aún, del signo como *polemos*.

Así las cosas, durante la primera gran sección de este capítulo nos apuntaremos a bosquejar este panorama, explorando cómo *La voix* estudia la relación habida entre la conciencia, el sentido y su expresión, mostrando la imposibilidad tanto de aislar el lenguaje de las capas silenciosas del sentido, cuanto de distinguir la naturaleza de los signos lingüísticos de la de los no lingüísticos. La conclusión ya la sabemos: el último gran proyecto filosófico que pretende alcanzar un estatuto científico anclándose en el privilegio de la subjetividad termina de parte a parte tramado por el retardo, la textura y la dilación de una alteración insoslayable.

Pero el asunto no acaba ahí. En el contexto de *La voix et le phénomène*, "signo" llama a una problemática mucho más amplia, bastante más compleja y ciertamente mucho

[260] Kant, Immanuel, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, trad. cast. F. Duque, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 679.

más rica si –como es el caso– lo que nos interesa es estudiar la noción derridiana de escritura. Anticipamos ahora algunas referencias para comprender el nudo problemático que concentrará nuestra atención durante la segunda y la tercera sección del capítulo, aunque adelantamos que tiene que ver con la "lógica del signo" que bosquejamos hace un momento.

En el capítulo VII de *La voix* Derrida examina cómo, incluso en una obra y en un período supuestamente formalistas como *Investigaciones Lógicas*, Husserl establece la intuición impletiva como *telos* del lenguaje. A tal punto es así, que rechaza el rodeo representativo que pide el funcionamiento de la significación. Allí se inaugura una serie de meditaciones bastante sugestivas en torno a la relación entre lenguaje y ausencia. Ahora bien, sobre las últimas páginas del ensayo se introduce un vector que complejiza con creces el análisis, porque Derrida marca un desnivel infranqueable entre Husserl y Hegel (ausente hasta el momento en términos explícitos), diciendo que el idealismo hegeliano es más radical y que el fenomenólogo nunca pudo creer en la consagración del saber absoluto.

Sobre este panorama, la segunda sección de este capítulo se dedicará primeramente a desglosar el mentado intríngulis del capítulo VII, reteniendo qué del enlace de ausencia y lenguaje es tan importante para la noción derridiana de escritura. Luego se volcará sobre la contraposición entre Husserl y Hegel, ofreciendo una vía de lectura posible para abordarla dentro del horizonte problemático de *La voix* y de los desarrollos que le son más próximos (aquellos del capítulo VII). La tercera sección del capítulo seguirá merodeando alrededor de los interrogantes allí planteados, pero girando hacia "Le puits et la pyramide", un texto de la misma época –de 1968– donde Derrida indaga justamente la semiología hegeliana. Estas contribuciones nos permitirán dilucidar mejor el sentido y la densidad de aquella comparación, a punto tal que nos instarán a refinar nuestra lectura de *La voix et le phénomène*, e incluso a releer "a contrapelo" nuestros desarrollos de la primera sección (porque resultará que si no creyó en el saber absoluto, Husserl no creyó tampoco, en el fondo, en la autoafección).

De este modo veremos cómo la "introducción al problema del signo" no se agota en el señalamiento de un pliegue que enturbia toda proximidad a sí de la conciencia husserliana, sino que reconduce a una exploración de una red de solidaridades mucho más amplia, referente a la relación entre presencia y representación, como entre infinito y finito. Lejos entonces de tratarse de la mera inclusión de "vicisitudes lingüísticas" en

Husserl (planteo correlativo al enfrentamiento de fenomenología y estructuralismo),[261] advertiremos que esta cuestión nos habla de la "eficacia" de un determinado idealismo en tanto determina la posibilidad de reabsorber (o no) ausencia y materialidad. Estos desarrollos nos resultan de suma relevancia porque, por supuesto, nada de ello es indiferente a lo que Derrida trabaja bajo el título de "escritura". Por eso profundizar el contrapunto con Hegel en *La voix et le phénomène* no es sólo debatir el semblante de ese texto en particular, ni mucho menos vestir las lecturas derridianas de Husserl con ropajes algo más floridos. O, al menos, hacer eso en estos años filosóficamente tan nutridos para Derrida es a la vez debatir cómo se engarza y qué resonancias nutren el paso de *l'archi-écriture*.

No podemos sino adelantar que el próximo capítulo (el último de esta parte) estará íntimamente ligado a éste. Allí exploraremos la liminalidad que corresponde a Hegel, como "el último filósofo del Libro y el primer pensador de la escritura" (DG, 41/35). Cuál será la conclusión lo sabemos también, porque hemos dicho ya que la filosofía derridiana es abiertamente crítica de su lógica. Así con todo, y teniendo en cuenta que una resistencia que tomase la forma de una mera oposición no significaría una mayor afrenta para Hegel, nos queda todavía pensar cómo se da este desvío.

En síntesis, durante los dos capítulos que le quedan a esta parte ("De la lógica a la gráfica") examinaremos cómo se mueve Derrida entre Husserl y Hegel. Como idealismos magnánimos y colosales que son, sus rúbricas no dejan de imponérsenos desde la altura. Sin embargo, nadie puede negar que los colosos están hechos de piedra del mismo modo que los maestros nos llegan siempre por escrito. Veremos cómo para Derrida cierto

[261] Eso dijimos que sugiere Norris, que sitúa a *La voix* como una combinación de ambos movimientos (*cf*., Norris, Christopher, *Derrida*, ed. cit., p. 15). En el mundo hispanohablante, también así lo sugiere Jesús Navarro Reyes, en su bosquejo del fonocentrismo en *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 117-127. En este punto es elocuente recordar que la primera edición al inglés –preparada por David B. Allison, en 1973– se tradujo en términos de *Speech and phenomena*. Según Lawlor, esa traducción no es buena porque nos deja ante una comprensión de voz como lenguaje hablado, cuando se trata también de la voz fenomenológica ("previa" a su articulación fónica). Esta elección, dice, tendría que ver con la tendencia a leer la deconstrucción en términos de un "método de lectura" o de "análisis textual", colindante al estructuralismo. En 2010 él prepara su propia traducción, y cambia el título por *Voice and phenomena*. En términos iniciales nosotrxs coincidimos con la crítica que hace Lawlor, aunque agregamos que "*speech*" es inadecuada no sólo por no otorgar su debido peso a la interioridad fenomenológica, sino porque *La voix et le phénomène* da cuenta justamente de la fractura de la discursividad. La voz no es ya su tranquila embajadora del logos, no es primordialmente expresiva. Probaremos que si la autonomía de lo discursivo no se sostiene, el lenguaje deviene escritura, y el signo a su vez huella.

retumbar pedregoso de la escritura sitia las prerrogativas de todo horizonte último de presencia.

En acuerdo con el horizonte trazado, a continuación nos sumergiremos una vez más –y por última vez– en las profundidades fenomenológicas. Como dijimos, esta primera sección del presente capítulo estará destinada a la introducción del signo como dilación y opacidad en la vida del alma. Así lo estudiaremos en el primer apartado, "¿En qué se reconoce a Husserl? En que no se reconoce en un espejo", con su correspondiente subdivisión: "El tiempo como rodeo y el destiempo del trazo".

A. ¿En qué se reconoce a Husserl? En que no se reconoce en un espejo

La voix et le phénomène ensaya de buenas a primeras un abordaje distinto al de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* e "Introduction à *L'origine de la Géométrie* de Husserl", porque abre su estudio aseverando la autoridad casi incólume de *Investigaciones Lógicas*. Una afirmación a todas luces provocadora, dado que se trata de un texto muy temprano, donde tras las acusaciones de psicologismo Husserl cede ante una lógica preconstituida. ¿Semejante declaración implica que Derrida desdiga sus desarrollos anteriores y que empañe el mérito de su tan laureada "Introduction", que se abocaba sobre un texto husserliano que de tan tardío restaba incluso inédito, y que giraba entero en torno a la cuestión de la génesis? Sin duda juega con el desconcierto. Nosotrxs no lo vemos como un rechazo ni un retroceso, pero tampoco –como señalamos en el primer capítulo de esta tesis– nos sentimos cómodxs atribuyendo a *La voix* el sitio pacificador de una conclusión englobante. Hay continuidades y quiebres, y en esa línea creemos más bien que lo que prima es una tensión (a tono, como observaremos, con el desplazamiento del planteamiento del problema de la génesis al del signo).

Semejante declaración le da a Derrida la coartada perfecta para comenzar recordando las "distinciones esenciales" que ofrece el §1 de *Investigaciones Lógicas* en torno al vocablo "signo" (*Zeichen*): por un lado está la expresión (*Ausdruck*), y por otro la señal o indicación (*Anzeichen*). La diferencia radica en que sólo la primera porta *Bedeutung*, término cuya traducción habitual por "significación" (*signification*) pierde de vista la especificidad que condensa en alemán. Antes que recubrir un preciosismo, esta advertencia delinea ya la cifra interpretativa derridiana. El argelino explica que si bien todo signo significa y afirmar lo opuesto nos haría caer en un contrasentido, sólo la expresión está preñada de "querer-decir" (*vouloir-dire*). Ahí está el punto nodal. Mientras

que la significación de las indicaciones redunda en "infundir" cierta motivación (*Motivierung*) para pasar de un conocimiento actual a uno inactual (por ejemplo, la presencia de agua en un planeta induce a considerar la posibilidad de la existencia de vida),[262] la expresión es un signo lingüístico y su significación es cualitativamente distinta porque recubre un carácter intencional. Todo signo significa, sin duda, pero no de la misma manera: unos lo hacen por gracia de asociaciones que les son relativamente extrínsecas, y otros por tesorizar y exteriorizar una intención significante.

Husserl admite que en principio la señal goza de mayor extensión y que toda expresión requiere *de hecho* una capa indicativa (ahí donde, por ejemplo, aquella "intención significante" cuanto menos ha de confiarse a la sonoridad de la voz para hacerse oír), pero insiste en que su relación no es de género y especie. Que todo binomio se instrumentaliza en aras a grabar una jerarquía es patente aquí, puesto que el fenomenólogo señala rápidamente hacia una dimensión donde la expresión prescinde de toda urdimbre señalativa. Es en "la vida solitaria del alma" (*im einsamen Seelenleben*) donde se suspende la relación con la exterioridad en general, y sin embargo –o gracias a ello– es allí donde la *ex*presividad de la expresión halla su pureza y cumple ejemplarmente su función sin pérdida ni dilación.

Dice Derrida: "La expresión en una exteriorización voluntaria, decidida, consciente de parte a parte, intencional. No hay expresión sin la intención de un sujeto que anime el signo, prestándole una *Geistigkeit*. En la indicación, la animación tiene dos límites: el cuerpo del signo, que no es un soplo, y lo indicado, que es una existencia en el mundo" (VP, 35/78). Y la virtud de la expresión redunda justamente en que reduce con solvencia ambos limitantes. Los gestos, los ademanes, la musicalidad de la lengua determinada y, en general, todos aquellos aspectos que no son en rigor intencionales pero que, podríamos decir, fácticamente hacen a la comunicación *efectiva*, "[n]o quieren *decir* nada porque no *quieren* decir nada" (*Ibid.*, 38/81). Por ello la posibilidad de sortearlos habla de la superioridad de la expresión.

En función de este panorama, Derrida sugiere la existencia de cierto "voluntarismo trascendental" (*Ibid.*, 37/80) en Husserl y comienza a hablar, a partir de allí, de "voz fenomenológica". Aunque comprendemos que no hay literalmente tal noción de voz en Husserl, insistimos sobre la necesidad de abordar esta inserción como un gesto

[262] Puede haber indicaciones naturales (los síntomas de una enfermedad, por ejemplo) y artificiales (la marca de la tiza). *Cf.* "La réduction de l'indice", VP, 28-33/69-73.

filosófico antes que como muestra de impericia o desconocimiento. De un lado, se nos hace evidente que *La voix* ensaya una apuesta filosófica a todas luces distinta de sus publicaciones anteriores sobre Husserl; aun si innovadores, tanto *Le problème* como la "Introduction" son escritos que se ciñen mucho más sobre la letra del texto. Con esto no sugerimos que *La voix* desvaríe o derroche creatividad injustificada, sino que su apuesta es un poco menos escolar y algo más audaz que en los textos anteriores. Del otro, notamos que la pertinencia de tal noción de voz se halla ya delineada en la sola comprensión de *Bedeutung* como "*vouloir-dire*", comprensión que Derrida mismo dice que se encuentra "entre el comentario y la traducción" (*Ibid.*, 18/58).

En consonancia con su lectura de la "Introduction" –que ya hemos apuntado– Leonard Lawlor dice ahora sobre la introducción de la cuestión de la voz en Husserl: "debemos reconocer que en *La voix et le phénomène* Derrida está importando cierto radicalismo hegeliano en Husserl. Semejante importación no es inusual si tenemos en mente tanto las interpretaciones finkianas de Husserl como la interpretación hyppolitiana de Hegel".[263] En este punto cabe señalar que Derrida retoma la caracterización que hiciera Husserl en *Lógica formal y trascendental* del signo lingüístico como "corporalidad espiritual" (*geistige Leiblichkeit*).[264] La insuflación del *Geist* transmuta el *Körper* en *Leib* y permite determinar, entonces, la vida del alma como "oírse-hablar" (*s'entendre-parler*). Esta operación constituye la marca del fonocentrismo, y se trata de una salida y vuelta a sí que tiene la función de patentizar la cercanía y la intimidad del alma consigo mediante la reducción de todo lo que le resulta extrínseco. Una voz que no fuese primordialmente autoafección y que no se reconquistase a través de toda rugosidad no intencional se dejaría confundir peligrosamente con el ruido, no distinguiría expresión de indicación. No sería nada que pudiéramos reconocer como voz, como voz "hecha y derecha": exteriorización lineal de una interioridad una y la misma que, a su vez, se sabe tal. A partir de este funcionamiento podemos comprender la introducción de la cuestión de la voz en Husserl, así como la vinculación que indica Lawlor con Hegel.

Huelga aclarar que "la voz" que Derrida le atribuye a Husserl no es mundana. Se trata de una autoafección que es "condición de toda subjetividad", de la que "una ciencia

[263] Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl*, ed. cit., p. 171.

[264] Sobre ésta había abundado ya en la "Introduction", lo señalamos, para hablar específicamente del funcionamiento de la escritura en particular. *Cf.* Husserl, Edmund, *Lógica formal y trascendental*, trad. L. Villoro, México, Ediciones del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, p. 24 (§2).

‘mundana’ objetiva no puede, ciertamente, enseñarnos nada” (*Ibid.*, 89/138). Nótese a su vez que, determinadas así la expresión (*Ausdruck*) y la “vida solitaria del alma” (*einsamen Seelenleben*), la esencia del lenguaje es eminentemente lógica. No sólo toda fenomenalidad de la palabra ha sido reducida (el que era señalado como el primer límite a la animación), sino que “el afuera” con el que comercia el alma en su “intención significante” no puede en modo alguno ser mundano (el segundo límite): el sentido es exterior a la conciencia, pero bajo ningún punto de vista es mundano. Así planteado el panorama, el *Bedeuten* enfoca el sentido (*Sinn*) hilvanándolo en la linealidad de una misma intención expresiva, espejándolo sin agregarle textura. Mediante este proceder “improductivo-reproductivo”, la voz se yergue como un éter diáfano que traduce al orden del discurso las facciones del nóema convirtiéndolas en infinitamente repetibles sin introducir alteración alguna. Así es que la *Bedeutung* posibilita que el sentido sea vivido, vivificado por la conciencia sin la menor traza alguna de indicación. Reconocemos el circuito clásico logofonocéntrico, a saber, la fluidez entre sentido y conciencia que dibujamos el capítulo pasado.

De acuerdo con este panorama, si en la voz baja del alma sólo hay signos expresivos y no señalativos es porque estos últimos se instrumentalizan siempre que “el acto que confiere el sentido, la intención animadora, la espiritualidad viviente del querer-decir, no está plenamente presente” (*Ibid.*, 41/84). Desde ya, en la vida solitaria del alma no hay entonces necesidad de ellos. Dice Husserl en *Investigaciones Lógicas*:

> En el discurso monológico las palabras no pueden servirnos para la función de señalar, notificar la existencia (*Dasein*) de actos psíquicos, pues semejante señal aquí sería inútil (*ganz zwecklos ware*), ya que los tales actos son vividos por nosotros en el mismo instante (*im selben Augenblick*).[265]

Dijimos que el nóema es exterior a la conciencia, pero es un exterior “no mundano” que no pone en cuestión la economía de la autoafección. Por eso para hablar de fonocentrismo no es a fin de cuentas decisivo si Husserl escribe o no la palabra “voz”, porque se trata más bien de apuntar la existencia de un industrioso andamiaje presto a reducir al orden de lo in-significante todo cuanto demuestre tener algún grosor, alguna opacidad que inscriba difracción alguna en la diafanidad vida del alma.

[265] Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas I*, trad. M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Alianza, 1985, p. 242 (§8). Traducción levemente modificada.

A partir de aquellas "distinciones esenciales" husserlianas relativas a la noción de signo, la argumentación derridiana sugerirá una serie de "adherencias indicativas", mostrando cómo la supuesta labor extrínseca y aditamental de la señal no es tal y de qué manera hay una rugosidad insuprimible en la asepsia de los órdenes de derecho fenomenológicos. Por decir algo, aquella autoafección (como presencia a sí del sentido y del sentido a la conciencia) va a estar asegurada a su vez por una comprensión específica de la temporalidad, y la estrategia derridiana transitará por mostrar cómo aquélla se encuentra desde el primer momento percutida por lo otro de sí.

Percepción, instante y parpadeo

Acabamos de decir que la autoafección que Derrida avistaba en Husserl recaía sobre cierta comprensión específica de la temporalidad. Sucede que sólo la simplicidad del instante es capaz de asegurar la presencia a sí de la conciencia (de modo tal que no necesite comunicarse nada) y la pureza de la idealidad del sentido (de lo que pende su carácter autoidéntico, y por tanto la posibilidad de la repetición al infinito en su mismidad). El privilegio del instante es claro en las *Investigaciones Lógicas*, pero según el francoargelino no se altera tampoco en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, incluso a pesar de la complejidad que adquieren allí las meditaciones de la fenomenología del tiempo de la mano de la conciencia absoluta y constitutiva del tiempo y la noción de "ahora extenso".

En nuestro primer capítulo, a propósito de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, comentamos que la conciencia absoluta constitutiva del tiempo era una dimensión atemporal que, gracias a una composición tripartita, posibilitaba la continuidad de la temporalidad de la conciencia interna: que la protoimpresión tenía por correlato intencional el ahora, la retención el ahora recién pasado, y la protensión el ahora por venir. También dijimos que según Husserl tales distinciones eran abstractas y analíticas, precisamente en cuanto el ahora vivenciado era extenso y pendía de la modificación retencional: la impresión devenía retención, luego retención de retención, etcétera, logrando constituir así el pasado. Rudolf Bernet, uno de los intérpretes clave en relación con este tópico, argumenta que la concepción husserliana del tiempo sortea los prejuicios metafísicos habituales en cuanto introduce una "no-presencia" en el seno del

ahora.[266] Sin embargo, Husserl mismo acepta que esa "no-presencia" que es la retención goza aún de un estatuto perceptivo y ello disimula todavía, a nuestro juicio, la preeminencia del ahora actual. En todo caso afirmamos, con tino derridiano, que Husserl no ha criticado a la metafísica sino para restaurarla (PCM, 71/169): en todo lo que continúa distinguiendo activamente en la letra husserliana la retención de la representación, el ahora actual sigue operando como centro neurálgico e indeclinable de su temporalidad. Aun si mienta una "no-presencia", esta "no-presencia" es de una estirpe muy alta porque es perceptiva. De hecho, nos dice Husserl: "Pero si denominamos percepción *al acto en que todo 'origen' se halla*, el acto que *constituye originariamente*, entonces *el recuerdo primario* [o sea, la retención] es *percepción*. Pues sólo en el recuerdo primario *vemos* el pasado; sólo en él se constituye el pasado y por cierto no vicaria sino presentativamente".[267]

En esta línea es que Derrida va a rastrear una confusión entre retención y representación. No se trata de las diferencias descriptivas (que Derrida tiene en cuenta y que no sería difícil señalar: la retención o recuerdo primario es una intención vacía, y la representación o recuerdo secundario es una intuición) sino de analizar la especificidad de su articulación y funcionamiento. El problema no es que Husserl privilegie la asepsia de la retención ni que lo haga atribuyéndole, finalmente y por obra de una extraña pirueta, estatuto perceptivo. Lo chocante para Derrida es cómo puede Husserl extraer rédito de un lado y otro, y distinguir la paja del heno: cómo logra investir a la intención vacía que es la retención de aquel "estatuto perceptivo" sin ceder ante la concretud del recuerdo, es decir, sin ceder a la representación.

Sin duda hay aquí muchas solidaridades con el planteo de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, que insistía sobre el carácter no-simple, siempre ya sintético de la *durée* fenomenológica, y fundamentalmente sobre la imposibilidad de distinguir entre tiempo inmanente y tiempo trascendente, dado el carácter intencional de la protoimpresión. Allí leíamos que de nada valía cifrar a la conciencia en las coordenadas de la declinación intencional, "atarla a su otro", si después iba a dar marcha atrás en su radicalidad privilegiando la captura de esencias. En 1967 Derrida vuelve a subrayar una contaminación semejante, pero bajo un cristal ligeramente distinto que termina por

[266] *Cf.* Bernet, Rudolf, "Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence", *Research in Phenomenology*, vol. XII, 1982, p. 108.

[267] Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, p. 63 (§17).

reformular el ánimo filosófico de su propuesta; si esta vez no carga las tintas sobre una dialéctica que desembocase en una ontología de la existencia es porque para asomarse al "paso" entre retención y representación –sea a su correlación o sea a su interdependencia, a lo que trabaja el límite entre todo adentro y todo afuera– hay, más bien, que interrogar la estela de toda ontología y de toda dialecticidad. En 1967 se pone en tela de juicio tanto la originariedad que parece proteger a una, como el carácter activo de la teleología que parece recubrir a la otra.

Así las cosas, si en *La voix* interesa a Derrida marcar la raíz común entre retención y representación, es porque la mediatez y la necesidad de reinscripción parecen de pronto inundar el presunto flujo viviente. Sería imposible retener un ahora en otro ahora, entretejer la cola retencional, si aquél no fuera ya una huella en el sentido más general, es decir, una marca repetible.[268] No hay fluidez de la vivencia: la percepción es siempre ya artificial.[269]

Pero eso no es todo. Hace un momento dijimos que la "exterioridad" con la que comerciaba el alma en su labor significante no era una exterioridad mundana. Era una ventaja de la expresión (*Ausdruck*), que espejaba el sentido (*Sinn*) sin ejercerle torsión alguna. Derrida se ciñe sobre el §124 de *Ideas I*, donde Husserl mismo dice que expresión no es un mero barniz que le esté añadido exteriormente sino que ejerce importantes funciones intencionales sobre aquél. Lo que estudia es la modulación de esa relación entre los "estratos" lingüísticos y no lingüísticos, porque para que semejante traslación sea posible tiene que haber –en palabras de Husserl– un cierto entrelazamiento (*Verwebung*). Y ello significa, nos dice Derrida, un paso de una metaforicidad geológica a una textual,

[268] "La escritura suple a la percepción antes incluso de que aquélla llegue a aparecer ante sí misma" (ED, 332/308) dice "Freud et la scène de l'écriture", y aunque los avatares de los elementos comprometidos en el análisis no sean exactamente los mismos ("percepción" no mienta lo mismo en el caso freudiano y en el husserliano), felizmente los significantes y el sentido general de los desarrollos derridianos coinciden de modo tal de permitirnos leer sus elaboraciones en consonancia: todo inmediato se descubrirá ya inscripto, mediado por el rodeo escritural.

[269] De ahí que Derrida llegue a decir que "la *percepción no existe*" (VP, 50/92). En su reciente *Le conflit des perceptions* Elsa Boyer extrae fuerza de esta puesta en abismo de la percepción para pensar la especificidad del fenómeno de la artificialidad perceptiva en nuestra era cibernética. Si bien concede enorme relevancia a Derrida porque su tratamiento de la escritura abrió todo un campo de problematización acerca de la técnica, ella aduce que teletecnología (lo que a ella le interesa poner en valor) excede a la cuestión de la escritura y se vincula, más bien, con lo fantasmático como aquello evanescente en los umbrales del aparecer espacial. *Cf.* Boyer, Elsa, "Técnica y 'teletecnología' en Derrida", en *El conflicto de las percepciones*, trad. cast. M. Nijhenson, Buenos Aires, La cebra, 2018, pp. 49-77. Nos parece interesante como relectura contemporánea, pero vemos ciertas dificultades en su planteo ahí donde pareciera asociar la escritura con una preeminencia de lo verbal.

con el impacto filosófico que eso implica, porque entonces las regiones silenciosas del sentido tienen que haberse inscripto lógicamente, *expresables*. Es decir, han de ser ya siempre lingüísticamente asequibles.[270] La situación es angustiante: o bien resulta que no hay verdadera anterioridad al lenguaje (algo que va contra el semblante entero de la empresa husserliana), o bien el paso del *Sinn* a la *Bedeutung* no es exactamente improductivo (y en ese caso no habría cómo sostener el privilegio de la expresión sobre la indicación, algo que complota contra el talante intencional del alma).

Puesta en tela de juicio la temporalidad que aseguraba la fluidez de la vida del alma y rota toda capa pre-expresiva del sentido, no sólo no hay una intimidad tal que nos ahorre la utilización de signos, sino que la relación con el objeto es inevitablemente de mostración indicativa porque no hay modo de purgar la indicación de la expresión.[271] De un modo u otro la autoafección naufraga. Todo lo que podemos siquiera soñar con reconocer como propio está tramado por el goteo incesante de una mediatez insoslayable.

Explotando la doble traducción de *Augenblick* como parpadeo e instante, Derrida remarca entonces: "Hay una duración del parpadeo [*Augenblick*]; y ella cierra el ojo" (VP, 73/119). La morada más íntima de la conciencia alcanza a inscribirse sólo a partir de una contaminación con la muerte y la mundaneidad (que para Husserl tal vez nombren la misma cosa) como todo aquello que pretendía excluir.[272]

---

[270] Estos desarrollos corresponden al capítulo III de *La voix*, pero de manera más central en "La forme et le vouloir-dire". Es otro artículo de 1967, editado primero en *Revue internationale de philosophie* (volumen 3, número 81) y luego compilado en *Marges de la philosophie*.

[271] Sin duda todo esto que estamos comentando corre en la misma dirección de lo que leímos en la "Introduction", donde descubríamos que incluso nuestra relación con las idealidades matemáticas (las "más altas") estaba atravesada por la mediatez de la escritura, porque sólo a través suyo aquéllas lograban constituir su objetividad. En términos de *La voix*, diríamos que había allí una dimensión inexpugnablemente "indicativa", y que el que los científicos tuviesen que reactivar el sentido adecuada y responsablemente significaba que debiesen segregar las capas indicativas del núcleo duro expresivo.

[272] En sus páginas introductorias, *La voix* señala que tanto el movimiento de la temporalización como la constitución de la intersubjetividad parecen consternar a la fenomenología desde adentro. Cierto hiato ("una no-vida, o una no-presencia o no-pertenencia a sí del presente viviente" [VP, 5/43]) parece asediar su sombra. En efecto, se trata de cuestiones que llaman a los desarrollos genéticos, de cuestiones que finalmente Husserl trabaja en colaboración con sus famosas "síntesis pasivas". Si seguimos con esta puesta en relación y comparación de *La voix et le phénomène* con los trabajos derridianos anteriores, podemos decir que hasta el momento se había tratado de ponderar hasta qué punto semejante sintagma acarreaba un oxímoron. Eran síntesis que, por más pasivas que fueran, afluían en la actividad de la conciencia. Ante ellas, la fenomenología sólo podía –en el mejor los casos– aspirar a un equilibrio imposible que preservase lo operativo de la labor sintética sin coartar y sin devaluar la radical sutileza de determinados fenómenos (como el otro y el tiempo). Vinculándolo con lo que estamos leyendo ahora, en el movimiento de la temporalización resulta que la retención requiere de la "representación", y para que el alterego me sea dado es necesario el rodeo de la "apresentación". Dice Derrida: "En los dos casos, lo que se nombra como

Sintetiza Derrida:

> Que este pliegue sea irreductible en la presencia o en la presencia a sí, que esta huella o esta diferencia sea siempre más vieja que la presencia, y que le procure su apertura, ¿no prohíbe todo eso hablar de una simple identidad consigo mismo "*im selben Augenblick*"? ¿Acaso no compromete esto el uso que quiere hacer Husserl del concepto de "vida solitaria del alma" y por consiguiente, la partición rigurosa entre la indicación y la expresión? (*Ibid.*, 76/122)

"¿En qué se reconoce un fantasma? En que no se reconoce en un espejo" (SM, 248/175) apuntará Derrida algunas décadas más adelante, y nos parece atinado traerlo aquí, que es justamente cuando *La voix et le phénomène* introduce la noción de *différance*.

Como comentamos, que estas "nociones clave" derridianas no sean en rigor "conceptos" tiene que ver con que no puedan definirse de manera saturada a partir de una configuración sistemática definitiva. Ello no las sume, sin embargo, en el absurdo. Es por ello que nos acercamos de a poco, leyéndolas bajo luces levemente distintas que nos permitan apuntar yacimientos estratégicos. En este caso, nos interesa recuperar la que fuera acaso una de las "fórmulas" más extravagantes que da Derrida de la *différance*: espaciamiento (devenir espacio del tiempo) y temporalización (devenir tiempo del espacio).[273] A partir de lo que venimos diciendo podemos comprender que la cresta de la temporalidad alcanza a tramarse a partir de cierto "devenir-espacio" por encadenarse con lo otro de sí. Pero este "espacio" que mienta la huella (ni del todo presente ni del todo pasada) no comporta una plataforma estática –geometrizable, estructurable– sino que, antes bien, su "devenir tiempo" hace de este "espacio" ya prófugo de sí, poroso e inasible. Desafiar la substancia como unidad autónoma de sentido es poner en tela de juicio la jerarquía habida entre tiempo y espacio (uno siempre más interior que el otro) y asomarse a pensar su reenvío y confusión, el devenir tiempo del espacio y devenir espacio del

---

modificación de la presentación (*re*-presentación, *ap*-presentación) (*Vergegenwärtigung* o *Appräsentation*) no sobreviene a la presentación, sino que la condiciona fisurándola *a priori*" (*Ibidem*).

[273] Citamos uno de los sitios donde se define así: "La *différance* es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado 'presente', que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro […]. Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamiento [*spacement*], devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (temporalización) [*temporisation*]. Y es esta constitución del presente, como síntesis 'originaria' e irreductiblemente no-simple, pues, *sensu stricto*, no-originaria, de marcas, de rastros de retenciones y de protenciones (para reproducir aquí, analógicamente y de manera provisional, un lenguaje fenomenológico y trascendental que se revelará enseguida inadecuado) que yo propongo llamar archi-escritura, archi-rastro o différance. Esta (es) (a la vez) espaciamiento (y) temporalización" (M, 13-14/48-49).

tiempo: la *diferancia* como imposibilidad de cerrazón en autoidentidad alguna: ni la de la imagen (espacial) ni la de la sucesión (temporal).

Resulta entonces que la que hasta hace un momento era la impasible ecuación del *oírse* (plenamente presente a sí) *hablar* (enfocar fielmente sentidos pre-expresivos) hunde ahora raíces en el signo como rugosidad y dilación, no erigiéndose sino gracias a un rodeo que la sume en una noche interminable.

¿En qué se reconoce a Husserl? En que no se reconoce en un espejo. Siempre a la busca de reducciones más sobrias para dar con estratos todavía más originarios, encauzar descripciones más fieles y explicar síntesis más radicales en su sutileza, Husserl no pudo sino recomenzar continuamente. No se reconoce en un espejo porque "la 'mirada' no puede 'permanecer'" (VP, 117/167). Incluso en su lecho de muerte escribía a su hermana: "Justo ahora que llego al final y que todo ha acabado para mí, sé que debo retomarlo todo desde el principio"[274] (PGH, 283/287). Sin embargo, ¿qué habla a través de este recomienzo incesante? ¿Qué ahí es tan oscuro como la tierra y duro de roer como la piedra de modo tal que todo intento de sistematización haga agua y *haya que* recomenzar una y otra, y otra vez?

Esta fue la primera "introducción del signo", como opacidad y dilación. A continuación pasaremos a la segunda sección del capítulo, donde comenzaremos explorando el capítulo VII de *La voix,* intitulado "Le supplément d'origine". Sus desarrollos nos permitirán sofisticar bastante nuestra concepción de escritura y nos harán de antesala para abordar –más adelante, en su consiguiente subdivisión–la diatriba entre Hegel y Husserl. Como dijimos, esta segunda sección nos permitirá releer "a contrapelo" gran parte de lo que acabamos de exponer, así como pensar una segunda "introducción al problema del signo".

B. Lenguaje pro-visional y escritura testamentaria[275]

Los análisis derridianos se focalizan sobre los desarrollos que comienzan a partir del §9 de *Investigaciones Lógicas*, donde Husserl problematiza el funcionamiento del

[274] Lo cita Derrida en *Le problème,* como está indicado, pero también puede consultarse en la siguiente publicación póstuma: Husserl, Edmund, "La philosophie comme prise de conscience de l'humanité", *Deucalion*, vol. 3, 1950, p. 113.

[275] Una versión muy preliminar de los análisis que siguen fueron publicados en Sorin, Ana, "La escritura como lenguaje testamentario", *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, nro. 11, 144-171. Los análisis fueron ampliados y hondamente reformulados para la ocasión de la confección de esta tesis.

lenguaje y se debate entre la existencia de una gramática pura lógica (es decir, una morfología pura de las significaciones que siente las condiciones de un discurso idóneo) y el intuicionismo (a tono con el que será su "principio de los principios" del §24 de *Ideas I*). En este capítulo VII es posible apuntar dos cosas: por un lado, el diagnóstico que ofrece Derrida sobre la resolución husserliana de la mentada tensión (que es, en rigor, lo que se comparará unas páginas adelante con Hegel), y por otro lo que de estas elaboraciones contribuye a su propia comprensión del lenguaje. Vamos a verlo.

Derrida comienza analizando los enunciados "de percepción" (por ejemplo, "Veo ahora un árbol"). La tensión mencionada se traduce en términos de intención e intuición del objeto, y la cuestión es que justamente, en principio, el cumplimiento de la intuición de un objeto no es en absoluto necesario para que el acto del "querer-decir" lo intencione. Tomando fuerza de ello, Derrida señala que si la proposición "Veo ahora un árbol" no es ideal de modo de ser inteligible allende la presencia del mentado árbol y en ausencia de quien lo pronunció, entonces no es discursivo. La mínima efectividad de cualquier unidad discursiva, por humilde que sea, implica que pueda proferirse en ausencia de todo origen (sea el referente, sea el hablante que la articuló).

Luego avanza hacia el pronombre personal "Yo", que Husserl califica como expresión "esencialmente ocasional". Aunque la conclusión sea finalmente idéntica, la situación se agrava en cuanto aquí se juega la robustez ontológica de la subjetividad, y por tanto el estatuto de la autoafección como baluarte epistemológico. La particularidad de este tipo de expresiones (que llamaríamos "deícticas" sin más) requiere una serie de aclaraciones, porque en –primer lugar– son intraducibles en términos de su contenido conceptual objetivo (por ejemplo, la enunciación de "Yo" no es intercambiable por "toda persona que, al hablar, se designa a sí misma" sin perder toda coherencia semántica). Husserl intenta apartar este problema diciendo que "[e]n el discurso monológico, la *Bedeutung* del 'yo' se realiza esencialmente en la representación inmediata de la propia personalidad" (VP, 106/156).[276] Sin embargo –en segundo lugar– el problema insiste porque, justamente, en teoría para Husserl el alma no tendría siquiera necesidad de enunciar el pronombre personal en su discurso interno. ¿Qué querría hacerse saber, qué querría señalarse, si supuestamente es sumamente íntima consigo misma? Lo leímos en el último fragmento de *Investigaciones Lógicas* que citamos: ¿para qué se notificaría la existencia de su yo? Sería algo superfluo. Y en tercer lugar, aun si de todas maneras así

[276] En el texto husserliano la referencia es: Husserl, Edmund, *Investigaciones* lógicas, trad. cit., p. 274 (§26).

fuese el caso, a Derrida no deja de llamarle la atención la supuesta existencia de semejante "concepto individual", a su vez a partir de una "representación inmediata" (¿acaso la conceptualidad no mienta siempre algún tipo de generalidad?). Estos énfasis introducen de a poco torsiones que reconfigurarán el panorama. No sólo parece que "Yo" es utilizado recién en comercio con otrxs (que no son "yo", ante quienes tiene sentido asentar la *deixis*) sino que subrayar eso nos acerca a entender que justamente su significancia pende *desde el primer momento* de su legibilidad allende mi presencia.

Retomando, entonces, la disyuntiva husserliana entre una gramática pura y la intuición como criterio rector, Derrida avanza: "Bien puede *hablarse* diciendo que 'el círculo es cuadrado', se habla *bien* diciendo que no lo es. Hay ya sentido en la primera proposición. Pero se haría mal en inducir de ahí que el sentido no espera a la verdad" (*Ibid.,* 109/160).[277] Ello respeta la distinción entre *Widersinnigkeit* y *Sinnlosigkeit*, por cierto vital para *Lógica formal y lógica trascendental*, que separa al contrasentido de lo agramatical ("triángulo cuadrado" no es *ilegible* de la misma manera que "rayo pera o"). Hay sentido siempre que haya gramaticalidad, pero eso es todavía insuficiente. Husserl termina ocluyendo la radicalidad de su planteo inicial en la medida en que recupera la presencia como *telos* del lenguaje. Por ello dice *La voix* que la significación deviene "pro-visional" (*pro-visoire*), en un doble sentido: porque su valía es circunstancial, transitoria, y porque tiene por norte una intuición impletiva (cuya metaforicidad es siempre visual). Resulta entonces que lo adecuado del signo es velar por su propia extinción. Esa sería la conclusión sobre Husserl.

Resume Derrida, volviendo sobre el ejemplo del "Yo" como "expresión ocasional":

> Tenga o no la intuición actual de mí mismo, "yo" expresa; esté o no vivo, *yo soy* "quiere decir". Aquí tampoco es la intuición impletiva un "componente esencial" de la expresión. Funcione o no *Yo* en el discurso solitario, con o sin presencia a sí del ser hablante, es *sinnvoll*. […] Una vez más, parece poco segura la frontera entre el discurso solitario y la comunicación, entre la realidad y la representación del discurso. ¿No contradice Husserl lo que ha establecido en cuanto a la diferencia entre la *Gegenstandslosigkeit* y la *Bedeutunslosigkeit* cuando escribe "La palabra *Yo* nombra, según los casos, una persona diferente, y lo hace por medio de una *Bedeutung* siempre nueva"? ¿No excluye el discurso y la naturaleza ideal de toda *Bedeutung* que una *Bedeutung* sea "siempre nueva"? (*Ibid.,* 106-107/157)

[277] Las cursivas son de Derrida. En esa misma dirección dice Husserl: "Cuando falta la 'posibilidad' o la 'verdad', entonces la intención del enunciado no puede realizarse más que simbólicamente […] Le falta entonces, como suele decirse, la significación (*Bedeutung*) 'verdadera', 'propia'" (Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, trad. cit. p. 247 [§11]).

Derrida da un paso más e insiste en que la falta de intuición no es simplemente tolerada, sino incluso *requerida* por la operatividad de la significación. Explica un poco más adelante: "El lenguaje que habla en presencia de su objeto borra o deja fundir su originalidad propia, esta estructura no le pertenece más a él, y que le permite funcionar *completamente solo* cuando su intención esta desprovista de intuición" (*Ibid.,* 103/153). De acuerdo con esto habría que decir que no puedo siquiera enunciar "Yo soy" sin administrarme la muerte. Para ser siquiera reconocible, identificable y legible como tal, el pronombre *personal* −que supuestamente viene a señalar lo absolutamente singular de mi existencia− tiene que poder trabajar en mi desaparición, sea circunstancial o radical. Si "la idealidad de la *Bedeutung* tiene aquí un valor estructuralmente testamentario" (*Ibid.,* 107/158) es, entonces, porque para Derrida el lenguaje no tiene por horizonte presencia alguna. De allí, entonces, que el confesarse muerto del señor Valdemar no sea "una historia extraordinaria de Poe, sino la historia ordinaria del lenguaje" (*Ibid.,* 108/159). Y no sólo sucede que "el autor" puede no estar presente en su enunciación y que puede estar muerto: puede incluso ser ficticio. (Y veremos durante la parte siguiente de la tesis en qué sentido esta precipitación sobre la muerte es una ofrenda a la ficción.)

Lo que sigue inscribe un salto cualitativo que nos dará mucho que pensar:

> ¿En qué la escritura −*nombre corriente de signos que funcionan a pesar de la ausencia total del sujeto, por (más allá de) su muerte*− está implicada en el movimiento mismo de la significación en general, del habla llamada "viva" en particular? ¿*En qué inaugura y acaba la idealización, sin ser ella misma ni real ni ideal*? ¿En qué, finalmente, la muerte, la idealización, la repetición, la significación, no son pensables, en su pura posibilidad, más que a partir de una sola y misma apertura? (*Ibid.*, 104/ 155. Las cursivas son nuestras).

Este fragmento nos permite disolver de buenas a primeras una confusión común, a saber, que la posición derridiana sencillamente privilegia lo escrito sobre lo oral.[278] Se

[278] Citaremos algunos ejemplos. Badiou dice, por ejemplo, "Hay por lo tanto en la filosofía siempre una parte de exposición de uno mismo que hace que su dimensión oral –este es un punto controversial con Jacques Derrida, que luchaba contra la oralidad en nombre de la escritura, si bien él mismo realizó magníficas apariciones" (Badiou, Alain, *El elogio del amor*, trad. cast. A. Ojeda, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 88). Por otra parte, Ricœur declara: "La escritura es la manifestación íntegra del discurso. El sostener, como lo hace Jacques Derrida, que la escritura tiene una raíz distinta a la del habla y que su función ha sido mal entendida debido a que hemos prestado atención excesiva al habla, a su voz, y a su *logos*, es pasar por alto cómo ambas modalidades de la actualización del discurso se fundamentan en la constitución dialéctica del discurso" (Ricœur, Paul, *Teoría de la interpretación*, trad. cast. G. Monges Nicolau, México, Siglo Veintiuno, 2006, pp. 38-39). Por último, Foucault dice que Derrida es el "representante más decisivo" de la "reducción de las prácticas discursivas a las trazas textuales; elisión de los acontecimientos que se producen allí para no conservar más que las marcas por una lectura" (Foucault, Michel, *Historia de la*

trata más bien de una reformulación de lo que se tiene por lenguaje, porque si la escritura se entiende como "signos que funcionan solos", y si nos viene diciendo que el funcionamiento de la significación en general pende de su posibilidad de repetición allende toda intuición, todo horizonte de presencia, entonces ello redunda en cierta "ampliación crítica" de lo escritural. Bajo este cristal tenemos que pensar que una locución oral no está menos escrita que, por decir algo, *Hamlet* o el mismo *Ideas I*, y ello ya sólo por su carácter inteligible. Más aún, incluso todo lo que la filosofía ha señalado incluso como "prelingüístico" (por ejemplo, las dimensiones constituyentes) deviene escritural, porque si encarna algún sentido y conforma alguna identidad legible, es gracias a este funcionamiento.

Todo esto contunde, golpea hondamente lo que en el capítulo anterior nombramos a título de "la lógica del signo", que vimos que implicaba la existencia de algo interior, anterior, inmaterial y simple; de una verdad, de un adentro distinto de un afuera, que en contraste deviene derivado y secundario. Si el alma es la idónea embajadora de la razón y la escritura una mera herramienta solícita, acá resulta que la escritura termina cubriendo todo el horizonte de lo reconocible (incluso si se dice "pre-expresivo", trascendental, etcétera). No se trata de "redignificarla" atribuyéndole credenciales lógicas competentes, sino de hacer de su secundariedad algo, si no "primero", sí insurrecto a punto tal que destrona el valor de la originariedad en general. Bajo este panorama tenemos que pensar, entonces, que no hay idealidad inmaculada de sentido sino tan solo procesos de significación que operan, a su vez, únicamente *ya* gracias a su repetición. Pero en la medida en que no hay tal idealidad "original" que custodie su idoneidad, esta repetición

locura en la época clásica. Tomo II, trad. cast. J. J. Utrilla, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 201). En todos los casos faltan comprensiones en torno a la hondura de la escritura, que no es algo contrapuesto al habla o la oralidad, ni una forma de reducir unidireccionalmente la ancha extensión de las "prácticas discursivas". Es un modo de entender la significatividad, que ampara lo "no discursivo", y que incluso se cierne con particular cuidado sobre los que históricamente fueron señalados como los límites entre lo discursivo y lo no discursivo. Entender esta reformulación de la escritura es clave, porque incluso de otro modo no se entiende por qué dice Derrida que la tradición se caracterizó por un fonocentrismo, es decir, por un privilegio de la voz. ¿Acaso no pende nuestra vida cotidiana de leyes, reglamentos, contratos y otros documentos que han de estar *por escrito*? Sin duda. Ahora bien, lejos de contradecir al fonocentrismo, eso lo confirma, porque allí se trata de una escritura *fonética*. Es decir, una escritura que se piensa secundaria, subsidiaria a la voz, como primera exteriorización de una *intención*. En suma, insistimos sobre la necesidad de entender la noción derridiana de escritura por fuera de la simple dupla de escritura y oralidad (lo que no quiere decir, como veremos más adelante, que Derrida no vea utilidad en reutilizar el que fuera el polo "despreciado").

es irremediablemente *iteración*;[279] repetición de lo diferente, deformación: diseminación de sentido. La distinción entre lo oral y lo escrito no puede ser sino derivada. Ningún horizonte último de sentido coarta el rodeo iterativo (escritural, textual) sino que, antes bien, toda presencia (toda "vida solitaria del alma", e incluso toda esfera trascendental) alcanza a urdirse a través de su trazo.

Si miramos atrás, algo nos resuena a la "Introduction". Por ejemplo, cuando decía que para que determinada idealidad científica llegase a labrarse tenía que gozar ya de cierto cariz intersubjetivo, que portar siempre ya cierta ruta histórica encima, lo que nos sumía en una regresión al infinito. Aquí este argumento se reactualiza a cuento de la idealidad que recubre el lenguaje en general, y en efecto, es el mismo que se echa a rodar en otros sitios, como por ejemplo "Signature, événement et contexte".[280] En esa oportunidad el tópico elegido del coloquio es la comunicación, y Derrida comienza poniendo bajo tela de juicio su consideración habitual, de acuerdo con la cual sus dos elementos clave son la voluntad expresiva y la idealidad de sentido a expresar (ahí donde eso es claramente correlativo a pensar la comunicación como fin, *telos* de toda discursividad; es decir, a la discurso como mero añadido exterior al ser). Allí explica muy cuidadosamente de qué manera yo no puedo ser jamás origen absoluto del sentido porque he de negociar (porque no puedo sino hacerlo, porque tengo que haberlo hecho siempre ya) con signos que tienen un carácter de huella (*trace*): que anudan presencia y ausencia, porque a la par que se dan a leer *cada vez*, llegan a ser reconocibles –incluso en el recinto supuestamente autónomo de esa reedición– por permanecer renuentes a toda monopolización. No sólo sucede que no han nacido de cara a un contexto específico, sino que si lo hicieran no podrían ostentar ninguna eficacia, ni siquiera en la unicidad de ese escenario.[281] Sólo se dan a leer a través del trasluz transversal en una reverberación

[279] Derrida subraya que "iteración" viene de "*itara*", que en sánscrito significa "otro" (véase M, 375/356). En "Limited Inc a, b, c..." hace una acotación tan atinada como simpática: "Esta etimología, por supuesto, no tiene ningún valor de prueba, y si fuese falsa, el desplazamiento de sentido confirmaría la ley aquí indicada: el tiempo y el lugar de *la otra vez* (*the other time*) funcionan y alteran desde ya, *at once*, en seco [*aussi sec*], la *primera vez*, la primera tirada [*coup*] y el *at once*" (L, 62/136).

[280] Fue una comunicación en el Congrès International des Sociétés de philosophie de langue française, en Montréal en 1971, luego compilado en *Marges de la philosophie*. El tópico del coloquio era la cuestión misma de la comunicación, y allí Derrida revisita las concepciones habituales (de Jakobson, de Condillac), revalorizando abordaje de Austin sobre la cuestión del performativo.

[281] Dice Derrida en *Limited Inc*, respondiendo al pragmatismo angloparlante que quisiera reducir la escritura a una especie de "ayuda memoria" (aquella en acto, por ejemplo, en una lista de compras): "El emisor y el receptor, aunque sean el mismo sujeto, se relacionan, cada uno, con una marca que experimentan como hecha para pasar sin ellos, desde el instante de su producción o de su recepción; y que no es ahí un límite

insaturable; son velo de velo. En "Signature, événement et contexte" ello resulta en el desbaratamiento de la aproximación condillaquiana y del esquema jakobsoniano de la comunicación, y lo que habría que poder demostrar es, al contrario, todo cuanto da por obvio y necesario nuestro sentido común logofonocéntrico: la sola posibilidad de identidades autosubstantes, propias en su autonomía y cerrazón, que se prestan al lenguaje sin abandonarse a su barahúnda (material e histórica). En una misma dirección, *De la grammatologie* dice:

> Un significante es, desde el comienzo, la posibilidad de su propia repetición, de su propia imagen o semejanza. Es la condición de su idealidad, aquella que lo hace reconocer como significante y lo hace funcionar como tal, vinculándose a un significado que, por iguales razones, nunca podría ser una "realidad única y singular". Desde que aparece el signo, vale decir desde siempre, no hay ninguna posibilidad de encontrar en algún lado la pureza de una "realidad", de la "unicidad", de la "singularidad" (DG, 138-139/123).[282]

Seguiremos bordeando esta cuestión, pero vemos cada vez más claro el paso del signo a la huella, porque los signos sólo son tales si pueden prescindir de la intuición del "objeto" que mientan, y si pueden funcionar allende el hálito significante que lo animó: sólo funcionan en su apertura a su repetición sin original ni referencia.

Como Austin, Condillac, Platón y Saussure y tantos otros, Husserl también procura decretar a la escritura una parcela muy específica del lenguaje, en términos de copia de un habla que a su vez traduce los estados del alma. En todo caso, *La voix et le phénomène* nos parece un sitio estratégico porque permite atisbar la hondura y radicalidad su planteo. En sus páginas introductorias *La voix* nos dice que "el lenguaje guarda la diferencia que guarda el lenguaje" (VP, 13/51): "*Le langage garde la différence qui garde le langage*" reza en francés, y "*garder*" significa "mirar" y "vigilar", pero también "cuidar" en el sentido de "proteger". Que el lenguaje proteja la diferencia que, a su vez, vigila –en un

---

negativo sino la condición de posibilidad positiva de la marca, la condición de su funcionamiento. Sin lo cual no habría *shopping list*: no sería posible." (L, 49/109) Pero imaginemos, incluso, que alguien "crease" un código para su uso personal. Esa persona sola, sin basarse ni inspirarse en ningún otro código preexistente, y sin compartirlo con nadie jamás. Aun así, aun si eso fuera posible, éste va a estar forzosamente compuesto de "marcas repetibles", es decir, de signos que *por derecho* tienen que poder funcionar más allá de su presencia. Un código formulado para funcionar una única vez *no es un código*.

[282] Discutiendo con semiólogos y lingüistas, a menudo Derrida hace bandera del significante. Por supuesto, no se trata del significante como huella mnémica, porque lo que está queriendo hacer en esos casos es dislocar la jerarquía que vertebra la noción de signo. Lo que tiene lugar es cierta revalorización del elemento presuntamente más "exterior" de la oposición. También a veces habla de "significante de significante" o de "signo de signo" (DG, 398/354). Sobre la cuestión del momento necesario de inversión y la utilización de "nombres viejos" como "paleonimia" (*paléonymie*), véase D, 9-12/7-11 y PO, 95/110.

sentido más bien censor– al lenguaje, es simultáneamente decir que la reducción fenomenológica y la subjetividad trascendental son ya una escena. Esto es, que pende de una esceno*grafía*: que la experiencia silenciosa del sentido es ya textual. No hay *phoné* puramente fonética porque la más mínima experiencia de cualquier intimidad del alma consigo misma alcanza a tramarse a partir de una urdimbre escritural. Como buen posnietzscheano, Derrida viene a apuntar que la subjetividad es un efecto, y no un punto de partida. Hay tanta continuidad y fluidez como *lapsus* (o, tal vez podríamos arriesgar, hay continuidad y fluidez *porque* hay lapsus). En todo caso tendríamos que decir que el "oírse-hablar" es un montaje que disimula su carácter derivado, que intenta camuflar su raíz escrita representándose íntimo consigo mismo. Por ello se preocupa por excluir de su morada al lenguaje atribuyéndole una función nada más que instrumental, y a la escritura una todavía menor. Se trata del intento de poner "el afuera *fuera*", que en el capítulo anterior dijimos que no era tan fácil como sonaba.

Recién luego de bucear en el capítulo VII estamos listxs para verternos sobre la comparación con Hegel, que no sólo es por sí misma muy interesante sino que, como adelantamos, se devela particularmente relevante para seguir pensando el semblante de la escritura y el carácter de aquella ausencia (como "signos que funcionan solos") que pone en juego.

Signo, idealidad y buen y mal infinito: *La voix* entre Husserl y Hegel

Derrida suele relacionar a Husserl con Hegel siempre que toca ofrecer un mapeo del talante teleológico de la fenomenología. Ello vimos que acontecía en la "Introduction à *L'origine de la Géométrie* de Husserl", donde Derrida indagaba cómo Husserl confiaba el avance histórico (espiritual) de la ciencia (y de los pueblos) a la escritura. Apuntamos que sucede algo parecido en "Les fins de l'homme" (M, 146/159). En las últimas páginas de *La voix et le phénomène*, sin embargo, hace su aparición una vinculación que va por otro carril, en un escenario bastante más sutil y ante el que creemos que cabe tener cautela.

En principio podemos señalar que el estatuto de estas páginas no es claro: están separadas del capítulo VII por unos asteriscos (no en una página aparte), pero no llevan título ni aparecen distinguidas en el índice como una sección aparte. Lawlor no duda en

leerlas como "conclusión",[283] pero nosotros guardamos de momento reserva ante esta aproximación. Allí Derrida comienza señalando que sus desarrollos han demostrado la solidaridad habida entre los conceptos de idealidad, objetividad, intuición y expresión en la filosofía de Husserl, todos ellos sembrados alrededor del valor de la presencia. Si bien se desliza cierto regusto a desenlace, en el siguiente capítulo veremos que la vía que toma nos parece justamente problematizar lo que "conclusión" significa, en especial en lo tocante al ideal del Libro. Aunque éste aparece frontalmente nombrado y explicado en *De la grammatologie*, no es en absoluto indiferente de *La voix* porque se trataría justamente de la posibilidad o, antes bien, de la ilusión de una expresión tal que todo elemento indicativo fuera un añadido accesorio, un excipiente sin ningún tipo de notabilidad.

Imbuyéndonos en la susodicha relación, sin que medie demasiado desarrollo previo, Derrida marca una distancia irreconciliable entre Husserl y Hegel. Dice que "lo ideal es siempre pensado por Husserl bajo la forma de la Idea en el sentido kantiano" (VP, 112/162), que "el hegelianismo parece más radical" (*Ibid*., 114/164), y que las críticas que Hegel le endilgase a Kant se reactualizarían sin duda con Husserl. Y agrega:

> Que Husserl haya pensado siempre la infinitud como Idea en el sentido kantiano, como la indefinidad de un "hasta el infinito", deja creer que él no ha *derivado* jamás la diferencia de la plenitud de una parousía, de la presencia plena de un infinito positivo; que no ha creído jamás en el cumplimiento de un "saber absoluto", como presencia junto a sí, en el Logos, de un concepto infinito (*Ibidem*).

Nos detendremos un momento en este punto, aunque no pretendamos expedirnos sobre las vinculaciones concretas entre las filosofías de Husserl y Hegel, sino tan sólo elucidar el sentido de estas sentencias a la luz de nuestros desarrollos recientes, en especial de aquellos del capítulo VII, que comentamos que nos parecen la antesala de semejante comparación (algo coherente, ya que esta "conclusión" no conforma verdaderamente una sección separada).

Hace un momento presentamos la lectura de Lawlor, según la cual Derrida primero parecía aplicarle, reconocer en los modos que adquiría la autoafección en Husserl cierto hegelianismo. No era una mención explícita, pero servía para explicar la introducción de la voz en Husserl porque allí se jugaba cierta "economía de la materialidad": la reducción de todo espesor que no se dejase asir por el aliento intencional. Valoramos la lectura lawloriana, dijimos ya que nos parece sin duda a tono con las vinculaciones hechas en la "Introduction", y creemos que sin su señalamiento la repentina

[283] Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl*, ed. cit., pp. 167, 201 y 205.

comparación con Hegel en estas últimas páginas restaría casi inentendible. Antes que mentar un punto de inversión o una impugnación de esta relación, este nuevo comentario nos parece explicitar una tensión que mueve el estudio derridiano entero (y que de hecho hereda de sus trabajos anteriores, que hemos abordado ya).

Si hace un momento parecía incluso que Husserl "radicalizaba" la opinión hegeliana sobre la voz extrapolándola a una cierta interioridad (porque la suya no sería una voz mundana, sino fenomenológica), creemos que en verdad eso mismo termina siendo el anzuelo que inscribe su fragilidad: si la presencia se retira y se esconde como *telos* −como nos dijo Derrida−, reinscribir una y otra vez el crédito de su autoridad se vuelve la tarea de una vida. Una tarea sísifica. Esto anima las comparaciones recién mencionadas, y es el gesto que Derrida marca como idiosincrático de Husserl: el que recubren las "distinciones esenciales" (que si distinguen entre *Ausdruck* y *Anzeichen* no es sino para marcar su jerarquía e independencia *de derecho*, aunque la facticidad funcione distinta), que luego se repite en el capítulo VII (porque el lenguaje termina teniendo por norte *la intuición silenciosa*). La vuelta "a las cosas mismas" de la fenomenología husserliana está mediada por la *epokhé* y la variación eidética, y ello determina −a los ojos de Derrida− que nunca haya creído realmente en la realización del saber absoluto. Y la presencia auténtica sólo puede ser la de aquel último, que se reconfirma a través (y no a pesar) de todo lo que Husserl llama indicativo, cuya restricción −incluso si no posible− es cuanto menos deseable.

Al principio de nuestra exploración de *La voix* vinculamos a ambos autores diciendo que el "oírse-hablar" implicaba la "reducción" de todo lo extrínseco al alma. Ahora indicamos que el modo que esta *reducción* adquiere en cada uno es muy distinto: podríamos decir que Husserl segrega y desestima mientras que Hegel revigoriza y consagra (y esta consagración no es, claro, el restablecimiento de una dignidad propia, sino tan sólo su encorsetamiento dentro de la impasible procesión del espíritu).

Pero, ¿por qué nos importa esto a los fines de esta investigación? Que ambos filósofos son idealistas y que sus solidaridades terminan donde empieza el kantismo de Husserl no es algo novedoso. Así con todo, esta comparación nos resulta particularmente sugestiva viniendo del capítulo VII, donde leímos que mientras que el fenomenólogo pretendía amarrar lenguaje e intuición, Derrida hablaba de la idealidad testamentaria de la *Bedeutung* y definía a la escritura en términos de "signos que funcionan solos". En esta repentina comparación acerca de la "eficacia" de un idealismo y otro, lo que se juega es –por obvio que suene– cómo se piensa la idealidad: si es infinita, y en todo caso por qué

tipo de infinitud aboga, porque eso es lo que determina las chances de que materialidad y ausencia se le acoplen (o no), y a qué costos. Algo que sin duda está en el fondo de la cuestión de la escritura (que es más amplia que el problema del lenguaje).

De cara a elucidar un poco más la comparación con Hegel quisiéramos volcarnos un momento sobre el primer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, a saber, "La certeza sensible". Claramente no podemos aquí hacer un análisis pormenorizado de semejante obra −que detalla las distintas figuras que atraviesa la conciencia de acuerdo con la empresa de autorreconocimiento del Espíritu−, pero en su apertura Hegel problematiza la misma relación entre presencia y lenguaje, en términos no tan distintos a los que vimos en el capítulo VII.

En este primer capítulo la conciencia experimenta una primera relación con el ser, es certeza inmediata, se cree libre de presupuestos y espera entonces ser certeza *de* lo inmediato. Cree poder articular sin mayores problemas su experiencia singular, pero de buenas a primeras resulta palmario que este intento se ve frustrado por la sola naturaleza del lenguaje, que por necesidad sólo puede decir lo universal. Hegel analiza cómo la preposición "Ahora es de noche" cae rápidamente en desgracia: "Apuntamos por escrito esta verdad; una verdad no puede perder nada porque se la apunte por escrito; tanto menos porque la conservemos. Y si *ahora*, *a mediodía*, volvemos a mirar la verdad apuntada, tendremos que decir que se ha quedado insulsa".[284] Reingresa aun con más fuerza lo que Husserl sugería como "expresión ocasional", porque aquí eso atañe incluso a todo "enunciado de percepción": digo "esto", pero el lenguaje no puede plegarse nunca totalmente sobre su singularidad, no puedo mentarlo sin impostarlo. Nos dice Hegel: "Al decir: *este aquí*, *ahora* o singular, digo TODOS *estos*, todos los *aquís*, *ahoras*, *singulares*; asimismo, al decir *yo*, *este yo singular*, estoy diciendo, en general, TODOS *los yos*".[285]

Si el lenguaje no puede adherirse sobre la intimidad de lo absolutamente singular y si permanece legible sin mayores problemas allende el estado de cosas, es porque el lenguaje no adquiere su fuerza ni derecho de la mentada certeza sensible (de la percepción, dicho husserlianamente). No es ella el criterio de rectitud al que debería aspirar el lenguaje, no tiene por qué procurar disimular su "carácter sígnico".[286]

---

[284] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La fenomenología del espíritu*, trad. cit., p. 165.

[285] *Ibid*., p. 169. Las cursivas y mayúsculas son de la edición utilizada. La misma perspectiva será replicada por Hegel unos años más tarde en el §20 de la *Enciclopedia*.

[286] Esto no es, sin embargo, aducir que alguno de los dos suscriba a alguna clase de formalismo. Es evidente que ambos impugnan cualquier variante suya (Hegel por considerarlo siempre especulativamente

Estas lecturas nos parecen estar presentes cuando Derrida dice, a cuento del "Yo" en el capítulo VII analizado hace un momento:

> ¿[A]caso no funciona ya *como una idealidad* la aparición de la palabra Yo en el discurso solitario (suplemento del que no se ve, por otra parte, la razón de ser, si la representación inmediata es posible)? ¿No se da, por consiguiente, como pudiendo permanecer la misma para un yo-aquí-ahora en general, guardando su sentido incluso si mi presencia empírica se borra o se modifica radicalmente? (VP, 106/157) El subrayado es nuestro.

En esa dirección es que tal vez no sea osado sugerir que Hegel acordaría con los recientes tratamientos del capítulo VII de *La voix et le phénomène*. Para él también el lenguaje y la presencia silenciosa de lo inmediato están divorciados por un hiato insuprimible. Es imposible *por derecho* decir lo que quiero "íntimamente" (el capítulo se llama "La certeza sensible. O el esto y mi opinión que quiero íntimamente decir"), y Hegel también estaría de acuerdo con que nunca "estreno" el lenguaje. Levantar una protesta que quisiera defender la autenticidad de mi "yo" o del "esto" como experiencia mía sería totalmente fútil, porque diría automáticamente lo contrario de lo que querría mentar, no cesando de reconfirmar su inevitable fracaso. Y más allá de ser imposible, intentar saldar la grieta e instaurar la experiencia silenciosa e íntima como criterio rector de la presencia sería completamente inconducente, porque nos dejaría a los pies de un mal infinito como arrebato de la voluntad atómica en su inmediatez.[287] Algo que ni para Derrida ni para Hegel existe, salvo como necedad tosca y reactiva.

Que "Yo" funcione como idealidad, que sea por ello que no puede plegarse servilmente sobre lo singular ni –en esa línea– pensarse un lenguaje que morase en "la vida baja del alma", es algo en lo que Derrida y Hegel pueden acordar. Tal vez por eso *Glas* comience –si acaso pudiera asignársele un comienzo propiamente dicho– así:

---

deficiente, Derrida por ver allí un compromiso logocéntrico). Sin embargo, en ambos casos podemos decir su rechazo toma el aspecto menos de una purga que de una desarticulación. En ese sentido, el solo conflicto entre intuicionismo y formalismo resulta desatinado para ambos filósofos. Cualquiera de sus polos les resulta por sí solo insuficiente. No obstante aquí se trata de discutir el intuicionismo husserliano.

[287] En "L'ineffable" (el primer capítulo de *Logique et* existence), Hyppolite desgrana con destreza la miopía de semejante gesto. Nos dice, por ejemplo: "Si la tarea de la Fenomenología, que prepara el saber absoluto, es doble, si ella se propone demostrar a la vez que el ser, la vida, es saber y que el saber de sí es saber universal, es decir que supera y absorbe a todas las conciencias de sí singulares, es necesario que la conciencia de sí no sea una singularidad inefable encerrada en su propia intuición, es necesario que el discurso humano sea a la vez el discurso del ser y el discurso de una conciencia de sí universal. Esto implica la posibilidad de un reconocimiento universal, de un discurso inteligible, que sea a la vez este yo y todos los yo" (Hyppolite, Jean, *Logique et existence*, ed. cit, p. 11 [trad. cit., 17]). El corolario es que toda inmediatez es ya mediada, que toda dimensión supuestamente pre-expresiva es ya lógica.

> por lo restante –hoy, para nosotros, aquí, ahora– de un Hegel, ¿qué?
> Para nosotros, aquí, ahora: esto es lo que en adelante no se habrá podido pensar sin él.
> Para nosotros, aquí, ahora: estas palabras son citas, no dejan ya de serlo, siempre, lo habremos aprendido de él.
> ¿Él? ¿Quién? (G, 7a)

Estas palabras (notemos que utiliza deícticos, "expresiones ocasionales") ya son "citas": no refieren simplemente jamás a un singular individual, ya han perdido (o sólo son por la capacidad de perder) su "origen" en el camino. Es así para todo signo, incluso para esos que pretenden cifrar un vértice único y específico: aquí, ahora, yo. Así lo explica "Signature, événement et contexte", texto que glosamos hace un momento, que vincula la "citacionalidad en general" con la iterabilidad, la repetición atravesada por la diseminación de sentido (M, 382/362).

Insistimos: tanto con Hegel como con Derrida podríamos decir que ningún contexto logra saturar o monopolizar una determinada palabra. También para Hegel el lenguaje pende de "signos de funcionan solos", porque dice siempre más de lo que yo quiero y porque en todos los casos funciona negando *siempre ya* su supuesto referente. Yo nunca soy origen del sentido. Para él también, arriesgamos, *en cierto modo* el lenguaje es escritura. No bien afirmamos esto, sin embargo, hay que agregar que estos preceptos adquieren en su caso una tonalidad distinta. Esa discordancia entre lenguaje y presencia que en la fenomenología husserliana resultaba traumática y era debido amainar, en Hegel es no sólo aceptada sino incluso explotada, porque el lenguaje es lo universal y retiene de la certeza sensible lo que ésta tiene de verdadero. Comentamos únicamente el primer capítulo de la *Fenomenología*, incluso tan sólo dentro del apartado correspondiente a la conciencia faltan todavía mediaciones de la percepción y del entendimiento (que otorgarán dimensionalidad y unidad al objeto con sus múltiples predicados, como un complejo juego de fuerza), pero así y con todo estamos ya en condiciones de decir que lo que trabaja en su caso es la empresa de autorreconocimiento del Espíritu.[288] En su caso,

[288] De hecho, el primer capítulo de la *Fenomenología* no constituye en sí mismo uno de los sitios "tradicionales" para aproximarse a la concepción del lenguaje de Hegel. Lo que allí esgrime es nada más –y nada menos– que para mostrar la insuficiencia y la abstracción de la mera articulación lingüística en lo que al conocimiento de objetos respecta (incluso con esos que están "aquí", incluso en esos quereres que creo poder formular sin demasiadas trabas puesto que son lo que "yo" quiero íntimamente decir). Sin embargo, por eso mismo nos resultó algo valioso de rescatar (además de la clara vinculación con *Glas*). Por otra parte, si bien no hay en Hegel una teoría articulada sobre el lenguaje, suele decirse que tres serían los sitios clave para elucidar su aproximación de lo lingüístico. En un primer lugar están en los cursos tempranos de Jena (donde Hegel explica cómo el lenguaje posibilita el paso del reino objetivo de la naturaleza al reino subjetivo del espíritu, en clara deuda con *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling). En el segundo se ubica el prefacio de la *Fenomenología*, donde Hegel abunda sobre la

si no uso nunca el lenguaje "por primera vez" es no porque los signos se labren a partir de la iteración diseminante, sino porque habla lo universal a través mío. Volvemos a observar que si bien el lenguaje no es instrumental, sí es económico. Vemos entonces cómo esa "ausencia" que trabaja a los signos es reabsorbida. Sin embargo, esta reabsorción, esta "economía restringida" no le quita a Hegel su relevancia. De hecho, a Derrida le interesa caminar sobre esta línea tan fina, y es por ello que aquí y allá nos dice que Hegel es "el último filósofo del Libro y el primer pensador de la escritura" (DG, 41/35). Durante lo que queda de esta parte seguiremos rumiando alrededor de esta compleja referencia.

En la sección siguiente nos apartaremos de *La voix*. Como adelantamos, nos embarcaremos en "Le puits et la pyramide", donde Derrida estudia la semiología hegeliana, para luego volver sobre la interpretación que acabamos de ofrecer sobre la mentada comparación.

C. La encarnación del signo como alquimia especulativa

La pirámide, esa tumba aérea en la que oír(se)

> Ascensión aérea del concepto. El *Begriff* apresa y arrastra hacia lo alto, opone su fuerza a todo lo que tumba. Es necesariamente victorioso. La victoria no le cae en suerte, es él el que gana. De ahí su carácter imperial. Vence a la materia, la cual no puede plantarle la cara si no es relevándose ella misma (G, 30a).

En el capítulo anterior ofrecimos algunos elementos para pensar en qué sentido Hegel era máximo exponente de la "lógica del signo", en particular cuando abordamos la estructura del signo en términos de *Aufhebung* en "Le puits et la pyramide". Se trata de una conferencia que se inspira en *Logique et existence* de Hyppolite, y que fue expuesta en el seminario que aquél dictase en el Collège de France en 1968. Se editó primero en *Hegel et la pensée moderne* (1970), y luego en *Marges de la philosophie* (1972). Resta

"proposición especulativa" (*spekulative Satz*), distinguiéndola de los juicios (atados todavía a un formalismo inane) y permite ahondar en la posibilidad de un discurso filosófico sistemático. El tercer sitio relevante para alumbrar la concepción de lenguaje de Hegel son los §§450-464 de la *Enciclopedia*, que ya venimos comentando desde *Logique et existence* y sobre los que volveremos con "Le puits et la pyramide", que otorgan una carnadura sistemática y arquitectónica a varias de sus formulaciones.

decir que a Jean Hyppolite le había gustado mucho "L'écriture avant la lettre" (editado en *Critique* en 1965) y acordó que la tesis principal (cuya tesis complementaria habría sido, justamente, *De la grammatologie*) versase precisamente sobre una nueva interpretación de la teoría hegeliana del signo (DP, 450/TT, 18). Como en la otra tesis que iba a dirigir (aquella sobre la idealidad del objeto literario), cuál hubiera sido su contenido no estamos en condiciones de adivinarlo. Aun así, es verosímil pensarla en la dirección de esta conferencia. Por lo pronto, Hyppolite falleció apenas unos pocos meses después, en octubre de 1968.

Lo primero que hace falta remarcar es que Derrida comienza acusando recibo del sitio estructural –concreto y aislado– que toca a esta "semiología" hegeliana que a él le interesa dilucidar, en cuanto aparece en la tercera parte de la *Enciclopedia*. Es decir, en la "Filosofía del Espíritu", luego de "La ciencia de la lógica" (§§19-244) y "La filosofía de la naturaleza" (§§245-376). Esto es importante porque si "La ciencia de la lógica" es la ciencia de la idea en y para sí, y "La filosofía de la naturaleza" la ciencia de la idea en sus ser-otra, a la "La filosofía del Espíritu" le corresponde la vuelta sobre sí, es decir, la fase de "recuperación" tras la enajenación. De hecho, sabemos que la diferencia entre los momentos anteriores no ha de ser substancializada, porque esta "redención" orienta desde el principio la cadencia de la Idea: ésta ha de ser entendida en términos de un movimiento vivo, más vivo incluso que toda vida orgánica. Si bien Derrida entiende que Hegel no otorga explícitamente tal centralidad al signo, que más bien contiene su alcance y que le atribuye cierta provisoriedad, incluso una formalidad abstracta,[289] para él el signo será una instancia clave y articulante en esta "vuelta" de la Idea. Sin duda se inspira en Hyppolite cuando afirma que "[s]e comprende el signo aquí según la estructura y el movimiento de la *Aufhebung*, por el cual el espíritu, elevándose sobre la naturaleza en la que se había enterrado, suprimiéndola y reteniéndola a la vez, sublimándola en sí mismo, se cumple como libertad interior y se presenta así a sí mismo, para sí, como tal" (M, 87/110). Por ello es que unas páginas adelante sostiene que "[e]s preciso inicialmente insistir sobre el progreso de una semiología que, a pesar del límite asignado a la citada formalidad del signo, deja de hacer de éste un desecho o un accidente empírico […] pertenece, lo veremos más adelante, al trabajo de lo negativo" (*Ibid.*, 93/115). Sin

[289] Después de todo, dentro de la "Filosofía del Espíritu" se encuadra asimismo como determinación del espíritu subjetivo como paso o trasgresión de sí. Es decir, lejos de mentar una cima cúlmine, es comprendida por una dialéctica. Derrida insiste en agudizar la mirada y recalca: "Pero esta salida fuera de sí es el camino obligado de una vuelta a sí" (M, 85/109).

intención de repetir ociosamente lo que ya introdujimos el capítulo pasado, a continuación vamos a recordar, refrescar y agregar algunos elementos de "Le puits et la pyramide". Ello nos permitirá revisitar y dotar de mayor contextura la comparación entre Hegel y Husserl que venimos de ofrecer.

"Le puits et la pyramide" se apresta, entonces, a analizar los parágrafos de la *Enciclopedia* donde Hegel traza la génesis del signo (los mismos que comentamos en nuestra lectura de *Logique et existence*). De acuerdo con el periplo que delinea siguiendo el §450, la inteligencia (*Intelligenz*) interioriza la inmediatez sensible y da lugar a la representación como intuición rememorada-interiorizada. Libres de toda intuición exterior, las representaciones son alojadas en la sombra de un "pozo nocturno" (*nächtliche Schacht*) porque, aunque siempre disponibles, no tienen necesidad de estar explícitamente presentes todo el tiempo a la conciencia. Su reproducción es en todo caso tarea de la imaginación reproductiva (*reproduktive Einbildungskraft*), que trabaja con síntesis de datos intuitivos.

El salto cualitativo adviene a partir del §456, con la producción del signo. Aquel haber que se mantenía a resguardo en el pozo adquiere ahora una existencia imaginaria (*bildliche Existenz*: no como irreal, sino como imagético) y la inteligencia descubre ser fantasía (*Phantasie*), imaginación simbolizadora (*symbolisierende*), alegorizadora (*allegorisierende*) e incluso poetizante (*diechtende*). Que aquel haber de la inteligencia se haga imagen quiere decir que aquélla se representa su propia propiedad, exteriorizándola y haciéndola intuición. Ahora bien, esta intuición inmediata representa un contenido enteramente "otro", distinto a sí misma. Es la "heterogeneidad" sobre la que nos demoramos el capítulo pasado. Ya lo señalamos: el signo "es [como] la *pirámide* –nos dice Hegel– en la cual se ha colocado un alma extraña y la cobija".[290]

Aquí queremos hacer una serie de señalamientos. En primer lugar, Derrida subraya cómo el signo es valorado porque "la fantasía es el punto medio (*Mittelpunkt*) en el cual lo universal y el ser, lo propio y lo ser-hallado, lo interior y lo exterior están perfectamente unidos en una sola cosa".[291] Si Hegel no despotrica contra el signo es

[290] Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, trad. cit., p. 781. Hegel utiliza la imagen de la pirámide para pensar el signo arguyendo que los egipcios pensaron la inmortalidad del alma, y que ello se advierte en sus ritos funerarios. Sin embargo, sabemos también que para él no penetraron hasta el concepto de espíritu libre (motivo por el cual su escritura es inferior, demasiado simbólica; veremos cómo Derrida articula su lectura a partir de esta "ambivalencia").

[291] *Ibid.*, p. 779.

justamente porque aprecia allí el trabajo de lo negativo. Es la proeza que tanto valora Hyppolite, como hemos visto, que en su caso lo llevaba a proponer que el ser se (re)flexiona en el lenguaje y a interrogar la particularidad de la proposición filosófica como aquello que vehiculizaba (de un modo no meramente instrumental) la consagración del *savoir absolu*.

En segundo lugar, a riesgo de ser repetitivxs queremos detenernos un poco más y recordar algunas cosas sobre la figura de la pirámide. Si Hegel piensa al signo a partir de un monumento fúnebre es no sólo por la relación entre *sôma* y *sêma* –que determina la vida del cuerpo como signo de muerte– sino porque usufructúa su valía escatológica. En el capítulo pasado insistimos cómo antes que marcar un quiebre o un hiato, esta discontinuidad entre significado y significante resultaba perfectamente económica. Dijimos ya que se trata del "enfoque de una ausencia a través de una intuición plena" (*Ibid.*, 96/118), en el que la pirámide se confiesa supletoria y señala hacia un registro completamente heterogéneo. Este "envío" sienta una direccionalidad y graba toda una serie de coordenadas: por lo pronto, que lo nuclear del signo es algo más afín al alma que al cuerpo (y que por tanto la semiología pertenece a la psicología). Tal dijimos que era la alquimia del signo, *el signo como alquimia*. Si hay dicho enfoque de una ausencia a partir de una intuición plena es porque lo pedregoso se evapora, se confiesa un sitio de paso, en el mejor de los casos un trampolín necesario en su auxiliaridad. Se vuelve espiritualmente traslúcido.

Hablar, nos recuerda Derrida leyendo a Hegel, quiere decir relevar.[292] Algo que nos resuena de la sección anterior, cuando leíamos la "Introduction" y abordamos §462

[292] Leemos en los cursos tempranos de Hegel: "'Burro' es un sonido totalmente distinto del ser sensible mismo; en tanto en cuanto vemos al burro, lo tocamos u oímos, nosotros somos él mismo, inmediatamente unos con él, es algo lleno; pero al retirarse a su valor de nombre es algo espiritual, completamente distinto. […] El mundo, la naturaleza no es ya un reino de *imágenes*, superadas internamente, carentes de ser, sino *un reino de los nombres*. Aquel reino de las imágenes es el Espíritu *en sueños*, que tiene que vérselas con un contenido sin realidad, sin existencia; *su despertar es el reino de los nombres*" (Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Filosofía Real*, trad. cast. J. M. Ripalda, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 156-157. Las cursivas son nuestras). Se trata de aquellos cursos tempranos de Jena dictados en el semestre de invierno de 1805-1806. Si bien "Le puits et la pyramide" se centra principalmente sobre la *Enciclopedia* y un especialista podría rastrear con todo derecho diferencias entre ambos tratamientos (los de estos cursos de Jena y los de la *Enciclopedia*), en aquella nota al pie de la "Introduction" sobre la que reparamos tanto en "Teluria" (donde Derrida cita a Hegel tanto a través de Hyppolite como de Blanchot), cita en el primer caso la *Enciclopedia* y en el segundo estos cursos tempranos. Es decir que, a nuestros fines, en este punto ambos textos pueden leerse en paralelo. Nos interesó este fragmento porque confirma que el despertar del espíritu es el reino de los nombres. En la misma dirección va Ripalda cuando dice que "[s]ólo en el nombre llega a superarse propiamente la *intuición***,** lo animal y tiempo y espacio" (Ripalda, José María, "Huellas de Hegel", *Éndoxa: Series Filosóficas*, nro. 12, 2000, p. 155), aunque no coincida con la lectura derridiana de

con el ejemplo del león. El signo vuelve "interno" algo inicialmente en apariencia externo, no teniendo a partir de ahí la inteligencia la necesidad de relacionarse más que consigo. El intuir, el representar y el recordar no son funciones aisladas sino momentos coreografiados alrededor del conocer. La *Erinnerung* –aquella primera memoria interiorizante que deposita imágenes en el pozo nocturno– es relevo del espacio en el tiempo, porque "el tiempo es el relevo –es decir, en términos hegelianos, la verdad, la esencia (*Wesen*) como ser pasado (*Gewesenheit*)– del espacio. El tiempo es el espacio verdadero […] *Lo que habrá querido decir el espacio, es el tiempo*" (*Ibid.*, 103/124). Y el tiempo es este entretejerse de memoria e imaginación, el trazarse de esta autoafectación en el que la inteligencia se expresa libremente, reconfirmando los derechos que le habrán sido siempre ya debidos. Y si es libre, es porque lo otro de sí queda alojado en su interior y porque el cuerpo con el cual expresa este haber no le significa amenaza alguna.

Es entonces "en el tiempo, o más bien como el tiempo mismo, como ese relevo puede hallar paso" (*Ibidem*).[293] Por eso Hegel no dejará de marcar un privilegio del oído ante la vista. Por esclarecedora –valga la redundancia– que sea la luz, lo visible "no se come" (*Ibid.*, 106/127), no alcanza a deglutirse de modo eficaz. Tras verse, lo visible queda morando en el mundo, demorando la consumación. Derrida cita la *Lecciones sobre la estética*:

> La vista por el contrario mantiene los objetos (*Gegenständen*) una relación puramente teórica, por el intermediario de la luz, esta materia de alguna manera inmaterial que deja desde este momento los objetos (*Objekte*) libres para existir por su cuenta por sí mismos, que los hace brillar y aparecer (*scheinen uns erscheinen*), pero sin consumirlos sobre el modo práctico, como lo hacen el aire y el fuego, imperceptible o manifiestamente. Es por la vista sin deseo (*begierdelose Sehen*) todo lo que existe materialmente en el espacio en tanto que exterioridad de yuxtaposición (*Aussereinander*) (*Ibid.*, 107/127).[294]

Podemos ir un poco más lejos, hacer una pequeña digresión y ver cómo ello guarda consonancia con los desarrollos de la *Física*, cuyo §277 nos dice que la luz es "ser-afuera-

"Le puits" y sostenga que el lenguaje en Hegel sea primariamente expresivo. Para un estudio sobre la operatoria del nombre, véase Simon, Josef, "Pensar a través de nombres. Lenguaje y Concepto en Hegel", *Tópicos*, 33, 2017, pp. 175-192.

[293] Por lo demás, para una profundización derridiana sobre la temporalidad en Hegel, véase "Ousia et grammè", donde se comenta una nota de Ser y tiempo donde Heidegger lo aúna con Aristóteles y le atribuye un concepto vulgar de tiempo. *Cf.* M, 31/63.

[294] La referencia en el texto hegeliano es Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Lecciones sobre la estética*, trad. cit., p. 457. La traducción es levemente distinta, nosotrxs transcribimos la del texto de *Marges*.

de-sí", infinita en su expansión, simple e inseparable, pura automanifestación. Se comporta como la identidad física universal y como

> primeramente como algo *distinto* de la materia y aquí, por ende, como algo exterior y ajeno respecto de ella […] la materia está determinada consiguientemente como lo negativo de la luz, o sea, como un [algo] oscuro. En tanto que oscuro, distinto a la vez de la luz, es de suyo subsistente, la luz se refiere solamente a la superficie de esto que primeramente es opaco.[295]

La luz es distinta de la materia y hace visible nada más que su superficie. Si la vista captura e inmoviliza una imagen escrutable, lo hace a costo de dejar un excedente sin consumir –una existencia subsistente, testaruda– y ello hace que sea imperfectamente teórica.

Ahora bien, el sonido (*Ton*) es el temblor interno (*inneren Erzitterns*) de un cuerpo, temblor que implica aquel paso de la espacialidad a la temporalidad. Si arma tan férreo sistema con la operatoria idealizante del signo, es porque el oído es el sentido más especulativo y se libera de la consideración espacial, finita y estática de la identidad. En ese sentido es que el sonido mienta una primera idealidad de lo material, porque recubre el descubrimiento de la negatividad. Libera la interioridad del cuerpo, no requiere de la subsistencia de los objetos, y a su vez su manifestación *temporal* se desvanece sin dejar residuo. Por añadidura, huelga decir que la voz humana no es un sonido más sino la expresión de la interioridad, que incluso "contiene la totalidad ideal del resonar".[296] Por eso Derrida dice que la aproximación teleológica del sonido es –incluso cuando se lee en la filosofía natural– ya una interpretación del lenguaje.

En este punto quisiéramos apuntar a un texto reciente de Cristóbal Durán, que realiza un muy cuidado estudio sobre la sonoridad en Hegel, y que cuando toca comentar este mismo punto dice:

> El sonido pasa a ser entonces un nombre. Y aquí vemos que empieza el problema. ¿Qué quiere decir aquí un nombre? Digamos en principio, que es aquello que da tiempo al sonido, pero para sustraerlo de su transitoriedad, para buscar fijar esa transitoriedad, pero sustrayéndola de dicha fijación para conducirla más allá de sí, a un interior que retiene consigo contenidos espirituales. En esa medida, el nombre, a fin de cuentas, no se fija, pero se retiene y retiene su paso. [297]

---

[295] Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, trad. cit., p. 515 (§277).

[296] Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Lecciones sobre Estética*, trad. cit., p. 668.

[297] Durán, Cristóbal, *Temblores. Del cuerpo sonoro de Hegel*, Avellaneda, Ediciones La Cebra y Editorial Palinodia, 2014, p. 121.

Y ya que, según Hegel, *pensamos a través de nombres*, la relevancia de esta operatoria es capital.[298] Derrida dice de hecho que "el privilegio irreductible del nombre es la piedra angular de la filosofía hegeliana del lenguaje" (*Ibid.*, 112/132). Tal es el panorama: no sólo se releva el espacio en un fenómeno temporal como es el sonido –que asimismo se agota en su fenomenalidad–, sino que en la significación eso que se arrima al oído es la voz que *nombra* lo existente. En este oírse se gesta no sólo un efecto de proximidad a sí (la autoafección),[299] sino a su par cierto efecto de "altura" sobre el resto de lo existente (en contraposición, *mudo*). Tanto más insignificante deviene todo aquello en cuanto semejante apropiación no es algo que sobreviene en un momento dado, sino que está siempre ya comprendida: "la negatividad idealizante y relevante que trabaja en el signo siempre ha comenzado ya a inquietar la materia sensible en general", explica Derrida (*Ibid.*, 105/126).

Cuando leímos "Force et signification" en "Teluria" trajimos una nota al pie donde Derrida recordaba que de acuerdo con Feuerbach "el elemento de la palabra es el aire, el medium vital más espiritual y más universal" (ED, 19/18). Tal vez aquí podamos leer una solidaridad entre Feuerbach y Hegel, como entre aire y oído, porque si bien no es *conditio sine qua non* de la audición, el aire es el medio que menos distorsiona la frecuencia vibratoria. El aire es fluido pasivo y transparente, es, en palabras de la *Física*, "el poder que no levanta sospechas, aunque es insidioso y consume lo individual y orgánico; es el fluido pasivo ante la luz, *transparente*, pero que volatiliza todo lo individual que está en él, mecánicamente elástico hacia afuera y que penetra por todas partes".[300] Al menos como lo caracteriza Hegel, el aire no se conforma con cubrir la superficie. Si la luz es identidad positiva consigo y automanifestación, el aire es "universalidad negativa":

[298] La diferencia entre nombre y signo está desarrollada primeramente en los cursos tempranos de Jena (de hecho, hacia allí reconduce Derrida cuando le toca señalar su diferencia, *cf.* M, 112/132). El signo sería un sitio formal o estructural, un receptáculo vacío como función del lenguaje, mientras que el nombre recubre ya un contenido determinado, un producto de la conciencia en su labor apropiativo de un existente externo. Por lo pronto, Jere O'Neill Surber reanima una metáfora kantiana cuando explica que "los signos sin nombres son vacíos, los nombres sin signos son ciegos" (O'Neill Surber, Jere, "Introduction", O'Neill Surber, Jere (ed.), *Hegel and language*, Albany, State University of New York Press, 2006, p. 11).

[299] En este punto nos parecen muy pertinentes las palabras de Durán, que subraya cómo el tiempo del sonar es el tiempo de la autoafección: "El sonido hace aparecer, de golpe y sin previo aviso, el tiempo de la auto-afección. Desde entonces, el sí-mismo se empieza a *reconocer* en la comparecencia del sonido, aquello que él mismo no es. El sujeto es el producto de esta separación, del acontecimiento de una distancia 'frente' a lo sonoro" (*Temblores. Del cuerpo sonoro de Hegel*, ed. cit., p. 60). Lo leemos en consonancia con *La vérité en peinture* dice: "Lo que se *llama* el espíritu, es lo que dice 'ven' para oírse decir 'vuelve'. El espíritu sólo es lo que es, sólo dice lo que quiere decir, *volviendo* [*en revenant*]" (VeP, 32/38).

[300] Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, trad. cit., p. 523 (§282).

penetra lo otro de sí y lo libera de modo tal que esa interioridad se *ex*prese (es "elástico", dice, de modo análogo como podríamos decir que la pirámide redirige hacia otro plano).[301] Dice Hegel en *Jenenser Realphilosophie I*: "El nombre en cambio es, en sí, duradero, independientemente de la cosa y del sujeto […], no se fija, cesa tan inmediatamente como es; *existe en el elemento del aire*".[302]

No es sino desdoblar la operatoria del juego que venimos bosquejando, pero si esta complicidad entre signo, tiempo, oído y aire *funciona*, si corre en toda su fluidez, es porque el signo atesora una *Bedeutung*, un "querer-decir" (tal como la pirámide guarda al alma). Y esto implica dos cosas: por un lado, que cuando *se* oye, la voz se oye tan próxima a sí como enriquecida. E incluso, se oye próxima *porque* enriquecida: y eso no habla tan sólo de las bondades económicas de la audición, sino de la ganancia que significa la mediación. La conciencia habrá salido, se las habrá visto con lo que se le aparece como otro de sí, habrá recogido lo que tiene de verdad (gracias al trabajo de sonido, aire y signo, tan penetrantes como elásticos, *negativos*) y habrá vuelto a sí (para-sí). Por eso "oírse-*hablar*" es "*oírse*-hablar".

Y por otro, eso implica que como efluvio psicológico que es, al signo le conviene por principio la *voz*. Sin duda esto no es nuevo, pero este privilegio (que, por otro lado, resuena tan elemental en nuestro sentido común) halla en toda esta operatoria su más grave fundamentación. Venimos de subrayar su connivencia. A su vez, en el §459 de la *Enciclopedia* Hegel dice que "[a]l lenguaje oral, [considerado] como el originario, se le puede añadir el *lenguaje escrito*".[303] Sentado este panorama, la escritura idónea será la alfabética, aquella que pide ser juzgada por su fidelidad con la voz, porque "significa *voces* que son ya, a su vez, signos".[304] Mientras que escritura ideogramática es todavía

[301] En "Puits et la pyramide" en rigor Derrida habla sólo de la contraposición hegeliana entre oído y visión. En sus tratamientos trae las descripciones de la luz que hace la *Física* (las mismas que nosotrxs citamos), sin embargo tanto la filiación del oído con el aire como su contraposición con la luz es sugerencia nuestra. Lo aclaramos aunque nos parecen en sintonía con el comentario derridiano. De hecho, acerca de la intromisión del aire, en *Glas* leemos: "Homogéneo y fluido, el aire deja transparentar, resonar y razonar, ver, oír y entender. Medio teórico-fónico" (G, 136a). Y antes, de un modo más incisivo, está la cita que colocamos como epígrafe de esta sección, sobre la "ascensión aérea del concepto". Sin duda por ello jugará también con la figura del águila imperial (*Ibid.*, 7a), águila heráldica, germana que devendrá –es temprano para explicarlo, pero podemos ir apuntándolo– *aigle: hgl*.

[302] Citado en Agamben, Giorgio, *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-textos, 2003, p. 75. El subrayado es nuestro. En general la Quinta jornada es dedicada al problema de la voz en los cursos tempranos de Jena.

[303] Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, trad. cit., p. 785 (§459).

[304] *Ibidem*.

demasiado simbólica, permanece demasiado ensimismada sobre la materialidad y resulta, por ello, demasiado permeable a la "polisemia infinita" (*Cf. Ibid*., 114/133). Son los signos los que son arbitrarios, y la arbitrariedad manifiesta la libertad del espíritu. Vemos el funcionamiento interno de la complicidad de sofisticación, confesión y confiscación a la que aludimos en el capítulo anterior, cuando introdujimos el esquema del fonocentrismo (lo cual nos conduce a afirmar que, aunque sofisticado en grado sumo, pervive el esquema aristotélico del que dimos dado cuenta en el capítulo pasado). Como ejemplo de escritura idiogramática, no sólo sucede que la escritura china no resulta económica (porque sus elementos pueden ser casi infinitos), sino que además impacta negativamente sobre el lenguaje vocal: Hegel dice que la falta de articulación de aquel sistema de notación se espeja en la lengua hablada; es decir, que subvierte el orden natural de derecho.

Si lo refinado en Europa es "*parler sans accent*", es porque prima la articulación por sobre la estetización, como representación "espiritual" de una voz. Sin embargo, que Hegel ilustre al signo con una pirámide, ahí donde "la jeroglífica egipcia proporcionará el ejemplo de lo que resiste al movimiento de la dialéctica, a la historia, al logos" (M, 96/118), ¿es gratuito? Allí reposa la originalidad de "Le puits et la pyramide". Planteamos la pregunta y la dejamos suspendida para el próximo capítulo. No queremos adelantarnos.

Lo que Derrida llama "el ideal del Libro" es en cierta medida un pleonasmo, porque el "Libro" tiene que ver con el privilegio de la idealidad. Y ello lo logra comprendiendo a la escritura en términos fonéticos y privilegiando allí, a su vez, la escritura alfabética. Lo mismo daría a Hegel de pronto constatar que hubo en China libros: si los hubo, en todo caso no los comprendieron (y poner en duda eso implicaría pensar que la empiria por sí sola puede enseñarnos algo de historia, y tener por "historia" una sumatoria de hechos). El "ideal del Libro", el "Libro" como defensa de la idealidad, nos habla de todo un engranaje meticulosamente jerarquizado. De una economía, en la medida en que señalamos que ésta es siempre una *oikonomía*.

Tras haber ampliado el abordaje derridiano de la semiología hegeliana, en el próximo apartado quisiéramos volver sobre la comparación entre Husserl y Hegel de *La voix*.

Idealismo contra idealismo: la penetración del aire y la captación de la luz

> Jesús le dijo: ¿Porque me has visto has creído? Dichosos los que no vieron, y *sin embargo* creyeron.[305]

A la par que acusa recibo de la analogía hegeliana entre el signo y la pirámide, en "Le puits et la pyramide" Derrida agrega que este intento de animación del cuerpo inerte "seguirá siendo verdad en Saussure, también en Husserl" (M, 94/117), y traza una relación con los tratamientos hechos "en otra parte" sobre *Investigaciones Lógicas*. Se trata, claro, de *La voix et le phénomène*.

No hay duda de que tanto en Husserl como en Hegel el grosor del significante (la capa indicativa en uno, la piedra de la pirámide en otro) mienta un peligro. Es ahí mismo, a propósito de este vértigo, que se inscribe su fonocentrismo. Esa defensa de lo intencional en desmedro de lo inmotivado es lo que vimos que autoriza a Derrida a hablar en términos de "voz", pese a que ese término esté en rigor ausente. Sin embargo, cómo se lidia con aquel peligro resulta muy distinto en ambos. Lo sugerimos ya: Husserl segrega y desestima, mientras que Hegel revigoriza y consagra. No obstante, tras los aportes de "Le puits et la pyramide" quisiéramos revisitar aquella comparación. Sin duda ambos son filósofos idealistas. Así con todo, repreguntamos, ¿qué clase de idealismos? Tras el camino hecho, y en especial teniendo en cuenta nuestra lectura de esta última conferencia, arriesgamos que el de Husserl es un idealismo "óptico-lumínico", mientras que el de Hegel uno "auditivo-aéreo".

Ya que venimos señalando el heliocentrismo como algo connatural a Husserl desde nuestros tratamientos de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* y la "Introduction", vamos a retroceder un poco y rever esta caracterización tomando todo nuestro recorrido. Las interrogaciones derridianas en esos textos se engarzan directamente sobre el privilegio de lo escópico, a punto tal que se refieren a la fenomenología en términos de una "filosofía del ver" (IOG, 155/148). Por un lado, se ve bien cómo a partir de este retrato Derrida puede en *Le problème* plantear algo así como el "conflicto" entre génesis y estructura, porque se trata de resolver cómo otorgarle dinamismo a lo inicialmente estático y de cómo volver a capturar en su globalidad imagética la andadura de ese movimiento.[306]

---

[305] Juan 20:29, trad. La Biblia de las Américas.

[306] Por esta vía habría que leer la "intertextualidad" con *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1946) de Hyppolite ("intertextualidad" de *Le problème*, y obviamente de "'Genèse et structure' et la phénoménologie", aunque no nombre aquel texto ni aquel autor ni una sola vez). Se ve que el contrapunto con cierto hegelianismo no se inicia con *La voix et le phénomène.*

Por el otro, algo parecido sucede en la "Introduction", salvo que allí la cuestión se complejiza bastante, porque se introduce el problema del lenguaje. Allí leímos que si bien Husserl valoraba la escritura porque permitía cristalizar objetividades y así hacer transmisible una determinada evidencia intuitiva, le resultaba problemática en todo lo que –diríamos ahora, tras la lectura derridiana de *Investigaciones Lógicas*– acarreaba de indicativo, porque ahí se coartaba la fluidez del hálito intencional. El problema era que si la escritura lograba hacer lo primero era sólo gracias a esto último. Así funciona la representación: extiende la presencia de algo separándose no obstante de él. Eso dejaba al borde de la crisis tanto al sentido intencional como a Husserl mismo, que de pronto se descubría apelando a las cualidades éticas de los científicos.

Resultaba, entonces, que para levantar una ciencia como la geometría (que recordamos que era coherente que se haya inaugurado vertiéndose sobre la tierra, en cuanto es el elemento "más universalmente expuesto ante la mirada") era menester desenterrar del signo su ingrediente intencional. De ese hilo pendía todo. Por eso ese llamamiento a los científicos era a título de "funcionarios de la humanidad",[307] en un gesto tan halagador como suplicante y amenazador. Reactivar responsablemente el sentido era, allí, exhumar. A diferencia de aquella tierra que Husserl quiso pensar como horizonte, como primer objeto, esa "teluria" que recubre el signo coartaba la evidencia porque inscribía el *doblez* de la *re*presentación. Vale para el lenguaje en general y para la escritura en particular. Como vimos, es una tierra demasiado nocturna, demasiado profunda. Hace peligrar la univocidad, que por cierto no es otra cosa que el privilegio óptico aplicado el lenguaje. (Pero lo que sugerimos ya, a rótulo de "iteración", es que para Derrida el lenguaje no puede por principio ser unívoco.) Distinguiendo lo indicativo de lo auténticamente expresivo era que podíamos amainar el trauma del "re" y hacer nuestra la evidencia geométrica.

Por aquí transita la "paradoja del heliocentrismo" de la que acusamos recibo en "Teluria" y que dijimos ir a revisitar a propósito de *La voix*. Ahí decíamos que el heliocentrismo terminaba privilegiando no el cuerpo visible sino la diafanidad de la luz. Ahora agregamos que esto es porque es la "simplicidad" de la transparencia lo que resulta evidente. Lo evidente no es lo visible: gran desliz. Para entender esta diferencia vale recordar que en "Le puits et la pyramide" acabamos de leer que la luz alumbra nada más

[307] Husserl, Edmund, *L'origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 188. Véase también Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. J. V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 60 y 114.

que la superficie de lo visible. La superficie dona una forma, y la forma se deja captar. De ahí la *evidentia* como aquello que no aloja pliegue ni secreto, por naturaleza diáfano.[308]

Ahora bien, hay al menos dos problemas con este privilegio escópico. Al primero acabamos de sugerirlo, y se lo leímos decir a Hegel. Captando sólo la superficie, la luz deja a su suerte un excedente ("esto que primeramente es opaco") que queda abandonado en todo el peso de su grosor. La probidad de este proceder parece inicialmente obvia, suena redundante, porque, ¿qué es acaso más claro que la evidencia? Y sin embargo, desde el punto de vista de un idealismo como el hegeliano ("aéreo"), el intuicionismo parece un ademán ineficiente, incluso casi inoperante. La cuestión es que desechándolo, el criterio óptico hace a aquello opaco algo a desechar, necesario de ser desechado. Incluso más: algo *digno* de ser desechado. Privilegiando la forma, Husserl automáticamente pierde la batalla, se vuelve esclavo (*Knechtschaft*) porque entonces ese trabajo de exhumación (como segregación de lo visible y lo evidente) hay que emprenderlo *cada vez de vuelta*, sin fin, porque la evidencia dura lo mismo que un golpe de visión. Desestimándolo sin reabsorberlo, robustece aquel excedente. Habiendo sido determinado como otro pero dejado a su suerte, el resultado es que "eso opaco" sólo se engrosa más.

Pero hay un segundo problema, y es que aquella superficie ofrenda límites que, aun si apresables y descriptibles, son todavía poco más que yuxtaposiciones, relaciones exteriores. Por operativa que pudiera ser esa captación, queda repiqueteando la intriga por lo limitante, lo externo a aquella forma. No se trata en este caso de la profundidad oscura que la luz no penetra ni llega a hacer vibrar (como sí hacen el aire y la sonoridad del signo con su universalidad negativa), sino de lo "contiguo" como limítrofe.[309] Circunscribiéndose sobre *eide* sometibles a reducciones y variaciones, no hace más que reificar adentros y afueras, que encadenarse sobre lo finito, cuando lo que habría que pensar es su sublimación. Parece entonces que el idealismo escópico no cierra en ninguna

[308] A cuento de la "ausencia de pliegue", traemos las siguientes palabras de Derrida en "Autrui est secret parce qu'il est autre", una entrevista del 2000: "El primado óptico o escópico, por global que parezca, descansa siempre, incluso en la fenomenología o en el eidetismo husserliano, en una figura del tacto, en un fundamento háptico" (PM, 377/329). En *Le toucher*, Derrida habla de un "devenir-tacto" (*devenir-toucher*) de la vista (porque próximo, sin textura que filtre interferencia alguna) y un "devenir-ver" (*devenir-voir*) del tacto (porque, en el mapeo que traza, se apropia de cuanto toca) (*cf.* LT, 215/273).

[309] En "Tympan" Derrida explora la cuestión del límite en el idealismo especulativo hegeliano, en la medida en que éste *representa* su propio margen. Sólo posa límites e identifica regiones limítrofes para relevarlas. Esa identificación del límite sólo lo engarza en una malla envolvente. *Cf.* M, I/17.

dimensión. Por estos motivos la visión es "imperfectamente teórica", y el idealismo husserliano ineficiente. Aquella fenomenología cuyo imperativo es tomar "lo que se da, *en los límites en que se da*"[310] no puede ser para Hegel sino de una necedad supina.

Ahora bien, ¿dónde deja todo esto al planteamiento de la autoafección en *La voix et le phénomène*? Comenzamos nuestra lectura de este texto por las "distinciones esenciales". La indicación (*Anzeichen*) no es la expresión (*Ausdruck*), nos enseñaba Husserl. La introducción derridiana de la voz a nosotrxs nos parece allí correcta. En cuanto la expresión se distingue justamente por portar *Bedeutung*, y en cuando es en la vida solitaria del alma que ésta logra eludir todo comercio indicativo, nos parece justificada. Esta vida es un soliloquio. No obstante, tal como hace un momento preguntamos qué clase de idealista era y le atribuimos un "idealismo óptico-lumínico", ahora insistimos: esta voz, *¿llega a oírse?* En la confrontación de Husserl y Hegel, Derrida decía que Husserl no había creído jamás en "el cumplimiento de un 'saber absoluto'" (VP, 114/164). Pero, ¿qué es el saber absoluto sino el *oírse-hablar* del Espíritu?

Podemos pensar que cuando *La voix* dice, en esas últimas páginas, que el idealismo hegeliano es "más radical", Derrida interroga en qué términos la axiología husserliana no es eficaz siquiera para sus propios fines (idealistas). Para creer en "presencia junto a sí, en el Logos, de un concepto infinito" (*Ibidem*) Husserl tendría que haber comprendido que eso que atesora el signo no se *ve* sino que se *oye*. Podría aducirse que la visión, la luz y la evidencia son simples metáforas, meros modos a mano de hablar, pero hemos precisado la relación de la visión con lo finito, y a esta altura sabemos ya que las metáforas no son inocuas. De haber oído la vibración del signo, Husserl podría haber comprendido el doblez representativo del signo no como la crisis del sentido, sino como el impasible desarrollo del futuro anterior de la Idea. Entonces insistimos: ¿dónde deja todo esto a la autoafección?

Husserl criba la presentación para exorcizarla de todo doblez que pudiera coartar la aprehensión perceptiva e inseminar fantasma alguno en la evidencia.[311] De modos distintos, esto sucede tanto en la cuestión del tiempo (ahí donde, pese a la proposición del

[310] *Cf.* Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. cast. J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 129 (§ 24).

[311] Dice Derrida: "En los dos casos, lo que se nombra como modificación de la presentación (*re*-presentación, *ap*-presentación) (*Vergegenwärtigung* o *Appräsentation*) no sobreviene a la presentación, sino que la condiciona fisurándola *a priori*" (VP, 5/43).

"ahora extenso", sigue distinguiendo el recuerdo perceptivo que es la retención de la mera representación) como en la del lenguaje. En este último caso incluso se exacerba, porque el lenguaje descubre ser de cabo a rabo representativo. Dice Derrida: "todo da lugar a creer que en el lenguaje la representación y la realidad no se añaden una a otra aquí o allí, por la simple razón de que es imposible, en principio, distinguirlas rigurosamente. Y, sin duda, no se tiene que decir que esto se produce *en* el lenguaje. El lenguaje en general *es* esto. Él solo" (*Ibid.*, 55/99).

Privilegiando la evidencia, Husserl no tiene palabras con las que oírse ni puede reconocerse en el tiempo. Para intentar "oírse-hablar" Husserl guarda silencio, intenta guardar *el* silencio como una especie de evidencia intuitiva (así se llama el sexto capítulo de *La voix*, de hecho, "La voix qui garde le silence").

Citamos un fragmento más sobre la representación en el lenguaje:

> Un signo no es jamás un acontecimiento, si acontecimiento quiere decir unicidad empírica irreemplazable e irreversible. Un signo que no tuviera lugar más que "una vez" no sería un signo. […] Un fonema o un grafema es necesariamente siempre otro, en una cierta medida, cada vez que se presenta en una operación o una percepción, pero no puede funcionar como signo y lenguaje en general más que si una identidad formal permite reeditarlo y reconocerlo. Esta identidad es necesariamente ideal. Implica, pues, necesariamente una representación: como *Vorstellung*, lugar de la idealidad en general, como *Vergegenwärtigung*, posibilidad de la repetición reproductiva en general, como *Repräsentation*, en tanto que todo acontecimiento significante es sustituto (del significado tanto como de la forma ideal del significante). Al ser esta estructura representativa la significación misma, yo no puedo emprender un discurso "efectivo" sin estar originariamente comprometido en una representatividad indefinida (*Ibid.*, 55-56/99-100).

Sin duda todo esto Hegel lo comprende. Lo abraza y usufructúa, incluso. Por eso trajimos en su momento el primer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*: faltará aún una ristra de mediaciones, pero de inmediato vemos cómo "lo inmediato" cae en desgracia como dimensión donadora de sentido. No puedo decir lo que quiero íntimamente decir (lo que *claramente* querría Husserl) porque la singularidad de esa intimidad se descubre desbaratada. Respira desde siempre universalidad.[312]

[312] Hyppolite nos dice algo que podemos contraponer a la relación entre *Sinn* y *Bedeutung* del §124: "No se pasa de una intuición silenciosa a una expresión, de algo inexpresable a algo expresado, como tampoco del absurdo al sentido. El progreso del pensamiento, su desarrollo, es el progreso mismo de la expresión. La oposición entre intuición y lenguaje no tendrá ningún sentido si el lenguaje no forma al pensamiento o el pensamiento al lenguaje; pero si la información es común, el uno no será traducción exterior del otro. El sentido se despliega y se determina sin que se dé previamente bajo una forma inefable" (*Logique et existence*, ed. cit., 26 [trad. cit., p. 30]).

Si al principio dijimos que en *Lógica formal y trascendental* Husserl tematizaba al signo como una "corporalidad espiritual" (*geistige Leiblichkeit*) e identificamos ese mismo gesto en la distinción entre expresión (*Ausdruck*) e indicación (*Anzeichen*), tras estas reflexiones –leyendo *La voix* "de atrás para adelante", es decir, partiendo de la contraposición con Hegel que aparece sobre su final– tenemos que decir que eso no es del todo correcto: Husserl no cree que el *Geist* pueda realmente penetrar la carne, y transmutar el *Körper* en *Leib*. Distinguió ambos signos queriendo captar la presentación intencional y sortear, en verdad, la utilización de todo signo y el recurso a toda dilación que pudiera introducir alguna oscuridad. En el fondo, Husserl no cree en el signo porque en rigor *no cree*: no quiere creer, no quiere siquiera darse el tiempo para creer, quiere *ver*.[313] Pero porque quiere ver y apresar en su evidencia el "trastelón" del proceso, no puede saber *absolutamente* nada. A Husserl el cariz representativo del signo le da a sospechar, se le figura un truco oscuro. Y a él no le gusta la magia, le asusta la taumaturgia.

Hegel desactiva el peligro del "cuerpo inerte" de un modo distinto, porque lo pone a vibrar. Este vibrar hace rezumar su interioridad. Sus modos no son los de la luz sino los del aire, que penetra todo lo que hay, volatilizando su presunta individualidad y expeliendo lo que tiene de verdad hacia afuera. Así, entra a dictarle al signo el paso y la cadencia de su propio rodeo. No hay excedente. Hegel no sólo no sospecha del signo, sabe más bien que es el antídoto para erradicar todo escepticismo. Él cree en los milagros, y el milagro primero es la encarnación, tanto la del signo como la de Jesús.

La primera vez que presentamos la contraposición entre Husserl y Hegel mencionamos que según Derrida Husserl era demasiado kantiano. Si unos años más tarde *Glas* dirá que el kantismo es estructuralmente un judaísmo (G, 42a) por no acusar recibo de la mediación y quedarse en la abstracción, acá podemos decir otro tanto. Pese a haberse convertido al cristianismo, Husserl seguiría siendo inevitablemente judío. Nunca creyó en el espíritu. Tal vez esa conversión no haya sido sino mecánica, exterior, acaso ella misma judía. En lo esencial, no cree en la trinidad como en el principio de autodiferenciación de la substancia,[314] no confía en el rodeo de la mediación: no confía

[313] En la línea del epígrafe de esta sección, podríamos decir que Hegel es un buen cristiano porque cree en la resurrección habiendo *oído* la palabra de Dios, sin necesidad de comprobarlo en "carne y hueso" (*leibhaftig*).

[314] En "Hors livre" Derrida habla de la triplicidad viva del concepto, opuesta –según Schelling– a la "triplicidad muerta" kantiana. Y, agrega, esta triplicidad está fuera del alcance de toda aritmética (D, 32 y 34/35 y 38). Si recordamos que Husserl comienza su camino procurando dar cuenta de la génesis

en la representación. Su fenomenología como "vuelta a las cosas mismas" es antiespeculativa (él estaría de acuerdo, aunque le atribuiría una valía inversa; nosotrxs afirmamos que este carácter "antiespeculativo" no lo hace, claro está, menos metafísico). Por eso venimos de decir que para "oírse-hablar" Husserl intenta atesorar el silencio como a una evidencia intuitiva. Si hace eso es para disimular, en un intento desesperado, que en realidad no oye. Hay voz, hay sin duda fonocentrismo, pero surtido de un repertorio de criterios e instrumentos que le son inadecuados y que poco ayudan a su causa. Es una voz que teme tanto perderse que se niega directamente a oírse y que en su lugar intenta verse, pero que viéndose lo que dura un instante (un *Augenblick*, que cierra inevitablemente el ojo) no puede nunca terminar de *re*conocerse. Por eso no puede jamás desembarazarse de la carga de la prueba y ha de recomenzar sus reducciones una y otra *y otra* vez.[315] En cambio, Hegel se habrá siempre oído ya (en el Concepto). Reafirmamos, entonces: Husserl es un matemático judío. "Los judíos cuentan, hacen cuentas. Y se escandalizan", dice *Glas* (97a).[316]

Podemos distinguir los gestos esenciales de ambos idealismos cuando Derrida dice, en *La voix et le phénomène*:

> Pero hay dos maneras de borrar la originalidad del signo, y es a la inestabilidad de todos estos movimientos a lo que hay que estar atento. Pasan, en efecto, muy

psicológica de las operaciones aritméticas (lo que valió el mote de psicologista, aunque Derrida insista en que no es el caso y asevere, incluso, que pese a las muchas sofisticaciones que atraviesa su pensamiento es esa misma intención la que dirige sus exploraciones en *El origen de la geometría* [IOG, 6/14]), tal vez podamos decir que esa triplicidad no se da a la descripción. Y ciertamente no se deja –podemos afirmarlo sin miedo a equivocarnos– apresar por la "puesta entre paréntesis" de la *epokhé*.

[315] E incluso, ¿con qué lenguaje emprender sus descripciones fenomenológicas? Se advierte el peso de las interrogaciones finkianas.

[316] El judío "[c]uando acusa a Jesús de blasfemo porque dice que su padre ha entrado en él, lo hace porque no comprende ni lo finito ni lo infinito, ni lo mesurado ni lo inmenso, ni la parte ni el todo. Para ser más precisos: lo que no comprende no es ni una cosa ni la otra; es la conmensurabilidad o el paso entre ambas cosas, la presencia de lo inmenso en lo determinado, la belleza y la inmanencia de lo infinito en lo finito" (G, 98-99a). En otros términos, Husserl no confía en el rodeo del signo, no quiere darse al rodeo de la migración, pero eso no lo hace próximo a sí. En ninguna tierra firma "autoafectiva". Le deja las manos vacías. Por eso decimos que no se oye-hablar. La tierra propia permanece siempre prometida (como una idea kantiana). Por eso Hegel dice que "entre los judíos la existencia de Dios no aparece como una verdad sino como un mandamiento" (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Escritos de Juventud*, trad. de José María Ripalda, F. C. E., México, 1978, p. 295). Es subrayando esta lectura que *Glas* sugiere que, en el mejor de los casos, el judío aspira a ser "el esclavo favorito de la potencia infinita" (G, 56a), "potencia infinita" que es un soberano invisible porque infinitamente inalcanzable. Por eso se abre una heteronomía infinita, como ausencia de mediación. En esta línea podría leerse la propuesta ética hondamente kantiana de Husserl, véase por ejemplo los escritos traducidos y compilados en Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y la cultura*, trad. A. Serrano, Barcelona, Anthropos, 2002.

> rápidamente y muy sutilmente, el uno en el otro. Se puede borrar el signo a la manera clásica de una filosofía de la intuición y de la presencia. Esta borra el signo derivándolo, anula la reproducción y la representación haciendo de ellas la modificación que sobreviene a una presencia simple. Pero como es una tal filosofía —y en verdad, la filosofía y la historia del Occidente— lo que ha constituido y establecido así el concepto mismo de signo, éste está, desde su origen y en el corazón de su sentido, marcado por esta voluntad de derivación o de borradura. Por consiguiente, restaurar la originalidad y el carácter no derivado del signo contra la metafísica clásica, es asimismo también, por una paradoja aparente, borrar un concepto de signo toda cuya historia y todo cuyo sentido pertenecen a la aventura de la metafísica de la presencia. Este esquema vale también para los conceptos de representación, de repetición, de diferencia, etc., así como para todo su sistema. Por el momento, y por mucho tiempo, el movimiento de este esquema no podrá más que trabajar desde el interior, desde un cierto adentro, el lenguaje de la metafísica. Sin duda, este trabajo ha comenzado ya siempre. Habría que recuperar lo que pasa en este adentro cuando llega a ser nombrada la clausura de la metafísica (VP, 57/101).

Complementamos, entonces, lo que introdujimos durante el capítulo pasado. El logofonocentrismo es la "lógica del signo", pero esta lógica es la lógica de la reducción o la derivación del signo (porque el signo *es* la estructura remisional). Así con todo, hay distintos modos de emprender esta reducción. Husserl reduce la originalidad del signo en función de la presentación. Lo desglosamos desde distintos ángulos. Podríamos pensarlo como el deseo de certeza infinita (que no se quiere perder de vista ni un segundo) de la presencia de un *eidos* (finito). Tal es la primera de las borraduras. La segunda es la de Hegel, que restaura su dignidad y robustece su operatoria. Pero vigorizar la relevancia de la estructura remisional es, justamente, querer prever todo su decurso e insuflar de espiritualidad todo espesor y todo desvío posible. Es volver imposible todo desvío, porque toda mostración finita queda comprendida como avatar parcial de lo Absoluto.

Es verdad que nuestras conclusiones aquí no difieren substancialmente de las que ofrecimos hace un momento cuando abordamos la confrontación entre Husserl y Hegel, pero detenernos sobre "Le puits et la pyramide" –donde Derrida explora "la semiología de Hegel"– nos condujo a ampliar el panorama y comprender con mayor envergadura qué se juega en la cuestión del signo. A saber, por lo pronto, la investidura de la idealidad y su relación con la representación, ahí donde ésta parece inscribir *al menos en primera instancia* cierta ausencia o, cuando menos, cierto desliz en la imperturbabilidad de su presencia. En este sentido, el cruce con aquella conferencia nos permitió no sólo entrever mejor la susodicha confrontación, sino problematizar con más tenacidad nuestras propias conclusiones sobre la autoafección husserliana. Desde ya, huelga decir que ninguno de nuestros análisis aspira a valer *para Hegel* o *para Husserl* en abstracto, sino tan sólo para

los comentarios y tratamientos que Derrida les propina. Nuestro interés primordial sigue siendo rastrear el paso de *l'écriture* derridiana.

Durante este capítulo sugerimos en más de una oportunidad cierta complicidad entre Hegel y Derrida, al menos cuando tocaba asomarse a Husserl: los dos coincidirían en que éste no puede *oírse-hablar* porque no quiere comerciar con el rodeo del signo (aun si, sin saberlo y claramente sin quererlo, lo hace ya). Pero que esta "complicidad" no nos engañe: Derrida tampoco cree en el milagro de la encarnación. De un modo distinto que Husserl, ciertamente, porque si desconfía de la mediación no es jamás por salir en salvaguardia de ninguna inmediatez abstracta. Podemos decir con seguridad que el "mal infinito" de la *différance* no es el del átomo que reclama para sí autarquía. Al contrario: su pensamiento jamás deja de criticar la supuesta plenitud de la subjetividad como de toda instancia pretendidamente autónoma (de allí, en efecto, su fruición por interrogar la estructura "dentro-fuera") y de llamar al *rodeo*. Y sin embargo, sí, éste no es el rodeo hegeliano, donde el envío es ya llegada y consumación, porque no alcanza a recogerse en ningún nuevo horizonte de presencia.

Entonces, Derrida no cree la resurrección del mismo modo que no cree en el signo, pero porque, en realidad, no reduce su originalidad. Y por una extraña torsión, no reducir la originalidad del signo es *salir* de su lógica. Clamar su originalidad es sugerir que no hay presencia original. Y sin presencia original, aquella ausencia de los "signos que funcionan solos" se lee de un modo completamente distinto. Nos desplazamos definitivamente *de la lógica a la gráfica*.

Antes de dar por terminado este capítulo, queremos introducir una última acotación. *La voix et le phénomène* está preludiada por tres epígrafes. Dos de Husserl y uno de Poe. Uno, el §100 de *Ideas I*, cuyo fragmento citado transcribimos:

> Un nombre pronunciado ante nosotros nos hace pensar en la galería de Dresde y en la última visita que hemos hecho allí: andamos a través de las salas y nos paramos ante un cuadro de Teniers que representa una galería de cuadros. Supongamos además que los cuadros de esta galería representan a su vez cuadros, que por su parte harán ver inscripciones que se pueden descifrar, etcétera.[317]

El cuadro de Teniers al que refiere Husserl es El archiduque Leopoldo Guillermo en su galería de pinturas en Bruselas (1651). Nombrado conservador de la galería del archiduque, Teniers pintó en varias oportunidades su gabinete, y sus cuadros venían a

[317] Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, ed. cit., p. 246

retratar su opulenta colección. Cada cuadro estaba representado con tal detalle que era posible identificar sus rúbricas, como dice ahí. En esta especie de paréntesis quisiéramos señalar varias cosas. Primero, a tono con los desarrollos del capítulo VII, que no es necesario que Dresde se haga presente (que pudo casi desaparecer tras el embate de una tormenta ígnea: Husserl no lo sabía, pero Derrida y nosotrxs sí) para que la enunciación signifique. En ese punto ese epígrafe se amalgama con los otros dos, uno de Husserl sobre la extrañeza de significación de la locución "yo" (que parece apelar a todxs y a nadie) y otro de Poe, del señor Valdemar. Si dijimos que Teniers fue nombrado "conservador" de la colección de arte del archiduque, parece que no se puede inventariar sin ofrendar a la representación como al riesgo de falsificación. Lo que menos se hace allí es, de hecho, conservar. Parece que incluso la riqueza más rebosante ha de atravesar el rodeo de la representación para proclamarse opulenta. Por eso en última página de *La voix* Derrida volverá sobre Teniers y la galería, diciendo que nada los precede ni supera: el original está siempre ya muerto: "Del pleno día de la presencia, fuera de la galería, ninguna percepción nos está dada, ni seguramente prometida". (VP, 117/167)[318] Los tres epígrafes juntos dan a pensar que el laberinto representacional de la escritura es insuperable.[319] Reafirmamos, por tanto, lo que decíamos recién: no derivar la originalidad de la representación es destronar la originalidad. Desplazar la lógica de la identidad y la propiedad en función –insistimos de vuelta– de la gráfica de la *différance*.

Para aproximarnos a la especificidad de la mala infinitud de esta última nos demoraremos un poco más sobre Hegel. Allí comprendemos también la liminalidad que Derrida le endilga, como "último filósofo del Libro y primer pensador de la escritura".

[318] Tan sólo lateralmente (y dado que se trata de dos cuadros y de dos escritos tan cercanos temporalmente) señalamos que sería interesante leer esta interpretación junto con la de Foucault de *Las Meninas* (1656), en la que el francés da cuenta de cierta torsión de la *episteme*, expresando que no hay por fuera de la representación porque el pintor se encuentra asimismo representado y juega con el adentro y afuera de la relación especular. *Cf.* Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 19-31 (trad. cast. E. C. Frost, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014, pp. 21-34).

[319] La figura del laberinto es muy pertinente porque es esgrimida, de hecho, tanto en sus comentarios a Husserl como a Hegel. Contra el idealismo óptico-visual de Husserl, el laberinto tiene que ver con la imposibilidad de la presentación (primera porque externa, "a la luz del día"). Contra el idealismo auditivo-aéreo de Hegel, según veremos en el próximo capítulo, tiene que ver con el tímpano como membrana que sienta indecidibilidad y colisiona la operación del "oírse-hablar".

CAPÍTULO III
| LO HABREMOS APRENDIDO DE ÉL. ¿ÉL? ¿QUIÉN? ¿PERSÉFONE? |

> El lector de Hegel, más que de todo otro filósofo, ve y no ve. El texto está ante sus ojos, pero su sistematicidad le sustrae primero el sentido ya que el contenido especulativo está a la vez *por venir* y *ya advenido*. La extrema dificultad de la lectura del texto hegeliano se debe a la imposibilidad aparente de avanzar en él y de recortar en él un comienzo que permita a la vez prever y no ver la continuación […]. No se aprende Hegel de una vez por todas, no se lo posee como un cuerpo doctrinal, cuyas operaciones y conceptos habría que conocer de memoria. Hegel es quizá el primer filósofo en pensar que un autor no es un "sujeto fijo y sólido", sino una instancia de escritura.[320]
>
> ¿[P]or qué privarse del placer, incluso de la risa, que nunca ocurren sin cierta repetición? (M, XVIII/29)
>
> Una cierta cualidad en el reír otorgaría algo como un afecto a esto que está más allá del cálculo y de toda literatura calculable (UG, 51/38)

A. Hegel (auto)inmune

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, el "ideal del Libro" tiene que ver con la posibilidad de totalizar el sentido a partir de la sujeción de toda materialidad. Esto se amalgama con lo que ya introdujimos a título de "logofonofalocarnoetnocentrismo", y advertimos que Derrida no se contenta con sencillamente incluir a Hegel en semejante tradición, sino que lo coloca en su cima cúlmine. Esto es así porque –como pudimos advertir en la puesta en disputa con Husserl– en su pensamiento aquella sujeción no adquiere los ropajes de una pugna sino de cierta orquestación, de modo tal que lo que "idealidad" allí significa es, en verdad, un devenir que se reconfirma incluso ahí donde parecía cesar su jurisdicción. Es la totalización del sentido a través de la disposición de las piedras; la victoria del sentido sobre lo sensible, podríamos decir.[321]

---

[320] Malabou, Catherine, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin,1996, pp. 245-246 (trad. cast. C. Durán, Lanús, Editorial Palinodia & Ediciones La Cebra, 2013, pp. 314-315).

[321] Jugamos con el que fuera recibido como el principal del capítulo de *Logique et existence* ("Sens et sensible"), que recuerda el doble sentido que Hegel da a *Sinn* en *Lecciones sobre la estética* (*cf.* Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la estética*, trad. cit., p. 97). Sin embargo, la cuestión que nos interesa rezuma en qué sea "lo sensible". En si lo sensible es, en efecto, *sensible*: si es perceptible y apropiable en términos de experiencia vivida. Ahí es donde lo sensible puede tener *sentido*. En todo caso,

Evocamos a las piedras porque nos transportan a las pirámides y nosotrxs nos asomamos a la filosofía hegeliana justamente a propósito del tópico del signo. Más allá de lo que –con total legitimidad– pueda agregarse y complejizarse en torno la comprensión hegeliana del lenguaje, y de todo cuanto deba ajustarse en lo tocante al vínculo entre los desarrollos que leímos de la *Fenomenología* y la *Enciclopedia*,[322] podemos decir que en ambos casos se advierte cómo aquélla rechaza toda instrumentalidad. Vimos cómo, de acuerdo con "La certeza sensible", el lenguaje no bebe sus derechos de ninguna voluntad individual, porque se haya por principio divorciado de toda inmediatez: "ahora" y "aquí", tanto como cualquier ápice de intimidad subjetiva, son irrepresentables e inefables en su singularidad. Empero, antes que sumirnos en un derrotismo nostálgico, Hegel desplaza la brújula de la interrogación filosófica y altera profundamente el modo de pensar la presencia y la identidad en general.

No sólo sucede que únicamente para una perspectiva pobre y abstracta de la idealidad puede el cariz representativo del signo mentar óbice alguno, sino que el lenguaje mismo revela tener un semblante especulativo. Previsiblemente, todo esto colisionaba con Husserl, cuyo cometido más primal siempre fue "reactivar el sentido originario de las unidades ideales […] mediante un retomo a las estructuras de la percepción y a los actos de una subjetividad concreta" (IOG, 6/14). La rebosante confianza hegeliana contrastaba con el jadeo de Husserl, que ni en su lecho de muerte se autorizaba a descansar porque incluso ahí parecía que debía recomenzar la faena. No podía ni morir tranquilo. Más allá de la cuota que hay ahí de sarcasmo, quizá esa sea la definición de lo que Hegel quiso: morir tranquilo, domesticar la muerte.[323] Sin embargo, ¿es así? ¿Está realmente Hegel tan tranquilo?

---

atribuyéndole aquella credencial la dialéctica sobredetermina lo que esa materialidad sea. Aunque en un registro más ensayístico, este es el punto sobre el que indaga François Bonnet, que en *L'infra-monde* explora el residuo de sensaciones no objetivadas que trastoca el umbral de lo perceptible. Justo antes de abordar la *Carta de Lord Chandos*, dice: "Lo que revela la vacilación de lo sensible, la incertidumbre frente a las formas-fronteras, es que el mundo no puede en rigor ser sustituido por el mundo representado. Existe un resto, un suplemento que nos irriga y despunta en nuestra relación con el mundo sin nunca dejarse identificar, sin nunca formarse lo suficiente como para ser designable" (Bonnet, François, *El infra-mundo*, trad. cast. L. F. Alarcón, Adrogué, Ediciones La cebra, 2020, p. 77).

[322] Por supuesto, ya que de por sí median casi quince años entre un escrito y otro. Para un pantallazo del tratamiento sistemático del lenguaje en Hegel, véase O'Neill Surber, Jere (ed.), *Hegel and language*, Albany, State University of New York Press, 2006, pp. 1-31.

[323] "Cuando se dice: la 'muerte es', se dice 'la muerte es negada', la muerte no es en cuanto que uno la *establece*. Esta es la *tesis* hegeliana: la filosofía, el establecimiento de la muerte" (G, 151a).

Tal vez una de las principales enseñanzas derridianas sea que toda instancia de aseguramiento es a la vez, *en ese mismo paso*, una instancia de vulneración. Podríamos decir que Hegel lo sabía, que incluso no se previno sino de ello: quiso que toda enajenación y toda caída –así como toda diferencia– se leyeran en términos de cadencia y negatividad, es decir, como el paso sereno de la propia declinación del Absoluto. Ya no estamos ante una conciencia que ambiciona arañar un mundo externo y ajeno, sino más bien comprometidxs en el desenvolvimiento de un conocer que no tiene por delante otra cosa que comprenderse a sí mismo en términos autorreflexivos. Por eso el saber absoluto es *ab-solutum*, porque esta toma de conciencia de sí es la exposición de la forma de su propio devenir: es fundamento de todo saber, incluso de sí mismo. Se trata de pliegues orquestados que penetran, anudan y avanzan reteniendo la verdad de cada determinación, de modo tal que cualquier esquela de otredad que osase asomarse se descubre como nada más que un momento parcial, debidamente engarzado en la procesión de la Idea. Por eso se entiende que Hegel sea un filósofo de la "inmunización", porque estiliza y perfecciona hasta su última instancia el gesto que Derrida marcase como propio de la filosofía, a saber, decir el límite (*cf*. M, I/17). Decirlo para nombrarlo, apropiárselo, y por tanto transgredirlo, ya que "la devoración del límite es, por tanto, el efecto *económico* de la *Aufhebung*" (G, 44a).

Ahora bien, la que acabamos de sugerir como "una de las principales enseñanzas derridianas", Derrida la vuelve *contra* Hegel: no hay intento de inmunización que no devenga simultáneamente autoinmune. Acabamos de decir que la Idea hegeliana desciende, que se ofrenda a la urdimbre de su enajenamiento, y que antes que una abdicación ello mentaba el robustecimiento de la presencia, pero lo que tendríamos que empezar a considerar es que lo que Hegel no pudo evitar es que esa urdimbre tenga textura. No hizo otra cosa que anticiparse a ello, cierto, pero en ese mismo ademán protector no pudo tampoco sino multiplicar la amenaza. Reverberarla, incluso, hasta el (mal) infinito.

Desde una perspectiva derridiana, lo que Hegel no pudo evitar es que el *doblarse* de esta contorsión que dice no dejar nada fuera de sí no tenga él mismo volumen. Que el rodeo no deje una estela. O, cuanto menos, no pudo evitar que dudemos de ello. De hecho, Derrida muestra cómo él mismo no pudo tampoco evitarlo: "Hors livre" aborda su rechazo a los prefacios, que ve como meras adendas formales y exteriores al movimiento vivo del concepto. El argelino pregunta no sólo qué peligro pueden encerrar los prefacios (si, supuestamente, acabamos de decir, lo deficiente es legítimo en su parcialidad), sino

por qué la condena no puede parar de repetirse. ¿Por qué la condena no termina de quedar clara y no para de precipitarse? ¿A qué aspecto acontecimental de la escritura no puede evitar Hegel concederle crédito, ahí donde redacta prefacios en rechazo a los prefacios, y para colmo en repetido, una y otra vez de vuelta? *¿Qué hace la escritura?*

Hegel es el "último" filósofo del Libro porque es el máximo y el más astuto ya que complejizó las nociones de identidad, idealidad y presencia de modo tal que usufructuó cuanto intentara constreñirlas. Pero también, por eso mismo, en ese mismo gesto, las hirió de muerte. De una muerte no dialectizante: la única muerte que, en rigor, para nosotrxs puede (no) haber. Corona, consagra, pero *a la vez* desata irradiaciones inauditamente bastardas. No pudo ser de otra manera, y Derrida invita a leer esa liminalidad, porque "ignorado, tratado a la ligera, el hegelianismo no haría así otra cosa que extender su dominación histórica, desplegando finalmente sin obstáculos sus inmensos recursos de envolvimiento" (ED, 369/344).[324]

Dice *De la grammatologie*:

> El horizonte del saber absoluto es la borradura de la escritura en el logos, la reasunción de la huella en la parusía, la reapropiación de la diferencia, la realización de lo que en otro lado hemos denominado la metafísica de lo propio. No obstante, todo lo que Hegel ha pensado en este horizonte, vale decir todo salvo la escatología, puede ser releído como una meditación sobre la escritura (DG, 41/35).

Asomémonos, entonces, a la susodicha liminalidad. Sin aspirar a ningún tipo de exhaustividad en lo tocante a la relación de Derrida con Hegel (a tamaña empresa no nos atreveríamos ni en nuestras mejores pesadillas), nos interesa todavía alumbrar lo que del

[324] Ese fragmento corresponde a "De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve" (1967), texto que Derrida dedica a la lectura batailleana de Hegel, y puede leerse en sintonía con aquellas palabras que esgrimiese Foucault en ocasión de su reemplazo de Hyppolite en el *Collège de France* en 1970. Es famoso su diagnóstico cuando dice que "toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel". Sin embargo, suele elidirse lo que sigue: "Pero escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte" (Foucault, *L'ordre du discours*, ed. cit., p. 50 [trad. cit., p. 45]). Vincent Descombes, por ejemplo, se queda únicamente con la primera afirmación (*cf. op. cit*, p. 24) Vemos los motivos por los que se arguye el alejamiento de Hegel: el mismo Deleuze abre el prefacio de una de sus más idiosincráticas obras diciendo que el tópico de la identidad y lo negativo (es decir, la diferencia que hace a la contradicción) ha transmutado en el de la diferencia y la repetición (*cf*. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 1 [trad. cast. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p.15]). Sin duda ello atañe también a Derrida. Sin embargo, ¿eso no es seguir discutiendo con Hegel? Hacemos esta acotación porque creemos que el movimiento es bastante más sutil y crítico. Tal vez podríamos resumir aduciendo que lo "poshegeliano", aun con toda su crítica, no es "prehegeliano".

gran pensador de la totalidad todavía convoca al "deconstructor", lo que de su filosofía todavía trabaja su pensamiento, así como lo que allí resta: lo que nos pide salir de Hegel, lo que desde siempre nos habrá ya expulsado de él. A él incluido, habrá que decir.

En este capítulo seguiremos merodeando alrededor de muchos de los tópicos planteados en el capítulo pasado, como la dialecticidad del signo, la apertura a la representación y la naturaleza de la ausencia y la materialidad que allí se vislumbran. En ese sentido, puede decirse que nuestro abordaje aquí será más intensivo que extensivo. A continuación, en "Si estos signos funcionan solos: la *Aufhebung*, ¿qué quiere decir?", profundizaremos las preguntas sobre lo (auto)inmune y esbozaremos qué interrogantes le plantea la *écriture* derridiana a la *Aufhebung* de Hegel. En la sección que sigue, "El revoloteo de la *différance*: infinitamente finito y finitamente infinito", tomaremos unas palabras de Jean-Luc Nancy como pretexto para ofrecer una aproximación a la *différance* que –a tono con lo dicho el capítulo anterior– tenga en cuenta la no secundarización de la representación y nos permita entender qué clase de "mal infinito" le compete a esta noción. Estos avances nos permitirán por fin poder ofrecer, en "De la arbitrariedad al "devenir-inmotivado": *plus d'une trace*", mayores precisiones en torno al pasaje del signo a la huella. Luego, en "Hgl sobre la ribera del Nilo" brindaremos algunos lineamientos para responder las preguntas planteadas sobre dónde deja a la *Aufhebung* la escritura derridiana, y en una subdivisión suya ("El libro vuelto textos: restancia") interrogaremos qué acontece a la rúbrica de Hegel en particular y a la lectura filosófica en general desde una perspectiva deconstructiva. Finalmente, en "Partituras inauditas en la caracola de Perséfone" trazaremos una serie de preguntas en torno al vínculo entre materialidad y muerte que nos guiarán durante la tercera y última parte de esta tesis.

Si estos signos funcionan solos: la *Aufhebung*, ¿qué quiere decir?

> por lo restante –hoy, para nosotros, aquí, ahora– de un Hegel, ¿qué?
> Para nosotros, aquí, ahora: esto es lo que en adelante no se habrá podido pensar sin él.
> Para nosotros, aquí, ahora: estas palabras son citas, no dejan ya de serlo, siempre, lo habremos aprendido de él.
> ¿Él? ¿Quién? (G, 7a)

Citamos en repetido. No podemos sino hacerlo. Lo habremos aprendido de él, en efecto. De hecho, en nuestros tratamientos de *La voix et le phénomène* tal era la piedra de toque de la complicidad entre Hegel y Derrida. Mientras Husserl había querido confinar

a los signos al soliloquio del alma, plegándolos a la intuición y prescindiendo de toda representación, aquellos dos comprendieron que ese era un juego perdido de antemano. Para ostentar alguna operatividad, un signo tiene que poder perder su origen en el camino. Sólo deviene legible a condición de traccionar cierta ausencia, es decir, siendo ya una cita injertable en otro contexto, porque un signo jamás puede ser un acontecimiento absolutamente singular. En esa línea fue que en el capítulo pasado recogimos una primera definición de escritura como "signos que funcionan solos", y a partir de ahí indicamos por qué puede decirse que tanto Derrida como Hegel son pensadores de la escritura. Sin embargo, ¿cómo leer esa ausencia? No sólo sucede –como es previsible– que allí cesa toda coincidencia, sino que en ese punto se dirime toda la eficacia del envite inmunizante hegeliano.

De preguntarle a Hegel de qué clase es esa ausencia, de seguro diría con toda parsimonia que del único tipo que puede (no) haber. Si yo no puedo decir lo que quiero íntimamente decir es porque no puedo sino articular lo universal: "esto". Tan simple como eso. Hay escritura (como "signos que funcionan solos") porque hay rodeo representativo, pero la escritura es escritura del Libro.[325] Otra cosa para él es risible. Por eso señalamos hace un momento que Hegel reducía el signo otorgándole credenciales de derecho, insuflándolo de espiritualidad. No obstante, contenida así la ausencia, nosotrxs podríamos preguntar si entonces hay acaso realmente escritura.

De continuar este intercambio imaginario, lo que sigue sería poco menos que un diálogo de sordxs. Ante nuestra insolencia, Hegel desglosaría con absoluto rigor la sofisticada y copiosa orquesta de diferencias retornantes. Lo haría una y otra vez, desde ángulos distintos, uno más esclarecedor y edificante que el anterior. Reconstruiría su gran fuerte en un movimiento complejo, imposible de captar de un vistazo. Si así con todo, ante semejante ingeniería espiritual nosotrxs persistiésemos sin entender por qué hay que conceder que la diferencia sea sólo un paso en el periplo del autorreconocimiento, que la ausencia se anule y la pesantez de la piedra se evapore, eventualmente las cosas entrarían

[325] Es por ello que Catherine Kellogg se anima a decir que "la escandalosa frase de Derrida, "*il n'y a pas de hors-texte*", pudo haber sido dicha por Hegel también" (Kellogg, Catherine, "The three Hegels: Kojève, Hyppolite and Derrida on Hegel's Philosophy of Language", en O'Neill Surber, Jere (ed.), *Hegel and language*, Albany, State University of New York Press, 2006, p. 202). De ahí también, en efecto, al menos uno de los brillos del epígrafe que trajimos de Malabou: Hegel fue acaso el primero que hizo del autor no un átomo omnisciente, sólidamente dueño de sus palabras, sino tan solo una instancia escritural. Habrá que interrogar lo que "instancia" signifique, y dónde deja ello a lo escritural: si llega a contenerse entre lo "por venir" y lo "ya advenido", lo que la depositaría en el Libro.

a ponerse tensas. Hegel sin duda insistiría en su laboriosidad conceptual, pero lentamente su alegato comenzaría a escucharse algo latoso; la reconfirmación hasta el momento "vigorizante" se oiría poco a poco algo infructuosa y redundante en su repetición a nuestros oídos. Y *quizá* también a los suyos.

Que aquella "insolencia" nuestra no se confunda: no es la reticencia de Husserl o de otro embajador del entendimiento, no es la defensa reactiva de la identidad simple, sino más bien un interrogante por la posibilidad material de semejante armonización espiritual. Cuanto menos si quiere ser heterológica, si pretende mentar alguna aventura y no agotarse en la vacua repetición de lo mismo.[326] Con Derrida también creemos que es imposible vislumbrar un límite –cualquiera sea– sin haberlo inmediatamente franqueado (tal vez así podríamos resumir la crítica de Hegel al noúmeno kantiano), pero la pregunta que insiste es si ese afuera al que nos vemos constantemente expelidxs es reapropiable. Si es una figura del propio despliegue o si inscribe una heteroafección inerradicable. En efecto, en el fondo es la misma pregunta sobre la naturaleza de aquella ausencia de la que viven los signos.

Sugerimos que Derrida y Hegel acuerdan en que es imposible avistar un límite sin haberlo ya transgredido (Hegel diría "comprendido", Derrida hablaría de limitrofía y contaminación). Pero, justamente habida cuenta esto, ¿cómo podría la busca derridiana llegar a "aquietarse" en la *Aufhebung*? Sin duda el relevo no cifra un límite "transgredible" más, su enorme fortaleza estriba en que no es un movimiento simple ni unidireccional, en que logra entreverar distintas dimensiones y no trasluce una silueta simple y finita como el producto de una ecuación aritmética. Complejiza, lo apuntamos,

[326] Eso quería probar –mencionamos ya– Butler en su tesis doctoral sobre la noción de deseo (*Begierde*) en Hegel: que el Espíritu no totaliza sino que explora eternamente sin alcanzar satisfacción alguna. Aunque el estilo de trabajo sea muy distinto, podría leerse *L'avenir de Hegel*, de Malabou, en la misma dirección en la medida en que indaga qué sitio hay para la plasticidad y el porvenir dentro (y para) la filosofía hegeliana. No abunda en imágenes tan caricaturescas como Butler (que ilustra al espíritu como un explorador nietzscheano), pero ofrece un retrato poco menos que particular de la *Aufhebung* cuando, en el punto cúlmine de sus elaboraciones, vincula esta clásica operación hegeliana con la noción de desasimiento: "El desasimiento especulativo, lejos de ser extraño al proceso de la *Aufhebung*, es más bien su cumplimiento. El desasimiento es *el relevo del relevo*, el resultado del trabajo de la *Aufhebung* sobre sí misma y, en esta medida, la transformación de ésta. […] El desasimiento especulativo es el *relevo absoluto* –si se entiende por 'absoluto' *el relevo liberado de cierto tipo de apego*" (Malabou, Catherine, *L'avenir de Hegel*, ed. cit., p. 211 [trad. cit., p. 271]). Aunque no sea nuestra área de experticia, nos parece que Malabou da cuenta de esa "labilidad" de la filosofía hegeliana de un modo mucho más interesante que Butler. De hecho, aquel estudio es su tesis doctoral, realizada justamente bajo la dirección de Derrida. De todos modos, no hay necesidad de ficcionar aquí rivalidad alguna; en 2010 vio la luz *Sois mon corps*, un título que ambas autoras publicaron juntas sobre lo corporal en la *Fenomenología del espíritu*.

la noción de identidad. No se trata de borrar cuanto lo caracteriza ni de achatar su fisonomía. Sin embargo, si aquel "ímpetu inmunizante" hegeliano tiene que ver con esos "inmensos recursos de envolvimiento", tal vez se trate de rastrear qué germina en esos pliegues hasta hacerlos fermentar. De indagar lo que no se acopla a la mediación y lo que resta disonante en aquel vibrar (si, como venimos de desarrollar, el suyo es un idealismo tanto más "radical" porque, en su talante aéreo-auditivo, todo interior y exterior se trenzan especulativamente).

Este "no aquietamiento", esta suerte de "transgresión" como exploración de sus pliegues tendría que ver, en la línea de "Tympan", con "dar nuevo impulso en todos los sentidos a la lectura de la *Aufhebung* hegeliana, en su momento, más allá de lo que Hegel, al *inscribirla*, se ha oído decir o ha oído querer decir" (M, II/18). Porque Hegel inevitablemente dijo más (y menos) de lo que quería, porque –sabemos: lo habremos aprendido de él– los signos funcionan solos, en ausencia de todo origen. Por eso se dan a leer y trabajan más allá de su autor. Eso nos permite leer la *Aufhebung* de otra manera, *autrement* que como él quiso y se oyó decir: porque la dialecticidad del signo no funciona como creyó. Precisamente porque la escritura "inscribe", graba, labra: porque le corresponde una *textura*, un volumen. Hete aquí lo irremisiblemente (auto)inmune. De la posibilidad de apaciguar tal volumen ya venimos dudando desde "Teluria"; trasplantados aquí, esos corolarios implican pensar que esa ausencia de modo radical y no parcial.

No es que nosotrxs –montadxs en algún gesto heroico posmetafísico de dudosa credibilidad y congruencia– "transgredamos" la *Aufhebung*. Es, más bien, que la *Aufhebung* se transgrede siempre ya a sí misma. Porque el oído es un laberinto, el tímpano bizquea (*Ibid*, VII/21) e incluso la más afinada armonía se descubre disonante. Entonces no hay sino membrana, complicación de la estructura "dentro-fuera". Aquel nuevo impulso tendría que ver, entonces, con volverse sobre aquello que nunca cerró. Habría que comenzar a oír a contrapelo –en ese movimiento tan astuto de penetración, recogimiento, exteriorización e interiorización que mentó para nosotrxs el signo– ciertos espasmos que retumban como golpes de glotis. El repiqueteo pedregoso de una materialidad se niega a evanecerse. Se trata, entonces, de leer la misma *Aufhebung* bajo otra luz. Tal vez, a la luz del amanecer, aquella que pone a los enormes colosos de Memnón a cantar.

Como adelantamos, en lo que sigue haremos un desvío de cara a acercarnos al "mal infinito" que recubre la *différance*. Más que pretender ofrecer una "lectura total" de

esta noción,[327] nos interesa poner pausa, retroceder e hilvanar muchos elementos que durante toda esta parte ("De la lógica a la gráfica") hemos introducido.

B. El revoloteo de la *différance*: infinitamente finito y finitamente infinito

En una carta a Benoît Peeters, Jean-Luc Nancy escribe:

> *La voz y el fenómeno* sigue siendo para mí el más magistral y, en muchos aspectos, el más entusiasta de sus libros, dado que contiene el corazón de toda su operación: el apartamiento de la presencia de sí y la diferencia con la 'a' en su difícil relación entre infinito y finito. Realmente para mí es el corazón, el motor, la energía de su pensamiento".[328]

No estamos segurxs que a *La voix* corresponda tal centralidad. Pese a la relevancia que le concedimos en nuestro trayecto, no es una cruzada que nos interese librar. En línea con lo que indicamos cuando nos introdujimos en 1967, creemos que las publicaciones de ese año sortean –de un modo él mismo filosóficamente sugerente– toda disposición jerarquizante.[329] Sí quisiéramos retener que dice que la *différance* se dirime en cierta "difícil relación" entre lo infinito y lo finito, porque nos resulta de suma utilidad para problematizar con mayor detenimiento y pasar en limpio algunas cuestiones que se vienen elaborando a través de nuestra escritura. En el debate que estamos desplegando, cómo se piense la diferencia viene acompasado con determinado modo de comprender la identidad

[327] Tal sería un esfuerzo infructuoso porque, como dijimos en varias oportunidades, la *différance* no conforma un concepto. Esto no es una "forma de decir", de intentar acaso desembarazarse arbitrariamente y de un plumazo de un modo supuestamente "conservador" de proceder. La *différance* no tiene un referente, no se deja agotar por una definición en los textos derridianos (más bien, se itera en cada texto de un modo levemente distinto). "Ya no es el concepto hegeliano que sale de sí mismo en sí mismo" dice Derrida (TT, 39) cuando es interrogado a propósito suyo, porque pone en entredicho la economía conceptual misma. En el mejor de los casos puede ser considerado un concepto "exacerbado, agujereado" (*Ibidem*). De todas maneras, no sólo nuestra "presentación" no pretende saturar a la *différance* porque ésta es de principio insaturable, sino porque un intento que se presentase "más abarcativo" debería cuanto menos dialogar con la diferencia óntico-ontológica heideggeriana. Debemos diferir semejantes tratamientos. Nuestro abordaje de la *différance* bailará entre Husserl, Hegel, Saussure (y luego, Mallarmé). Aunque hace ese recorte por motivos filosóficos, por supuesto que eso no vuelve insignificante la traza de lo que no alumbra. Para Heidegger y *l'objet petit a* de Lacan requeriremos el tiempo de otra tesis.

[328] Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. cit., p. 218.

[329] A menos que, contra toda declaración de privilegio, Nancy en verdad estuviese ayudándonos a pensar (y no quisiéramos aquí entrometernos ni hacer un comentario de mal gusto) que incluso el corazón es reemplazable, suplantable. En ese caso, habría que leer *La voix et le phénomène* como "corazón" en tanto "[c]on el cuerpo, nosotros hablamos de lo que es abierto e infinito, de lo que es lo abierto de la clausura misma, lo infinito de lo finito mismo. Es eso lo que yo voy a tratar de desarrollar: el cuerpo es lo abierto" (Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, Paris, Métailié, 2000, p. 107).

y la presencia de su idealidad: si ampara o no la representación, y por tanto cómo sortea el hiato y la carnadura material que ésta implica. Y eso es plantear en otros términos la relación infinito-finito, porque nos habla justamente de las maniobras que logra encauzar lo absoluto para grabar su jurisdicción sobre lo inmediato.

Hace un momento, en el capítulo anterior, propusimos que la *différance* era un mal infinito. Ahora nos toca rever de qué tipo es este "mal infinito".

Contra las finitudes finitas, la infinita finitud

Sobre el final el primer capítulo de esta sección ("El oleaje del signo") sugerimos que el pensamiento derridiano nos vertía en un pensamiento de la finitud y rápidamente nos encargamos de distinguirlo del estructuralismo. Este contrapunto tenía especial justificación dados los debates en los que nos vimos imbuidxs durante esas páginas (relativos al peso de la impronta lingüística en la gramatología), pero tiene su sentido recordarlo aquí.

Sabemos que la cuestión del carácter diferencial de la identidad suele ser apuntada como uno de los principales aportes de Saussure, e incluso como un legado de enorme relevancia para Derrida. Más que una dilucidación de sus inclinaciones psicológicas nos interesan los matices filosóficos que se dirimen en el señalamiento de una afinidad teórica u otra, y fue en esa línea que aducimos que aunque no dudábamos que estimase su propuesta, veíamos difícil que lo nodal de las formulaciones del argelino encontrase inspiración en la letra saussuriana. En este sentido fue que instamos a rastrear cómo se inscribía aquella diferencia. Ahora podríamos decir que la "finitud" del estructuralismo es ella misma finita: es verdad que los elementos de una estructura no son plenos ni autónomos y que toda identidad reflota a través de una cadena diferencial, pero que la diferencia sea oposicional trabaja en conjunto con que la estructura se sustraiga al juego de sustituciones. En protección del significado trascendental, esa "diferencialidad" termina obrando en función de la captación visual (es decir, total) de los elementos. Elementos que devienen "valores". [330]

[330] Leemos: "En todos estos casos, pues, sorprendemos, en lugar de *ideas* dadas de antemano, *valores* que emanan del sistema. Cuando se dice que los valores corresponden a conceptos, se sobreentiende que son puramente diferenciales, definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los otros términos del sistema. Su más exacta característica es la de ser lo que los otros no son" (Saussure, Ferdinand de, *op. cit.*, p. 162 [trad. cit., p. 141]).

Semejante retrato no nos parece injusto, sino más bien a tono con la noción de sistema saussuriana (con su "solidaridad sincrónica"), el "simulacro de objeto" que propugnase Barthes, y en general con la exigencia descriptivista del estructuralismo.[331] Que la finitud sea "finita" implica –pese a la cuestión de lo referencial-diferencial, o más bien, en función de cómo se labra aquella– que sea saturable.[332]

Frente a esta finitud finita, proponemos leer la *différance* inscribiendo una "infinita finitud". En su momento lo introdujimos y nos ayudamos de *Apories*, que a propósito de la cuestión del marranismo[333] aduce que éste implica que seamos "infinitamente finitos". Vista de este modo, se trataría de una finitud que no logra "cicatrizar", de la que no es posible curarse, que sigue trabajando –e incluso trabajándonos– (re)inscribiéndose constantemente. Exactamente al revés de la "finitud finita" del *eidos* y de los "simulacros de objeto", la "infinita finitud" de la *différance* no

[331] A contramano de los relatos habituales, en esta misma línea nos parece que tendríamos que alistar a la fenomenología, justamente en función de su privilegio óptico y su compromiso con la descripción tal como los hemos estudiado. Así lo suele enfatizar Derrida, que marcamos ya que dice que el estructuralismo proliferó bajo la tutela de la fenomenología, y que explica cómo, en la oposición entre génesis y estructura, el husserlianismo siempre privilegió finalmente esta última. Acordamos con todo esto. No obstante, subrayamos que en este punto resulta imposible establecer líneas de correspondencia totales. Habría que tener cuidado con esta filiación porque: primero, no hay tal noción de "identidad diferencial" en la fenomenología (al contrario: el "principio de todos los principios" apunta a abordar lo que se da "en los límites en los que se da"). Y segundo, porque la fenomenología y el estructuralismo se vinculan de un modo distinto con la representación y con lenguaje. En función de este privilegio óptico, la fenomenología se muestra reacia al lenguaje, mientras que el estructuralismo hace del lenguaje algo afín a la captación óptica (la hace lengua, es decir, la vuelca en la sincronía). Comparten la pasión por la *stasis* de lo visual, pero lidian con la representación de modos distintos. Pese a estas diferencias (que justifican la habitualidad de su confrontación), de cara al debate en el que estamos internándonos sí creemos que ambas líneas quedan emparejadas, porque ambas quedan presas de lo finito abstracto.

[332] Si bien es a todas luces novedoso que la arbitrariedad tome a la totalidad del signo, es decir, tanto al significante como al significado, y que por tanto no haya sino diferencias conceptuales, difícilmente semejante radicalidad salga indemne del privilegio que Saussure concede a la oralidad y a la lingüística. Es decir, en todo lo que excluye a escritura como sistema de signos "paralelo" (ubicándose al borde del precipicio según su propia axiomática, puesto que los signos no "copian"), Saussure parece restituir aquello que quería discutir. De todos modos, como siempre, Derrida nos incita a observar este tipo de contradicciones como tensiones que hacen a un texto interesante, revisitable como herencia que inevitablemente portamos.

[333] Cuestión un poco posterior, que trae otras resonancias (relativas a los avatares de la historia del judaísmo), y que en particular en *Apories* viene a discutir con el tratamiento heideggeriano de la muerte. Es el fin del ser-en-el-mundo de lo *Dasein*, pero antes que terminar mentando un "impoder", más bien ahí se pone de relieve el desnivel con todo lo que hay. Aunque la muerte miente un límite, no obstante parece terminar robusteciendo el ser de este ente privilegiado que es lo *Dasein*. En ese sentido es que introduce la cuestión del marranismo como "nombre común de un secreto". Pese a la especificidad del debate que allí se libra, creemos atinado traerlo a colación porque obedece al mismo funcionamiento, a la misma dinámica (de la contaminación, del suplemento) que estamos rastreando.

trasluce contornos concretos de aquello cuya finitud inscribe, porque es más bien lo que desdibuja toda cerrazón posible en la medida en que marca su incompletitud como exposición a la alteración de lo otro ("otro" ya no identificable gracias a la oposicionalidad como principio rector de estructura alguna). No es la finitud del átomo perfectamente recortado, finito en términos de extensión y por tanto mensurable, sino una finitud que en todo caso vuelve oscura –incierta e insaturable– toda posesión en tanto la arroja a la exposición ante la muerte como impoder radical. Más que un estado, es una "operación" incesante, ella misma *ex*propiante en cuanto coarta la autonomía de toda supuesta inmediatez.

Contra la infinitud infinita (triángulo-circular), las infinitudes finitas

De modo semejante como dijimos que la filosofía derridiana nos hacía ingresar en cierto pensamiento de la finitud, otro tanto podríamos decir de la infinitud. Ahora, ¿de qué clase será esta infinitud? Aquí nos toca, previsiblemente, volvernos hacia Hegel. Como es claro, no pretendemos arrimar un panorama exhaustivo sino tan sólo recuperar una serie de lineamientos que, por más sofisticados que sean, siguen siendo muy elementales de la filosofía hegeliana, que Derrida suele tener presentes y que, por añadidura, entendemos particularmente fértiles para vislumbrar lo que Nancy nombra como la "difícil relación" entre infinito y finito de la *différance*. Creemos que ello nos permitirá terminar de comprender el porqué del señalamiento de Hegel en términos de "el último filósofo del Libro y el primer pensador de la escritura", y posicionarnos mejor ante el pasaje del lenguaje a la escritura alrededor del cual venimos rondando desde el principio de esta parte.

Como es sabido, Hegel impugna la comprensión habitual de infinito por considerarla una impostación de lo finito.[334] El infinito como aquello a lo que nunca se llega, a lo que nunca se arriba porque es una adición infinita de unidades, es un infinito espurio. "Como lo finito, en cuanto estar, le sigue estando así enfrentado, tiene entonces su límite en éste y es, con ello, solamente un infinito determinado, un infinito él mismo finito",[335] dice Hegel. Porque mantiene a lo finito fuera de sí, finito e infinito se ven

[334] *Cf.* Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "Infinitud cuantitativa", *Ciencia de la Lógica*. *Volumen I: La lógica objetiva*, trad. F. Duque, Madrid, Abada, 2011, p. 327 y ss.

[335] *Ibid.*, p. 263.

enfrentados como órdenes mutuamente exteriores. Como negación abstracta de lo finito, este infinito redunda en infinito informe: tal es la infinitud finita del entendimiento. Éste degrada al universo a un manojo de relaciones finitas.

Frente a este panorama, el verdadero infinito será aquel auténticamente infinito. Eso no implicará volverse todavía más lejano ni agigantar la distancia, sino declinar lo finito como patrón y, en ese sentido, saberse inseparable de lo finito justamente por mor de su propia infinitud. Habrá que pensar lo infinito como automanifestación de lo universal en y *a través* de lo particular. Explica Hegel:

> Cada uno es en él mismo lo contrario de sí, y unidad con su otro. Su determinidad de estar uno frente a otro ha desaparecido, pues. Con esto ha hecho su entrada la verdadera infinitud, en la cual es asumida tanto la finitud como la mala infinitud. Ella consiste en el sobrepasar el ser otro, sobrepasar como retorno a sí misma; es la negación como refiriéndose a sí misma; el ser otro, en la medida en que no es ser otro inmediato, sino asunción del ser otro: es la restablecida igualdad consigo.[336]

La intuición del infinito como presente y actual en lo finito desmiente la aproximación de un infinito como algo venidero, que se espera o se aproxima. No es una magnitud informe e irrepresentable. El "buen" infinito se niega a sí porque se determina a sí, porque nada cae por fuera de él. Por eso no es una unidad simple estática, sino devenir: es negación de sí que deviene en el ser determinado, es decir, en lo finito.

Si durante nuestros desarrollos explicamos –de modo algo "didáctico"– que Hegel no rechazaba el hiato representativo del signo porque la Idea se desdoblaba y descendía, es porque justamente no observa allí tal hiato; este "descenso" asegura, antes bien, su fluidez y continuidad a través de los pliegues. Continuidad que, para ser auténticamente propia y robusta –*universal*–, ha de incluir mediación.[337] Infinitas son entonces la consagración y la propiedad de lo Absoluto porque, al tanto de esta inseparabilidad de lo finito, el verdadero infinito abole todo "más allá" de sí, absorbe todo otro, toda diferencia posible y deviene identidad consigo en su *referencia*. Se trata de un rodeo que no se hace esperar, a lo que no antecede nada porque habrá siempre ya acontecido, y que en verdad contiene y marca el pulso de todo devenir temporal. A partir de este planteo, no hace falta conceder toda la anchura de los planteos de *Logique et existence* para entender que Hegel

[336] *Ibid.*, p. 265.

[337] En esa dirección es que se lee el §12 de la *Enciclopedia*: "Pues mediación es un comenzar y un haber avanzado hacia algo segundo, de modo que ese segundo sólo se da en tanto se ha llegado a él desde otra cosa a él opuesta" (Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, trad. cit., p. 114).

no rechaza al signo. Venimos diciéndolo, pero ahora lo vemos con mayor nitidez. No sólo su idealismo no puede excluir nada (no podría desentenderse del funcionamiento del lenguaje), sino que la naturaleza del signo se devela particularmente plástica y feraz para pensar el trabajo de lo negativo como operación espiritualizante.

Visto así, toda diferencia –todo finito que quisiera clamar prerrogativa alguna y reinscribir la oposición entre finito e infinito– queda alojada en la universalidad. En la medida en que el verdadero infinito es autodeterminación es también mediación, y toda diferencia deviene *interna* a la procesión de la Idea. Por eso Derrida dice que el infinito auténticamente infinito de la dialéctica especulativa es "triángulo-circular" (M, XVII/29; D, 36/40). Éste conjuga diferencia y fluidez.

Frente a una infinitud de esta clase, habría que decir que la infinitud que pone en juego la *différance* es finita. De hecho, luego de tender aquella comparación entre Husserl y Hegel al final de *La voix et le phénomène*, Derrida enuncia:

> comparada con la idealidad de lo infinito positivo, [que le acaba de atribuir a Hegel, porque no es "potencial" como el infinito kantiano-husserliano] esta relación con mi-muerte llega a ser accidente de la empiricidad finita. El aparecer de la *différance* infinita es finito él mismo. Desde ese momento, la *différance*, que no es nada fuera de esta relación, llega a ser la finitud de la vida como relación esencial consigo como con su muerte. *La différance infinita es finita*. No se la puede pensar, pues, ya, en la oposición de la finitud y de la infinitud, de la ausencia y de la presencia, de la negación y de la afirmación (VP, 114/165). Los subrayados son de Derrida.

Si frente a la "finitud finita" del estructuralismo (y la de la fenomenología, también heliocéntrica) decíamos que la finitud de la *différance* era infinita porque jamás coagulaba en una forma que permitiese alcanzar sosiego alguno, y que mentaba más bien la finitud como exposición radical, acá podemos decir que frente al "infinito especulativo" (triádico, auténticamente infinito porque se reconoce en lo otro de sí), la infinitud de la *différance* cifra un claro desasimiento. Ésta no alcanza a consagrarse sino que rebota, yerra incesantemente porque no puede amainar el doblez *re*presentativo de su propio envío. No puede recubrirlo como a una pantomima situada y debidamente acreditada dentro de la odisea del autorreconocimiento. Es una infinitud que lo que inscribe es la finitud como imposibilidad de (auto)apropiación. Es en ese sentido que decimos que es una "infinitud finita", y sin embargo no es un retorno al reino de lo finitamente finito como lo atómico, porque esa vuelta está de principio vedada.[338] De ahí que, más que

[338] Ahora bien, ¿cómo entender esa "empiricidad finita"? Una respuesta podemos hallarla en *De la grammatologie*. Casi sobre el término del segundo capítulo de la segunda parte, "Cette dangereux

sencillamente antiespeculativa, nosotrxs digamos que se trata de una apuesta más bien "contraespeculativa". La *différance* no alcanza a elevarse, cierto, pero tampoco a retraerse, porque lo que queda revocado es la sola posibilidad de una presencia, ya sea "al final" o "al principio" del vaivén representativo. Por eso su envío es siempre *re*envío: por eso ese afuera al que se ve expelida no es reciclable, y por ello la ausencia de la que viven los "signos"[339] no es parcial o provisoria.

Insistiremos todavía más en esta constelación de solidaridades, pero por lo pronto podemos afirmar que tanto en Hegel como en Saussure la diferencia se lee siempre en términos opositivos. Eso significa que apuntan a la saturabilidad. Los mecanismos son muy distintos, trabajan en distintos planos y desde distintas disciplinas, pero no podemos sino reparar en la ubicuidad de la lógica del signo. Lógica que es, a fin de cuentas, la lógica de la verdad, de la unicidad del principio y en ese sentido de la "saturabilidad" de todo lo que hay: *la* lógica.

En este punto, encontramos los dos sentidos de "*diferre*". Frente a la diferencia que obra en función de la captación de la estructura (o sistema) y nos deja ante "finitudes finitas", la *différance* reenvía, llama al tiempo de un rodeo que no se deja capturar en los contornos espaciales de ninguna *stasis*. Estropea toda sincronía. Y por otro lado, frente a la temporalización del vibrar que quisiera resumir la externalidad del espacio en la linealidad del tiempo (tiempo que, con Hegel, hay que pensar a partir de la fisonomía triádica –mediada– de la Historia), la *différance* "desparrama" aquel vibrar que se quiere unísono. Señala hacia lo disonante, que si no consagra autorreconocimiento alguno es

supplément", Derrida espeta que la *salida* del logocentrismo puede pasar por una defensa del empirismo (*cf*. DG, 224/206). Lo "exorbitante" –como lo "fuera" de la órbita logocéntrica– toma la forma de la aventura de lo "errante", errancia que puede leerse como una defensa de lo finito y una impugnación de totalidad de lo Absoluto. Sin ambages dice que aunque esta lectura no es descabellada y tiene su sentido económico, lo que sucede es que en semejante salida la noción de empirismo se derrumba. Porque, como dice una página más adelante, lo que nos enseña la huella es que no hay principio absoluto. En nuestros términos: no hay finitud finita (finitud conclusa, autónoma), porque la finitud es infinita. Por lo tanto, como reza el fragmento de *La voix et le phénomène*: frente a la idealidad hegeliana, en la relación "con mi muerte" brilla cierta accidentalidad empírica como lo irrelevable. Accidente no previsto que se niega a ser mero momento del autorreconocimiento. En atención con lo que sugerimos el capítulo pasado sobre Husserl, podríamos decir que Derrida –judío también– tampoco cree en la trinidad como autodiferenciación de la substancia, como tampoco en la encarnación de Jesús (ni en la del signo). Pero distinto que aquél, por supuesto, porque no necesita ver ni le teme a la taumaturgia. O aunque sea, no le teme igual. Tal vez abrirse a la consideración de la extraña "acción" de lxs muertxs (palabra que en Derrida tenemos que tachar inmediatamente) sea tan terrible como magnífico: la única chance de aprender a vivir (vivir morir).

[339] Entrecomillamos porque, como va resultando claro, la noción de signo nos va quedando estrecha.

porque llama al "otro sentido de *diferir* […]: no ser idéntico, ser otro, discernible" (M, 8/43-44).

No se puede abordar la *différance* en la oposición de finitud e infinitud. Hay que decir "ni/ni" o "y/y", dinamitando la lógica atributiva. No es infinita ni finita, o es finita y a la vez infinita: infinitamente finita, finitamente infinita.

C. De la arbitrariedad al "devenir-inmotivado": *plus d'une trace*

Tras estas puntualizaciones en torno a la *différance,* queremos pasar en limpio algunas cuestiones alrededor de las cuales venimos girando hace varios capítulos, a saber, cómo se da el paso del signo a la huella.

Un signo ha de poder funcionar solo, ciertamente. De otro modo su misión se desploma. Y si funcionan solos, si son efectivamente eficaces en su referir, es porque gozan de determinada identidad y ello, a su vez, en razón de cierta idealidad que los hace reconocibles. "¿No excluye el discurso y la naturaleza ideal de toda *Bedeutung* que una *Bedeutung* sea 'siempre nueva'?" preguntaba Derrida (VP, 106-107/157) porque un signo es, en efecto, una "marca repetible". Eso era lo que Husserl no podía concebir, porque quería que cada uno de ellos fuese un acontecimiento –cada vez nuevo y en cada ocasión único–, y ello contradecía la naturaleza del lenguaje. Fue allí que introdujimos cierta complicidad con Hegel, aun si eso no los convertía bajo ningún punto de vista en formalistas (el otro "polo" dentro de la oposición husserliana entre intuición o gramática formal), y aun sabiendo que aquella cofradía tenía las horas contadas. Habida cuenta de todo esto, la primera definición de escritura que pudimos recoger fue "nombre corriente de signos que funcionan a pesar de la ausencia total del sujeto [*sujet*], por (más allá de) [*par, (delà) sa mort*] su muerte" (*Ibid.*, 104/155). En aquel mismo fragmento Derrida decía que, así considerada, la escritura estaba comprometida en la significación en general.

Ahora bien, "*par, (delà) sa mort*", ¿cómo entenderlo? ¿"Más allá" de la muerte del sujeto, como un accidente pasible de acontecer sin vulnerar la salud operativa del signo, o "a causa", "a través de", incluso "mediante" su muerte? En esta oscilación se dirime todo; cómo leer la repetibilidad de las marcas tanto como la distancia con Hegel.

Tras la pequeña demora que hicimos alrededor de la cuestión de la diferencia y el infinito comprendemos mejor qué implica que aquella ausencia sea "parcial": tiene que

ver con cómo lo universal se virtualiza de modo de amparar todo el horizonte de lo particular y erigirse, justamente, absoluto en toda su opulencia. En esa línea es que leemos en el §50 de la *Enciclopedia* que dice que "siendo esta elevación tránsito y mediación, es ella igualmente superación del tránsito y de la mediación".[340] Esta ofrenda a la "representación" como apertura a la referencialidad que venimos nombrando como "descenso" de la Idea es pensada, en verdad, desde el primer momento como elevación. Justamente porque, como acentúa, es *superación* de esa misma enajenación.

La misma suerte corre toda materia (dudamos, de todos modos, que en hegeliano "materia" y "ausencia" se distingan), a la que se le reconoce vigor y entidad únicamente para ser ontológicamente depreciada y negarle toda independencia y subsistencia. Porque "el pensamiento es esencialmente la negación de lo que está ahí inmediatamente",[341] es que leemos en la *Ciencia de la lógica* que "[l]a idealidad es pues lo mismo que lo que la infinitud es, o sea es la expresión positiva y reflexionada, determinada, de aquélla. Lo que es infinito es ideal; en esta medida, no carece de limitación sino en la medida en que el otro es solamente para él".[342] Si eso otro (finito, inmediato, material) tuviera alguna autonomía ontológica, lo absoluto se vería condicionado y diezmado.

Ahora bien, vimos que después de decir que "escritura" es el nombre corriente de signos que funcionan solos y que compromete el movimiento mismo de la significación en general, Derrida no obstante preguntaba: "¿en qué inaugura *y acaba* la idealización, sin ser ella misma ni real ni ideal?" (*Ibidem*). En este punto resulta atinado releer otro fragmento que ya trajimos anteriormente, esta vez sobre la "a" silenciosa de la *différance*:

> Ésta se propone como una marca muda, como un monumento tácito, yo diría incluso que como una pirámide, pensando no sólo en la forma de la letra cuando se imprime en mayúscula, sino también en el texto de la *Enciclopedia* de Hegel, donde el cuerpo del signo se compara con una pirámide egipcia (M, 4/40).

En este punto tenemos que decir que lo que se descubre averiado es aquella "alquimia especulativa" en la que el aire penetra todo lo que hay y diafaniza su verdad. Hay idealización como irradiación e inauguración de sentido, pero enseguida tropieza. ¿Y con qué tropieza? ¿En qué la escritura "acaba" la idealización? En la piedra de la pirámide.

---

[340] Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, trad. cit., p. 152.

[341] *Ibid.*, p. 115 (§12).

[342] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la Lógica*. *Volumen I: La lógica objetiva*, trad. cit., p. 271. Las cursivas son nuestras.

Dicho esto, la arbitrariedad del significante es un aspecto angular de la "lógica del signo". Pese a que haya ostensibles diferencias en la especificidad de sus planteos, y aunque sus filiaciones se ensanchen y angosten de a momentos, Hegel, Husserl, Saussure, Platón –y tantos otros– comparten el mismo trauma y el mismo deseo, a saber, el de "animar el cuerpo inerte". Por eso la lógica del signo es la lógica de la reducción de la estructura referencial, reducción que pretende hacer de toda dilación y de toda materialidad algo intrascendente. Necesario para la significación, pero por derecho insignificante. La contracara de esa animación es la arbitrariedad. Así las cosas, sobre el final del capítulo anterior leímos a Derrida decir que había dos modos de reducir al signo: o bien rechazándolo de raíz, purgándolo, o bien espiritualizándolo y restituyéndole su idoneidad para confiscarlo. Este último intento era bastante más sofisticado, y es el que venimos diciendo que concierne a Hegel. Sobre el ocaso del capítulo anterior sugerimos también que Derrida restituye la originalidad del signo para, justamente, destronar el valor de la originalidad.

Tras los desarrollos de este capítulo, ahora afirmamos que lo que distingue a Derrida y a Hegel es lo que pasa en la piedra. Lo que cae por completo inverosímil es que la dureza de la piedra se evapore. Si venimos de explicar en la sección pasada que la *différance* no encauza autorreconocimiento alguno porque no consigue apaciguar la textura de su propio rodeo, de su doblez *re*presentativo, es porque algo de la pirámide no se da a la vibración. Resta disonante, resiste a toda evanescencia. Más que volverla arbitraria e irrelevante –y por tanto siempre ya relevada–, la piedra chirría:[343] deviene-inmotivada. Ahí acaba la idealización, pero eso no impide que se (re)inaugure. Aquel acabose coarta consagración porque disloca el circuito espiritualizante del signo pero abre, a la vez, *cada vez*, el juego. Por eso hablamos de "repiqueteo", porque arrastra cierta repetición.

Hay idealización, reedición de sentido y una estabilidad *relativa* que abre la legibilidad,[344] pero es una idealización que a la par que se erige, cae, que a falta de toda

[343] "*Ça*/*sa grince*", podríamos decir también (G, 291). En *Glas* Derrida juega con la indecidibilidad de "*sa*", entre el significante saussuriano y el *savoir absolu* (agrega el "*ça*" como el "ello" freudiano, y en "Limited Inc a b c…" hablará también del *sa* como speech acts, *cf.* L, 61/135). En efecto, si la pirámide –tomado como significante– chirría es que se niega a la arbitrariedad, a ser animada. Deviene inmotivada. Y allí, por tanto, el *savoir absolu* cruje.

[344] "Desde el momento en que hay una huella, está en marcha alguna virtualización: este es el abc de la deconstrucción" (USC, 25/23). Por otra parte, leemos en *Glas* sobre esta línea fina y ondulante entre erección y acabose: "Por lo restante, del resto siempre hay dos funciones que se intersecan. La una asegura, conserva, interioriza, idealiza, releva la caída en el monumento. La caída se mantiene ahí, embalsama y

Idea o significado trascendental (no queremos desatender diferencias de las distintas estrategias "reductivas" del signo) que hiciera de columna vertebral, (se) tumba. A la luz del camino recorrido, se comprende mejor cuando decíamos que no hay concepción inmaculada del sentido sino nada más que procesos de significación que, obligados a caminar, han de repetirse y reeditarse. Pero esta repetición, a falta de todo sentido rector que custodie su paso, es *iteración*: repetición de lo distinto, diseminación como repetición deformante. Envío sin llegada y venida de lo otro. Resulta entonces que eso que quiso ser relegado so pretexto de mentar un elemento estéril, en verdad nunca fue yermo. Avizora allí la proliferación bastarda que temieron cuando, en un ademán que ahora advertimos un poco tosco (perfectamente "lógico", pero a las claras inverosímil), vieron necesario maquinar trampas para "animar lo inerte".

Cuando Peter Sloterdijk dice que la deconstrucción es "la secularización semántica más radical […]: el materialismo semiológico en acción"[345] se refiere a esta cadencia iterativa. Consideramos que su asociación es acertada, puesto que Derrida nos dice que "el signo y divinidad tienen el mismo lugar y mismo momento de nacimiento" (DG, 25/20). No obstante, en todo caso venimos de explicar que una "secularización" semejante involucra cierta defección de la semiología, justamente a causa del privilegio de la lingüística que le es connatural. Éste justificaba su encuadre dentro de la psicología y traía aparejada la *anima*ción (y por tanto, la arbitrariedad del significante).

momifica, monumemoriza; ahí se nombra – tumba. Sin embargo, como caída, se erige ahí. La otra – deja caer el resto. Corriendo el riesgo de volver a lo mismo. Tumba – dos veces las columnas, las trombas – queda resto" (G, 7-8b).

[345] Sloterdijk, Peter, *Derrida, un egipcio*, trad. cast. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 51. Sloterdijk no apunta en esta dirección, pero nos agrada su tesis acerca de que no se pueda ser judíx sin ser egipcix porque ese matiz parece introducir cierto timbre pedregoso. Como si no se pudiese ser judíx sin inscribir cierta restancia pedregosa. De todos modos, acotamos que la lectura de Sloterdijk pende de entender a Derrida como un "intérprete de los sueños" de Occidente, particularmente hábil gracias a la marginalidad (en línea con la lectura freudiana de Moisés y *José y sus hermanos* de Thomas Mann, entre otras figuras). Si bien la filiación de deconstrucción y psicoanálisis no es privativamente suya, huelga decir que hay sobrados motivos para matizar esta identificación. Creemos que el paso del signo a la huella permite entender no sólo el abandono de la semiología (sobre la que en el fragmento citado insiste), sino a la par alumbrar los límites de la herencia freudiana (notable y honda como es, sin duda) en la medida en que no hay represión originaria (*cf.* ED, 339/315). En una entrevista que le realizan en 1972 Derrida dice que eso "inanticipable" que le interesa aproximarse exige "una nueva lógica de lo re-primido" (TT, 42), y sugerimos que puede pensarse en contraposición al psicoanálisis (especialmente por "re-", que marca una repetición insoslayable, no simplificable: no originaria). En *Éperons*, por ejemplo, se ponen de relieve las distancias en lo referente a qué sea abordar un texto, ahí donde el psicoanálisis querría hacer de éste una caja de resonancia de los mismos significantes fálicos de siempre de modo que su hermeneusis sea posible. *Cf.* E, 128/88-89.

Si dijimos que cómo se pensase la diferencia venía aparejado con cierto modo de abordar la identidad, así como la presencia de su idealidad y su vínculo con la representación (que implica, a su vez, un determinado tratamiento de la ausencia y la materialidad), y si mostramos que la lingüística conducía a considerar "finitudes finitas" y que el Absoluto rezumaba en la "infinitud triádica" de la mediación, entonces podemos sugerir que la *différance* hace de toda identidad *huella(s)*: hendidura y volumen huérfanos que enlazan –sin ningún tipo de resolución, porque ese devenir-inmotivado es una "operación" y no un estado– presencia *y* ausencia. En una ocasión Derrida ofreció una "definición" de deconstrucción en términos de "*plus d'une langue*" (MPM, 38/28), y análogamente podríamos arriesgar que la escritura es "*plus d'une trace*": la(s) huella(s) marca(n) tanto la presencia de una ausencia (por ello la *différance* es "infinitamente finita": una huella nunca es sola ni autónoma, no se capta en los límites yuxtapuestos de un golpe óptico) como la ausencia de la presencia (motivo por el que es "finitamente infinita": no hay presencia que custodie su desenvolvimiento, que haga de la iteración la repetición de lo mismo, que armonice el chirriar en un vibrar que aúne interior y exterior). De allí que Derrida no se canse de repetir que "una huella imborrable no es una huella":[346] la huella, si acaso puede nombrarse en singular,[347] es siempre borradura y dehiscencia (lo cual no implica, claro está, que sea borrable a voluntad, pues eso la volvería instrumental).[348] La difer*a*ncia se diferencia. No tiene sede, es tanto inauguración como acabose. He ahí su *double bind*.

[346] Así lo dice en ED, 339/315 y 390/365 (ahí una referencia corresponde a "Freud y la scène de l'écriture" y la otra a "De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve"), SBS1, 163 y PM, 393-394/343.

[347] Aunque sin duda signe siempre un acontecimiento. Este "repiqueteo" escritural es tan maquínico como acontecimental (*Cf*. PM, 10/32 y ss.). En *El signo y la hiedra*, Emmanuel Biset hace un análisis de la noción derridiana de escritura haciendo énfasis sobre la cuestión de la tecnicidad, y arguye que la exigencia de la filosofía contemporánea transita por pensar "la técnica más allá de la técnica", siendo ello concebir a la vez tanto el acontecimiento y la singularidad, como la repetición maquinal y programática. *Cf.* Biset, Emmanuel, "Máquinas", en *El signo y la hiedra*, Córdoba, Alción Editora, 2012, pp. 119-145.

[348] Podríamos decir que este punto contiene lo idiosincrático de la "gráfica" derridiana, sirviendo asimismo como índice de muchas discusiones. Por ejemplo, con Lacan hay sin duda varios sitios de contacto, y no obstante él dice que borrar las huellas es lo propio del hombre, lo que el animal no sabría hacer (*cf.* SBS1, 119 y AN, 165 y ss./144 y ss.) Es importante recordar que, a diferencia de otros modos que ha habido en el siglo XX de pensar la cuestión de la diferencia, la *différance* se diferencia, se disemina y se desapropia de modo tal de no dejarse robustecer a título de prerrogativa de ningún existente. Por eso en Derrida las "partículas" de "logofonofalocarnoetnocentrismo" son indisociables. Una lleva a la otra. La *différance* y la huella son, más bien, vectores para leer la ruina del privilegio de lo humano.

En síntesis, si la estrategia de Husserl para reducir al signo era pugnarlo, economizar cada movimiento y evitar todo envío, y si resultaba que Hegel sí se daba al envío pero como pantomima de autoaseguramiento, hay que decir que en aquel "*re*piqueteo" leemos un envío sin llegada, un rodeo que no alcanza a sobrecogerse en ningún nuevo horizonte de presencia. De acuerdo con lo que hemos desarrollamos podemos precisar que el desplazamiento de la lógica a la gráfica (como del lenguaje a la escritura, según la exhortación del comienzo de *De la grammatologie*) es asimismo el del signo a la huella, donde lo que se transmuta es la arbitrariedad por el "devenir-inmotivado".[349] El significante ya no se reverencia ante el significado, no se evanece ni ocupa uno de los ángulos de la polaridad dialéctico-oposicional, ni es tampoco ya una entidad psicológica desglosable de modo lineal (como el significante saussuriano).[350] Vertido así a la horizontalidad, sin polo ideal que lo regule, éste deviene "significante de significante". Irreductible, irrelevable, inmotivado: nada más que huella(s).

Haríamos mal, sin embargo, en ver estos "desplazamientos" que ofrecemos algo esquemáticamente como movimientos simples o conclusos, porque ni la escritura tiene

[349] Los desarrollos son muy distintos, pero en este punto parece seguirnos Derek Attridge, que dice: "Cuando nos movemos del signo a la huella, entonces, encontramos que él [Derrida] escrupulosamente evita el término saussuriano: hasta donde sé, nunca refiere a la 'huella arbitraria', sino que prefiere 'la huella inmotivada' o 'la huella instituida'" ("Derek Attridge, The Arbitrary", en Gaston, Sean y Maclachlan, Ian (eds.), *Reading Derrida's Of Grammatology*, New York, The Johns Hopkins University Press, 2011, p. 67).

[350] Porque "[e]l 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" (Saussure, Ferdinand de, *op. cit.*, p. 103 [trad. cit., p. 95]). Es elocuente notar que el significante, como "huella mnémica", es una entidad psicológica y no se confunde con la materialidad de un sonido externo, pero que conserva no obstante su naturaleza temporal. Conserva, de algún modo, la verdad temporal sin la confusión o contaminación que acarrea su manifestación material. Sorprendentemente infinitas son las piruetas metafísicas. Prosigue Saussure, reconfirmando su etnocentrismo: "Este carácter se destaca inmediatamente cuando los representamos por medio de la escritura, en donde la sucesión en el tiempo es sustituida por la línea espacial de los signos gráficos" (*Ibidem*). Y luego, de vuelta sobre la linealidad: "En ciertos casos, no se nos aparece con evidencia. Si, por ejemplo, acentúo una sílaba, parecería que acumulo en un mismo punto elementos significativos diferentes. Pero es una ilusión; la sílaba y su acento no constituyen más que un acto fonatorio" (*Ibid.*, p. 104 [*Ibid*., p. 96]) El significante es lineal, no conoce intensidad: cualquier tonalidad asimétrica que pudiera recibir, por "necesaria" que pueda ser para hacerse entender, es una ilusión. Un excipiente. La línea hace del tiempo algo espacial, pero del espacio algo temporal. Contra la temporalidad/especialidad de la sucesión, la temporalización y el espaciamiento de la *différance* nos habla de tiempos desparramados y espacios fugitivos.

principio (ya que discute toda "arquía") ni al Libro le corresponde un fin (porque casi delinea para nosotrxs los contornos de lo experimentable). Así con todo, algo golpea.[351]

En la próxima sección nos interesa interrogar, a tono con aquel "nuevo impulso" de lectura que comentamos, dónde deja esta gráfica a la *Aufhebung*. Como adelantamos, ello nos conducirá a preguntar qué pasa con la rúbrica de Hegel en particular y con la lectura filosófica (con los "libros" de filosofía) en general.

D. Hgl sobre la ribera del Nilo

> [H]ay que leer a Hegel mientras, acompañándolas, describe las curvas del movimiento espiritual y –por así decirlo– acompaña el oído especulativo a los pensamientos, como si fuesen notas.[352]

El mal infinito de la *différance* está tan lejos del atomismo abstracto como el Espíritu de Hegel, y no obstante, sí, *es malo*. No derivar la originalidad de la representación de cara a destronar el valor de la originalidad es que no haya posibilidad de aferramiento a ningún inmediatismo pero que, a la vez, el envío no llegue a destino. Tal es la idealización "bastarda" o "malograda" de la iteración a la que venimos siguiéndole el rastro.

Dijimos que aquel "nuevo impulso" a la lectura de la *Aufhebung* se juega en el cariz que le atribuyamos a la ausencia que mueve a los signos. Si sospechamos de la garantía de contención que pueda ofrecer el Absoluto, si de pronto parece no haber aliciente y entrar a cundir una falta no parcial, es que la piedra de la pirámide –inaudible pero disonante– no transparenta sentido y *delira* el empuje del aliento. Por una ironía bastante coherente, como en la "proposición especulativa" (*der spekulative Satz*) no es posible distinguir aquí sujeto de predicado, porque si esto es así, si los signos no dicen que no se les encomendó, si la *Aufhebung* no trabaja de modo eficiente y es más ociosa de lo que quiso, entonces lo primero que no queda claro es qué quiera decir "*Aufhebung*". "Lo habremos aprendido de él", sin duda, y esta enseñanza no cesa de darse a leer.

---

[351] "¿Acaso ocurre esto? –No, esto no ocurre. –Algo viene, no obstante" escribe Blanchot en *L'attente l'oublie*, y Derrida lo retoma a propósito del acontecimiento de la iteración (*cf*. TT, 42 y Blanchot, Maurice, *L'attente l'oublie*, ed. cit., p. 75). Como reza el título de la entrevista en que esta referencia tiene lugar, habrá entonces que *tener oído para la filosofía*.

[352] Adorno, Theodor, "Skoteinos o cómo habría de leerse", *Tres estudios sobre Hegel*, trad. cast. V. Sánchez de Zavala, Madrid, Taurus, 1974, p. 160.

Más que a partir de una sencilla declinación, creemos que es interesante leer a Derrida otorgándole a la letra hegeliana un crédito tal que lo que se vuelve inverosímil es, en verdad, su propio espesor. Acaso porque "él no sabía hasta qué punto tenía razón" (ED, 369/344). Luego de apuntar a la "a" inaudible de la *différance* como pirámide, Derrida agrega: "Se pliega [*On plie*] la *Aufhebung* –el relevo– a escribirse de otra manera. Quizá, simplemente, a escribirse. Mejor, a tomar en consideración su consumación de escritura" (M, 21/55). A lo que habrá que prestar escucha es a la textura de su propia contorsión, ahí donde –venimos sugiriendo– no termina de resultar claro que sea verdaderamente tan redituable y tan gratuita como dice.

Apuntamos también que aquel "nuevo impulso" tendría que ver con leer la *Aufhebung* "más allá de lo que Hegel, al *inscribirla*, se ha oído decir o ha oído querer decir": si el oído da efecto de proximidad y permite "oírse-hablar" hay allí, justamente, un montaje que en adelante habría que tomar en serio y rastrear en toda su escenificación. Ante todo, porque no termina de quedar claro por qué el Absoluto ha de descender y darse al rodeo en primer lugar. Por supuesto, en hegeliano ésta es una interrogación poco menos que necia: "¡porque de otro modo sería simplemente abstracto, no sería *Ab-solutum*!". Pero, insistiendo sin prurito en la bobería, ¿por qué "de otro modo" sería abstracto? ¿Por qué, si es tan absoluto, no puede descansar en su absolutez y, muy por el contrario, es puesto a trabajar y expulsado de sí? ¿Por qué no se absuelve de tamaña faena? Como cuando en su precocidad Hegel desparramaba una rapsodia de prefacios que denostaban la escritura de prefacios, preguntamos, ¿a qué peligro no cesa la Idea de darle crédito con semejante laboriosidad puesta manos "a la obra", obra que es –finalmente, pero ya desde el primer momento– un montaje para probar y ante todo probarse a sí mismo que todo cuanto se avizoraba "otro" no era sino una mostración deficiente de sí, que ese zumbido que no lo dejaba dormir (morir) tranquilo no era sino el eco de su propia respiración? El Concepto hegeliano "sale de sí mismo en sí mismo" (TT, 39), pero, ¿por qué *tiene* que salir? Porque, echado así a andar, ¿cómo asegurar que esta enajenación esté ya regulada por la consumación, que cifre verdaderamente una pantomima y que no la *ex*pida también a él mismo? (Y si es una pantomima, ¿por qué ha de hacerla? Nos atoramos con preguntas recursivas.)

Durante nuestros análisis del capítulo anterior señalamos que aquella "mayor radicalidad" del idealismo hegeliano tenía que ver con que a diferencia de Husserl, que pretendía evadir el rodeo del signo, aquél lo amparaba y –dijimos– entraba a dictarle el paso al signo. Ahora, tras las recientes elaboraciones, ya no estamos tan segurxs de eso.

No queda claro si la Idea le dicta el paso al signo, o si antes bien no es la Idea llevada de las narices. Y si no pudo sino prestarle credibilidad a lo finito y material, ¿no parece también Hegel de pronto esclavo, otro esclavo que, llevado por la construcción de pirámides, se las ve él también *gl*osado en piedra? "Una instancia de escritura", decía Malabou que era el autor para Hegel. El águila (*aigle*) heráldica que planea por los aires en la "ascensión aérea del concepto", que "vence a la materia" (*Cf.* G, 30a), deviene entonces "Hgl" porque, no habiendo nada exterior a él, "el *Geist* se repite a sí mismo" (*Ibid*., 29a) y "los gl del águila son, pues, a la vez o alternativamente la elevación aérea del concepto, el saber absoluto que nos arrastra y la pesantez del significante que nos aplasta o que se hunde en nosotros" (*Ibid.*, 138b).

Lo que hay que hacer esfuerzo por pensar es que las pirámides están también hechas de piedra. De la misma piedra agreste que los colosos de Memnón, al fin y al cabo, esas enormes estatuas ubicadas sobre la ribera del Nilo que daban entrada al complejo funerario del gran Amenhotep III y que extrañamente –cuentan los viajeros, los historiadores y el mismo Hegel, recordando a Heródoto– cantaban al amanecer por gracia del concurso de circunstancias tan extraordinariamente mundanas como son el frío, el rocío y la luz.[353] Las *Lecciones sobre Estética* contraponen el sonido colosal a aquel de la voz humana que, "por el contrario, procede del propio sentimiento y del propio espíritu sin estímulo externo",[354] y sin embargo *Glas* nos insta a merodear alrededor de esta evidencia tan simplona: si cierta "escritura colosal" como "economía de muerte" asalta lo familiar, es porque la piedra de la pirámide (re)tumba. El *Klang*/clan se descubre expuesto al *Geräusch*, y ahí la economía de lo propio muestra sus grietas.

Sobre este punto quisiéramos detenernos un momento. En su hermoso estudio sobre la sonoridad en Hegel, Durán nos explica que si bien tanto el *Klang* (sonido) como el *Geräusch* (ruido) son sonoridades, las separa una diferencia de vibración, porque la difracción del ruido tiene que ver con que da oír no sólo la vibración interna sino el

[353] El misterio fue develado, doblemente confirmado, incluso, dice Hegel: "El hecho de la resonancia ha sido recientemente vuelto a confirmar por franceses e ingleses, y, si no lo producen otros dispositivos, el sonido puede explicarse porque, como les sucede a los minerales que crepitan al mojarse, el sonido de esas imágenes de piedra se deba al rocío y al frío de la mañana y a los rayos solares que luego caen sobre ellas, con lo cual se producen grietas que vuelven a desaparecer" (Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Lecciones sobre la estética*, trad. cit., p. 264). Como los colosos requieren del sol (estímulo externo) para emitir sonido, no hay lenguaje. Hegel luego contrapone la exterioridad de los colosos a la interioridad de la piedra negra de la Meca (perteneciente a otra religión, claro) que guarda un sentido infinitamente profundo. Ambas son insuficientes.

[354] *Ibid*., p. 265.

"frotamiento localizable que lo produce".[355] Si en atención con aquella caracterización del idealismo hegeliano en términos "aéreo-auditivos" leemos el *Klang* en términos de negatividad, podríamos entender el repiqueteo de la piedra como cierta contaminación con el *Geräusch*. Es decir, como cierta resistencia a la temporalización del espacio. A su relevo. Y si la piedra de la pirámide (como significante) resulta no servil, si no se deja vertebrar por el significado, entonces ese espacio no es apropiable, mensurable, no es lo enfrentado al tiempo: es espaciamiento. Así, la piedra, la huella, restan e impiden todo reciclaje idealizante y "piramidal" de lo que hay.[356]

Hace un momento sugerimos que Hegel no quiso otra cosa que morir tranquilo, y tal vez su filosofía no haya sido sino el desesperado intento por proveerse un lecho de muerte. Sin embargo, todo hace parecer que no pudo sino quedarse en los márgenes del complejo –en los colosos–, que no pudo superar ni conservar ni eliminar (en ninguna de sus variantes, traducción mediante) el espesor de la piedra: porque estas palabras ya son citas, lo habremos aprendido incesantemente de él. Porque los colosos muestran que no hay verdaderamente ascenso ni interioridad envolvente y que la voz, si la hay, *viene siempre de otra parte*. Porque el "oírse-hablar", como efecto de proximidad, es inevitablemente montaje (no menos que la recámara funeraria). Henos imbuidxs, por tanto, en la gráfica del suplemento. Si para Hegel la dualidad entre fenómeno y noúmeno no tiene sentido porque el fenómeno no es sino la aparición del noúmeno, y si desde su perspectiva es poco menos que hilarante arrimar una noción tal como "noúmeno en sentido negativo",[357] entonces con Derrida decimos que aquel montaje debe su sola razón de ser al intento de disfrazar el abismo. De disimular el suplemento como falta de sentido.

---

[355] Durán, Cristóbal, *Temblores. Del cuerpo sonoro de Hegel*, ed. cit., p. 99. Tomando como principales referencias la dialéctica negativa de Adorno y la lectura hegeliana de Malabou, Durán apunta justamente a pensar eso que en el movimiento del concepto rutila de modo disonante. Dice: "Algo retumba, atormentado ciertamente a la resonancia, algo que extiende la puntualidad sonora para hacerla desvanecer y probarla en su finitud, sin llegar quizá a la recuperación ideal que Hegel esperaba de ella. Un retumbar, una tumba o una cripta que puede estar sonando incluso cuando el sonido ya no suena, o cuando ya el sonido no puede ser distinguido totalmente en su vibrar del ruido impuro" (*Ibid.*, p. 102). Sobre el final de su estudio dice que eso que retumba es el acento, "exterior al exterior hegeliano", porque es una intensidad que (im)posibilita el relevo. Claramente la estética hegeliana no es nuestro campo de injerencia filosófica, pero sentimos cierta afinidad en su estilo.

[356] En esa línea es que leemos a Mónica Cragnolini: "'Resto' es lo que impide la totalización, el cierre dialéctico en la síntesis. 'Resto' es la *piedra* que se le atraganta al pensador que concibe la filosofía como cierre sistemático, y que intenta saldar, soldar y sanar la herida de la existencia misma" ("El resto, entre Nietzsche y Derrida", *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., p. 138). El subrayado es nuestro.

[357] *Cf.* Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Losada, 2009, p. 342.

El libro vuelto textos: restancia

> Si Nietzsche quería decir algo, ¿no será ese límite de la voluntad de decir, como efecto de una voluntad de poder necesariamente diferencial, y por lo tanto siempre dividida, plegada, multiplicada? (E, 132/90)

Tras la lectura ofrecida, queremos hacer una puntualización aclaratoria que recién ahora estamos en condiciones de dar a leer y que puede resultar esclarecedora: no es sencillamente que Derrida estudie la operatoria del signo en su función idealizante, como una especie de representación en miniatura de la *Aufhebung*. Eso puede resultar apropiado para apuntar cómo el hegelianismo le asigna y concede un espacio, acaso de cara a establecer comparaciones con otras filosofías, pero no recubre demasiada originalidad puesto que sabemos que nada puede quedar ocioso, "irredento", en su sistema. Lo que quisiéramos acotar es que, cuando se vierte directamente sobre Hegel, el paso derridiano transita más bien por leer la *Aufhebung* "de cabo a rabo" en términos "sígnicos".[358] Lo que en términos derridianos querrá decir *escriturales*. Esto vale para todx filósofx y para todo libro que lee, pero halla en Hegel una luz particular porque –proponemos pensar– está traccionando cierta "lógica" hegeliana hasta sus últimas consecuencias. Hasta sofocarla, volverla loca: hasta descubrirla gráfica.

Vimos cómo en "Le puits et la pyramide" Derrida explicaba que, por aislado y local que pareciera, el tópico del signo nos permitía acceder a cierta idiosincrasia del idealismo hegeliano porque permitía encauzar la "vuelta a sí" del Espíritu: a partir de la complexión del signo entendíamos cómo el Espíritu se liberaba de la dependencia del mundo empírico o sensible, porque en el lenguaje la interioridad deviene tan exterior como la exterioridad interior. Ahora bien, si el signo encauza semejante "vuelta", ¿cuándo aconteció el "envío"? ¿Dónde ubicar el "comienzo" del signo? Si de cara a desasirse de toda unilateralidad la Idea se enajena en la naturaleza y esta caída se entiende de buenas

[358] Proponemos que es por ello que traduce *die Aufhebung* como *la relève*, en vez de utilizar otros verbos como sublimación, supresión, superación o eliminación, etcétera, *cf*. M, 21/55. "Relevo" comparte algunos rasgos con esos sustantivos pero imprime una estructura remisional. Véase también "Ousia et grammè", donde habla del "presente como negación del presente pasado-retenido-relevado en la *Aufhebung*" (D, 42/72). Si en *La voix et la phénomène* Derrida alertaba que la comprensión de *Bedeutung* como *vouloir-dire* se encontraba "entre el comentario y la traducción" (VP, 18/58), en el caso de esta operación hegeliana podemos decir otro tanto. Amén que las lecturas derridianas no han repercutido en la literatura crítica hegeliana (como vaticinaba Stuart Barnett en "Introduction: Hegel after Derrida", en Barnett, Stuart, (ed.) *Hegel after Derrida*, London, Routledge, 1998, p. 1), en *La remarque spéculative* Nancy parte de esta singular traducción. Esta estructura remisional respondería al privilegio de la presencia porque acarrearía la elevación de uno de los términos en función de su proceso de reapropiación.

a primeras en términos de autodespliegue, para Derrida hay que hablar ahí de términos "representativos". Unx hegelianx estaría de acuerdo en que Hegel admite y modeliza la representación porque el Absoluto es esta referencia a sí, porque es mediación, y no obstante el gesto derridiano repuja con énfasis sobre este punto, porque apunta a mostrar que si no hay por fuera del rodeo representativo, entonces no es claro que el espíritu le "dicte" realmente el paso al signo. Y si es así, los signos funcionan solos. Cunde la escritura (fuera-del-Libro). Por eso la "archi-escritura" no recubre una dimensión trascendental sino la ruina de todo origen.[359]

Esa es la originalidad de la lectura derridiana en "Le puits et la pyramide" en el marco del seminario de Hyppolite donde se presenta. En *Logique et existence* aquél ya había entendido al Logos como lenguaje, haciéndolo descender a la existencia "terrestre": ahora Derrida agrega que si hay verdaderamente tal descenso (y con más razón si el signo es ilustrado con una pirámide egipcia)[360], *no hay relevo.* Si "la naturalidad del símbolo jeroglífico es la condición de su polisemia" (M, 116/134), aquí tendríamos que empezar a hablar de un espaciamiento en el seno del signo como temporalización sublimante, de una restancia que signa una apertura a la diseminación.[361]

Desde una perspectiva derridiana siempre se dice más y menos de lo que se quiere y cree decir: el "código" del que parece que echo mano para dar a conocer mis pensamientos, inscribe en verdad la cadencia de mis elucubraciones, y me precede y me sobrevivirá. Es así porque es material, porque aloja e irradia historia que –venimos girando alrededor de este punto desde nuestras referencias a Joyce– "el hablante" no

[359] Como de toda dimensión trascendental o de derecho. Apuntamos ya que hay gran cantidad de intentos en esa dirección. Retomamos aquí las palabras de Jean-Luc Nancy, que dice: "[L]a escritura devino el nombre de eso que precede al sentido, o de aquello que le sucede, en lugar de ser el nombre de una forma de consignar el sentido […]. Es para designar esta contradictoriedad interna que Derrida hablaba de 'archi-huella' (y de *archi-escritura*). El *archi* no es aquí lo más antiguo ni lo supremo: ni arqueología ni arquitectura. No es primitivo, no es primero. Es inmemorial –esta vez, es la palabra de Blanchot" (Nancy, Jean-Luc, "…devrait être un roman…", *Demande, Philosophie, littérature*, Paris, Galilée, 2015, pp. 80-81). Tomamos estas palabras no sólo nos resultan operativas para negarle toda investidura originaria y restituyente a la archi-escritura, sino porque señala hacia Blanchot, que será nuestro próximo paso.

[360] Egipto es la "tierra del símbolo" y sus obras dice Hegel, son "misteriosas y mudas, sordas e inmóviles, pues aquí el espíritu mismo todavía no ha encontrado verdaderamente su propia vida interna y no sabe todavía hablar el claro y nítido lenguaje del espíritu" (Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Lecciones sobre la estética*, trad. cit., p. 262).

[361] De hecho, a propósito de esa naturalidad de los jeroglíficos Derrida habla de una "polisemia infinita" (M, 115/133). Sabemos que habitualmente distingue polisemia de diseminación, pero justamente la diferencia pasa por el carácter finito de la polisemia. Si es "infinita", la polisemia entra a leerse como diseminación.

controla. Una vez más, que estas palabras sean ya "citas" implica que sólo beben sentido de una repetición bastarda y únicamente por su capacidad de excederme. De allí las exhortaciones derridianas, aquí y allá, a leer y a escribir de otra manera: hay que abordar la filosofía no como "libros" sino como textualidad. Esto es, rastrear tanto eso que el presunto autor quiso reafirmar y no obstante falló en establecer, como aquello que parece haber sugerido casi sin querer y sin poder hacer nada para evitarlo. Antes que abandonarnos a la flaqueza exegética, ello amplía con creces el radio de lo legible y lo interrogable.

Por ejemplo, en *Éperons* Derrida aborda las lecturas que inspirase el célebre póstumo nietzscheano "He olvidado mi paraguas" y critica aquellas propuestas que quisieran insuflarle una intención significante, un profundo sentido oculto que lo "redignificase" y lo salvase de la puerilidad sin poner en entredicho la investidura de las propias herramientas interpretativas (en aquel caso, del psicoanálisis y de la hermenéutica).[362] Porque urdido por una iterabilidad que hace de él *restancia*, el texto "estructuralmente emancipado de todo querer-decir vivo, siempre puede no querer-decir nada, no tener ningún sentido decidible, jugar paródicamente al sentido, deportarse por injerto, sin fin, fuera de todo cuerpo contextual o de todo código finito", esgrime Derrida (E, 132/89). Y unos renglones debajo agrega:

> De esto no se desprende que haya que renunciar por las buenas a saber lo que *eso* quiere decir: ésta sería, una vez más, la reacción estetizante y oscurantista del *hermeneuein*.
> Al contrario, para considerar lo más rigurosamente posible este límite estructural, la escritura como restancia marcante del simulacro, hay que llevar el desciframiento tan lejos como sea posible (*Ibidem*).

Si la deconstrucción es entendida en términos de una "solicitación", y si leíamos en "Teluria" que esta operación remite a "un estremecimiento que tiene que ver con el todo (de *sollus*, en latín arcaico: el de todo, y de *citare*, empujar)" (ED, 13/13), entonces la deconstrucción viene a velar por eso que en el signo oscila, ahí donde se vuelve huella(s), texto no homogéneo y diferante, que inevitablemente siempre dice más y menos, que entre líneas *canta*.

Si hablar de un Hegel "'*gl*osado' en piedra" –como hicimos hace un momento– suena como una broma, es que tal vez lo sea: ya no vemos motivos para privarnos del placer de la risa que, como el repiqueteo, "nunca ocurren sin cierta repetición". No

[362] Véase también "Discussion", en AA.VV. *Nietzsche aujourd'hui?,* vol. 2, Paris, UGE, 1973.

acontecen sin espasmo. Pero no hay aquí un grano de absurdo, así como no lo hay (en la línea del epígrafe que elegimos para esta parte) en los sitios tan inusuales en los que Derrida suele colocar a Hegel: en los márgenes del libro,[363] a menudo doblado, partido ante (¿su?) otro. Siempre sobre la ribera del Nilo. Y si ese "otro" al que lo enfrenta no es Kant ni Schelling, si son textos literarios –y no precisamente Hölderlin– es porque todo se juega en la eficacia de la especularidad de la especulación filosófica. ¿Alcanza Hgl a doblarse de modo de envolver (*bander*) al otro bajo su ala? Pero doblándose, ¿no se duplica, no se abre a la diseminación? No quisimos sino sugerir esto.[364] (En la tercera parte de esta tesis insistiremos sobre los derroteros de este doblez a partir de la cuestión de la mímesis.)

Husserl y Hegel son las rúbricas de dos popes magnánimos. *Qua* idealismos, son colosales "en la medida en que no [son] presentable[s]. Ni simplemente impresentable[s]: *casi impresentable[s]*. Y en razón de su talla, [son] 'casi demasiado grande[s]'. En razón de su talla excesiva, obscena, podría decirse" (VeP, 143/132). Sus bustos enormes se ciernen sobre nuestras cabezas. Recuperando no obstante el matiz que señala allí Derrida, terciamos que si no llegan a *presentarse* (si pudimos observar que Husserl no alcanza a reconocerse en el espejo y Hegel no se oye porque el tímpano bizquea) es porque, colosales como son, están también hechos en piedra: siempre ya escritos. Inevitablemente escritos, desde el primer aliento (aquel que, en aquella fruición por "animar el cuerpo inerte", ambos privilegiaron). Por eso lo que acontece en *Glas* no se restringe a *Glas*.

[363] Lo decimos porque en *La dissémination* "Hors-livre" trata la cuestión del (no) prefacio, y en "Tympan" no sólo lo enfrenta a Michel Leiris sino que no se acopla al resto del libro porque le asigna una numeración distinta (en traducción al castellano de cátedra eso no es respetado). Y, claro, *Glas* pone en entredicho la contextura mínima del libro.

[364] Tal vez no sea tan errado leer la lectura derridiana en consonancia con la dialéctica negativa de Adorno, que señala hacia algo "flotante" connatural a lo Absoluto: "Y no en último término se apoya aquí eso que flota en la filosofía hegeliana y que ello mismo está en el aire, su escándalo permanente: el que el nombre de su concepto especulativo supremo, incluso el de lo absoluto, de lo ab-suelto sin más calificaciones, sea literalmente el nombre de aquello, lo que está flotando. Pero el escándalo hegeliano no se ha de atribuir a ninguna falta de claridad ni confusión, sino que constituye el precio que ha de pagar Hegel por la consecuencia absoluta […]. En lo mal compuesto y achacoso de la dialéctica hegeliana se encuentra esta su máxima verdad, la de su imposibilidad –por mucho que ella, la teodicea de la conciencia– carezca de autoconsciencia de tal cosa" (Adorno, Theodor, "Aspectos", *Tres estudios sobre Hegel*, trad. cit., p. 29). Si la substancia es sujeto, esto flotante hace al Absoluto abismarse, en la medida en que mienta la imposibilidad de sujetarse absolutamente. Incluso, esto flotante podría *doblar* al Absoluto en un modo no tan distinto del que apuntamos con Derrida. De todos modos, si bien creemos que podrían leerse en consonancia, no es este el escrito para dibujar los contornos de su acuerdo ni para establecer sus diferencias. Tal tarea nos excede con creces. Por lo pronto, es claro que en Adorno hay una herencia hegeliana mucho más activa, *elegida* que en Derrida, y ello no nos parece menor.

Aunque siempre sea posible intentar contener su impacto (untándolo incluso de loas: atribuyéndole una excentricidad singularísima que lo vuelva un montaje de vanguardia para confinarlo rápidamente al museo), a lo que *Glas* invita es a leer toda la filosofía de esa manera. No como libros sino como textualidad, siguiendo el paso esquivo de la letra porque "resta que todo esto se hace con piedras" (G, 48a).[365] En su incesante devenir-inmotivado, hecha huellas, la piedra ríe. Y "únicamente la risa excede a la dialéctica y al dialéctico […]. Risa que literalmente no *aparece* jamás puesto que excede la fenomenalidad en general, la posibilidad absoluta del sentido" (ED, 376/351).

Si ante Saussure Derrida esgrime que no hay escritura fonética porque la más mínima legibilidad necesita de la intromisión de "'signos' no fonéticos",[366] si en los comentarios husserlianos de *La voix et le phénomène* llegábamos a entender que no hay voz puramente fonética porque no hay siquiera silencio antepredicativo que se sustraiga a la fractura escritural, con Hegel tenemos que decir que no hay sentido enteramente lógico. "No hay citación sin iteración" (L, 100/213), "*pas de sens*" (Psy, II-235/251).[367]

E. Partituras inauditas en la caracola de Perséfone

> No hay un oído absoluto, el problema es adquirir un oído imposible –hacer audibles fuerzas que en sí mismas no lo son. En filosofía, se trata de un pensamiento imposible, es decir, de hacer

[365] Por eso es que, volviendo sobre *Éperons*, quizá la totalidad de la *œuvre* de Nietzsche no sea sino de la misma estirpe que "He olvidado mi paraguas". Y por eso tal vez no haya posibilidad de "totalizar" el texto: si la idealidad de la *Bedeutung* es siempre testamentaria (*cf.* VP, 107/158) es que todo texto es estructuralmente póstumo; fragmentario, renuente a toda monopolización del sentido. Ya que hablamos de *Glas* y de Nietzsche, no queremos dejar pasar la oportunidad de recordar el bello retrato que ofrece Mónica Cragnolini: "Todo *Glas* es entonces un texto 'en suspensión', y un texto extraño: si bien es producto de un seminario sobre Hegel, es un texto de una música de *réquiem* sin *capo* ni *coda*, en el que redoblan las campanas de muerte, por la muerte (anunciada por Nietzsche) del significado. *Glas* es la puesta en obra del duelo por la muerte de Dios" ("El resto, entre Nietzsche y Derrida", *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., p. 143). Este extraño *réquiem* que compone *Glas* no hace sino exhibir lo inevitablemente malogrado de su duelo (como de todo duelo), *justamente* porque han muerto Dios y el significado. Porque siempre estuvieron muertos y "la ley galáctica trabaja –pero para resistirse a él– el trabajo de la ley dialéctica, fenomenológica, ontológica" (G, 170b). Para un muy cuidado estudio sobre el duelo en *Glas*, véase el estudio de Beatriz Blanco Vázquez *Geografía de los restos: reinscripciones del duelo en "Glas" de Jacques Derrida*, España, 2011 (tesis doctoral, inédita pero disponible en http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=tesisuned:Filosofia-Bblanco&dsID=Documento.pdf [última fecha de consulta: 09/09/2021]).

[366] Como la puntuación y los espacios. De todas maneras, Derrida dice que estos "signos" "toleran muy mal el concepto de signo" (M, 5/41).

[367] Recordamos que juega con el doble sentido de "pas", como adverso de negación francés y como "paso".

> pensables, mediante un material de pensamiento muy complejo, fuerzas que no son pensables.[368]

Insistimos una última vez sobre *La voix et le phénomène*. Luego de decir que Husserl no pudo creer en el saber absoluto y que el hegelianismo es más radical, Derrida esgrime: "Para lo que 'comienza' entonces, 'más allá' del saber absoluto, se requieren pensamientos *inauditos* (*des pensées inouïes*)" (VP, 115/165). Fue por ello –podemos decirlo ahora– que en su momento dudamos de interpretar esas últimas páginas como la "conclusión" del ensayo y tomamos sus particularidades (que no lleven título, que no estén señalizadas y que no estén del todo separadas del capítulo VII) en sentido fuerte, casi "performativo": porque se trata aquí de una puesta en cuestión de la metafísica "del Libro".[369] No sólo se trataría de apuntar que, sobre su ocaso, *La voix et le phénomène* se niega a extraer los frutos de una exposición lineal y señala hacia una especie de "nuevo comienzo", sino que a su vez eso de Hegel que Derrida parece poner en valor (frente a Husserl) es también motivo de la "ruina" del libro.

De acuerdo con el camino que hicimos, si el "ideal del Libro" mentaba la totalización del sentido a través de la disposición de las piedras, entonces aquellos "pensamientos 'inauditos/inaudibles'" (*inouïes*)[370] tendrán que ver con aproximarse al canto fragmentario de la piedra, con hacer de la pirámide dos colosos: roca siempre expuesta a la heteroafección, *plus d'une trace* que ensombrece toda ordenación piramidal de la existencia. Porque lo que nunca es seguro es que esa ausencia, ese envío necesario para que lo Absoluto devenga identidad consigo a través de su (auto)referencia (que, a fin de cuentas, es lo que hacía más radical a Hegel frente a Husserl), sea efectivamente servil y económico. Por eso el intento más sofisticado de defensa del Libro es inevitablemente el preludio de la escritura, lo que rehúye toda "conclusión". Habrá entonces que oír la

---

[368] Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 146 (trad. cast. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, p. 152).

[369] Allí nos apartamos a la lectura de Lawlor. Aunque en general sus interpretaciones nos parecen de gran valor, en este punto nos distinguimos. Tanto más porque creemos que observa allí "conclusión" con la misma resolución que engarza a Derrida entre la fenomenología, el hegelianismo y la epistemología. Dice, sí, que "la *différance* es todavía pensada dentro del hegelianismo en la base de la presencia" (*op. cit.*, p. 206). Pero, ¿es entonces la *différance*? Como en nuestra lectura de "Introduction à *l'Origine de la Géométrie* de Husserl", creemos que lejos de deberse a alguna falta de ocurrencia, Lawlor no explora otras líneas de influencia en función de su perfil filosófico.

[370] Por estos años Derrida habla bastante de lo inaudito/inaudible – *inouï(e)*– del pensamiento, justamente a propósito de la clausura de la metafísica. No podemos hacer inventario, pero por lo pronto, *cf*. DG, 95/84; VP, 115/165; M, V/20, XXII/32 y 23/57; G, 26b.

partitura que sitia al tímpano filosófico, inaudible porque renuente a la vibración aérea como elevación espiritual, pero asimismo inaudita porque increíble, extraordinaria y "delirante", y ello porque implica "trabajar en el concepto de límite y en el límite del concepto" (M, IX/23).

Ahora bien, si el idealismo hegeliano reduce la materialidad y la ausencia asignándoles un sitio económico, es decir, sobredeterminándolas, hay entonces que desconfiar de lo que "materia" aquí nombra. Del nombramiento de la materia, más bien, porque lo que está en juego es la dialéctica que hace a la nominación. Por eso Derrida guardó reticencia y sospecha ante la restitución del materialismo,[371] porque nunca quiso volver a la morada segura de un mundo sencillamente previo a la tiranía de la *Aufhebung*, él sí presente, él sí "real".

Hay que decirlo: qué sea aquel repiquetear pedregoso que a duras penas y con un movimiento algo tosco creemos comenzar a rozar, todavía no lo sabemos. Sobre todo ahora, si algo no sabemos, si algo sabemos que no hemos comenzado a pensar, es la piedra de la pirámide. Hete aquí lo inaudito. Nos faltan palabras, pero no para alcanzar el sereno mutismo de una realidad plácidamente subyacente –acaso más nouménica que la niebla königsberguense–, sino para apresar la rebaba que clamorea la más mínima articulación de sentido. Esto puede pasar por un juego inane de palabras, pero es la apuesta derridiana; tal como el resto es renuente a toda ontologización, hay que evitar aquietar el revoloteo de la *différance* en un tranquilo "más allá" posmetafísico.

Si hemos de guardar especial cuidado ante la tentación de leer aquella piedra como simple materia –como reverso– es porque tenemos que sospechar que esta piedra sea todo menos inerte. Si, queriendo distinguirla, le atribuimos todo lo contrario a la potencia espiritual, la reinsertamos en sus fauces. La petrificamos como lo anodino y quedo, y lo

[371] El materialismo sería, para Derrida, todavía idealista. Es una crítica habitual. En "Positions", la entrevista que le hicieron en 1971 Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta, por ejemplo. Allí se trató de marcar su distancia ante el materialismo dialéctico que impulsaba el maoísmo de *Tel Quel*, pero podría sugerirse que esa reticencia estaba ya presente en su alejamiento de Tran Duc Thao en *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. "Limited Inc" dice, por ejemplo: "[t]odos los metafísicos, de Platón a Rousseau, de Descartes a Husserl, han procedido así: el bien ante el mal, lo positivo ante lo negativo, lo puro ante lo impuro, lo simple ante lo complejo […]. Y este idealismo no está solo reservado a lo que se denomina sistemas 'idealistas'. A veces se lo puede encontrar en filosofías que se autodenominan anti-idealistas, en 'materialismos'" (L, 93-94/200). *Glas* explica bien esta "trampa" (la del materialismo todavía idealista) ahí donde resulta que, rehuyendo elevarse, materia sigue la ley de pesantez (*cf*. G, 29a y 30a). Más que lo "opuesto", habría entonces que pensar el "fermento" del espíritu (*Ibid*., 31a), aquello que lo desacopla "desde adentro" (sin oponérsele, sin hacerse legible como su otro). Hacia allí nos aproximamos cuando hablamos del repetirse y del repiqueteo como aquella textura que hace al manto espiritual.

simétrico se vuelve subyugado. En la misma dirección que hace un momento sugeríamos que Hegel parecía conceder cierta "acontecimentalidad" a la escritura ahí donde no podía parar de repetir su condena a los prefacios (como si la refutación no terminase de adherirse, de caer con todo su peso sobre su imputado), ahora nos toca aproximarnos a la extraña "actividad" inmotivada de la piedra. Porque esa inscripción de infinita finitud y de finita infinitud de la *différance* es de todo menos inerte. Seguimos aquí la sugerencia de Derrida cuando dice que este devenir-inmotivado "debe ser ahora oíd[o] como una operación y no como un estado, como un movimiento activo, una des-motivación, y no como una estructura dada" (DG, 74/65-66).

En este punto, nos volteamos hacia *Glas*:

> La lógica de la *Aufhebung* se da la vuelta a cada instante en su otro absoluto. La apropiación absoluta es la expropiación absoluta. La onto-lógica siempre puede ser releída o reescrita como lógica de la pérdida o del gasto sin reserva.
> Esta posibilidad se vacila o trunca en la sepultura. La pregunta es esta: ¿qué es un monumento pétreo? Pero la piedra se menea ahí – el *¿qué es?* El *¿qué es?*, como toda pregunta en general, está implicado en el proceso de reapropiación que la piedra amenaza. La forma-de -pregunta de la pregunta está de antemano petrificada al modo meduseo.
> Y sin embargo hay piedra. ¿Qué quiere decir *hay* desde el momento en que se sustrae lo que hay al *es* al *esto es*, a la ostensión de toda presencia? (G, 188a)[372]

"Y sin embargo, hay piedra". En efecto.

Tomada por lo más trivial, la piedra se sustrae a la ostentación. Porque es colosal: como decía *La verité en peinture*, ni presentable ni impresentable: *casi* (im)presentable. Oscilante, la piedra entonces no vibra ni se dona a la variación eidética; más bien hay que decir que retumba, que hace crepitar una muerte mucho más muerta que la de los ritos sepulcrales, de parte a parte ritmados por la economía de la propio en su sentido más performativo (porque la capacidad de encauzar tales ritos ha sido considerado uno de los más habituales rasgos "propios" del hombre, porque levantar la tumba ha sido siempre un "asunto de familia" y porque ahí se trata siempre de *hacer* duelo, es decir, de llevar a

[372] "La logique de *l'Aufhebung* se retourne à chaque instant dans son autre absolu. L'appropriation absolue est l'expropriation absolue. L'onto-logique peut toujours être relue ou récrite comme logique de la perte ou de la dépense sans réserve./Cette possibilité vacille ou se tronque dans la sépulture. Qu'est-ce qu'un monument pierreux, telle est la question. Mais la pierre y branle –le *qu'est-ce-que?* Le *qu'est-ce que?* est, comme toute question en général, engagé dans le procès de réappropriation que la Pierre menace. La forme-de-question de la question est d'avance médusée./Et pourtant il y a de la pierre. Que veut-dire *il y a* dès lors que l'on soustrait ce qu'il y a au *c'est,* à *ceci est,* à l'ostension de toute présence?"

cabo un duelo *exitoso*).[373] Y sin embargo, sí, "hay piedra" (acaso en la misma sintonía que "hay ceniza": *il y a –là– cendre*). Su erección no autotélica nos impide ontologizarla, no podemos atribuirle magnánimas potencias pero, tal vez en una línea que combine los epígrafes de Adorno y de Deleuze, nos vemos compelidxs a seguirle el rastro a la extraña partitura de su canto. A aproximarnos a qué hace, qué sucede, *qué trabaja* ahí donde cesa lo que tenemos por trabajo, donde *acaba* la idealización.

Si, enfrentado a Hegel, Michel Leiris oye "en el nombre a la vez floral y subterráneo" de Perséfone la hoja de acanto, el tallo de una planta trepadora, la concha de un caracol, la espiral de un cuerno de carnero, una connivencia entre lo que podría no ser más que voz humana y los ritmos de la fauna, de la flora, incluso los del reino mineral donde la veleidad de gesto se transcribe en una forma petrificada (*cf.* M, XIX/30), es que tal vez la operación del nombre –como primer trabajo idealizante– no sea tan simple. Quizá albergue todavía alguna extrañeza. Si se oye todo eso, si en su nombre se oye lo inaudible, lo inaudito, quizá la alquimia especulativa sea un puro embuste. *Ça grince*: eso chirría, ello rumorea. Lo anuncian las piedras a coro: algo arriba. Es tanto la llegada sin consumación y sin data de algo sin principio, como el naufragio de algo cuyo fin no es vivible porque dibuja para nosotrxs los contornos de lo experimentable. Pero eso no lo reduce al polvo, ni hace añicos su "disfuncional" eficacia. Antes bien, algo golpea indicando que la adaraja donde creímos podemos inscribir nuestra prerrogativa –la atribución adánica– se desgrana.[374]

---

[373] Podríamos decir que se trata de "una tumba que no se puede ni siquiera hacer resonar" (M, 4/40).

[374] Este punto nos resulta fundamental. En "Répondre du sens" Jean-Luc Nancy apela también al primer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, repara justamente en que el lenguaje no se pliegue sobre la presencia de lo inmediato, y a partir de allí es que dice que lenguaje es envío, siempre ya escritura. Incluso habla de canto, "*c'est le chant du sens*". En ese sentido hay muchas consonancias con nuestros desarrollos, sin embargo, agrega que eso que resuena es lo específicamente humano: "el canto es la sonoridad humana del sentido" (Nancy, Jean-Luc, "Répondre du sens", *Demande, Philosophie, littérature*, ed. cit., p. 215). Esas afirmaciones –que se repiten en todo el artículo– restringen los que creímos puntos de acuerdo, no son discrepancias aisladas sino más bien un aspecto nodal. No sólo no entendemos el salto (por qué tal asociación con lo humano), sino que si se trata de seguirle el rastro a un envío sin llegada y al arribo de lo desconocido, la puesta en cuestión del privilegio de lo humano nos parece clave. Hacia allí apuntamos con las distintas figuras que vamos trayendo (tierra, piedra, y más adelante agua). Huelga decir que Nancy no pretende en aquel escrito ser portavoz del derridianismo ni nada semejante, pero éste inevitablemente está en su órbita de "influencias". Nosotrxs recordamos que la gramatología "[n]o debe ser *una de las ciencias del hombre*, porque plantea en primer lugar, como su propio problema, el problema del *nombre del hombre*" (DG, 124/111). En efecto, echar por tierra la linealización, rastrear cierta "pluridimensionalidad" de la escritura (en esta investigación no estamos siguiendo de cerca los estudios de Leroi-Gourhan, pero creemos que esa "pluridimensionalidad" no estaría tan lejos de lo que venimos apuntando como textura y volumen) es atacar el etnocentrismo, el carnocentrismo y el falocentrismo. Por eso habla de una humanidad "anodonte", que viviría "acostada": sin manos, sin dentadura con las que explotar, vociferar y devorar su

Si lo que nos resta explorar es un sentido de ausencia no redituable trabajando (en) el nombre, la intromisión de Perséfone no puede ser baladí, porque es la reina del inframundo, la guardiana de los secretos de los muertos, cuyo nombre se camufla con un insecto "perforador de oídos" (*perce-oreille*) y termina con una entonación musical (el sufijo "fone", que Leiris subraya). Una música extraña, de ultratumba, que perfora los oídos, que los vuelve caracolas, ¿no es eso de lo que hemos estado intentando hablar? Una "partitura inaudita" (*Ibid.*, XXII/32) que lo desapropia incluso a él.

¿A él? ¿Quién?

alrededor (*Ibid.*, 126/113). Sin duda hay con Nancy muchísimos sitios de contacto relevantes y filosóficamente significativos pero, como apuntamos también frente a Lacan, recordamos que desde un punto de vista derridiano no se puede discutir el logocentrismo sin llamar al resto de las "partículas" (de "logofonofalocarnoetnocentrismo"). Por nuestra parte, la puesta en cuestión del privilegio de lo humano nos resulta innegociable para cualquier pensamiento que se quiera "posmetafísico".

TERCERA PARTE

| MARGINALIA |

Recorremos ahora (de pie, andando, danzando), comprendidos y envueltos para no salir jamás, la forma de un oído construido alrededor de una presa girando alrededor de su pared interna, una ciudad, pues (laberinto, canales semi-circulares –se nos previene de que las barandas no se mantienen) enrollada como un caracol alrededor de una compuerta, de un *dique* (*dam*) y tendida hacia el mar; cerrada sobre ella misma y abierta sobre la vía del mar. Llena y vacía de agua, la anamnesis de la caracola resuena sola sobre una playa. ¿Cómo podría producirse una fisura, entre tierra y mar? (M, XIXII/25)

CAPÍTULO I
| NAUFRAGIO |

La muerte, ese otro mar.[375]

Anteriormente emprendimos una caracterización del signo en términos del oleaje que transporta a los navíos colonizadores porque lo que estaba en juego era la estructura teleológica de la sublimación. Tal vez por eso, reparamos ahora, "Le puits et la pyramide" comience con una puesta en relación entre el signo y el agua. Cita Derrida a Hegel:

> Puesto que la diferencia real (*der reale Unterschied*) pertenece a los extremos, este medio no es sino la neutralidad abstracta, su posibilidad real –de alguna manera el elemento teórico de la existencia de objetos químicos, de su proceso y de su resultado–; en el orden corporal, esta función del medio recae en el agua; en el orden espiritual, por lo mismo que el análogo de una relación semejante encuentra allí el lugar, recaería en el signo en general y más precisamente (*näher*) en el lenguaje (*Sprache*) (M, 81/105).[376]

El lenguaje, no menos que el agua, es un médium. Incluso más, es el médium del espíritu. Se entiende entonces que el signo sea observado, dice Derrida, como un paso (*passage*) para volver a sí, como estrechamiento o reducción (*rétrécissement*) de la diferencia. En nuestro caso, fue prestando atención a esta operatoria del relevo que elegimos hablar de un idealismo "aéreo-auditivo". Si está visto que el oído es el órgano más especulativo, el aire es el medio que menos distorsiona las frecuencias vibratorias y que –descripto incluso por Hegel en términos de "universalidad negativa", de carácter "insidioso" y naturaleza "elástica"– penetra todo lo que hay. Su introducción nos pareció atinada tanto para especificar el proceso de evanescencia de la materialidad como para avistar lo que "cae" (que en este caso decimos en francés, *tombe*) en esta economía. No pretendemos en particular ofrecer interpretaciones sobre la filosofía de la naturaleza hegeliana ni mucho menos corregir su curso y concordancia con su semiología. Tan sólo acusamos recibo, tras haber justificado nuestra sugerencia relativa al aire, que pese a que

[375] Borges, Jorge Luis, "1964", en *Obras completas. 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1974, p. 920.

[376] La traducción es levemente distinta, pero en el texto hegeliano la referencia es: *Ciencia de la Lógica*. *Volumen II: La lógica subjetiva*, trad. cast. F. Duque, Madrid, Abada, 2015, p. 285. En *Marges* Derrida reenvía también al §284 de la *Enciclopedia*, que versa justamente sobre el agua.

nos parece ir en la línea de las elucubraciones derridianas (allí mismo opone el oído a la luz, y hemos visto que *Glas* habla del "ascenso aéreo del concepto" y se expide sobre aire en términos de "medio teórico-fónico"), el aire resta ausente de "Le puits". Y ello nos parece debido a esta indicación inaugural en torno al vínculo entre signo y agua.

Sin embargo, no tenemos una posición tozuda. No nos negamos a pensar al signo a partir del agua, sólo que, llegadxs a este punto, no podemos sino atribuirle una valía distinta: más que la del médium fluidificante, la del naufragio. Si Hegel propuso pensar al signo como pirámide, y si planteamos leer la piedra de esta última en la línea de la de los colosos de Memnón –cuyo canto "no humano" repele toda interioridad–, entonces la estructura del signo "hace agua". Cobra contorno y carnadura la alerta Saussure en el *Cours*:

> Cuando se sustituye la escritura por el pensamiento, los que se privan de esta imagen sensible corren el peligro de no percibir más que una masa informe con la que no saben qué hacer. Es como si se quitaran los flotadores al aprendiz de nadador.[377]

Y semejante sustitución habrá acontecido siempre ya, porque Derrida apunta a señalar cierta "tecnicidad" en el seno mismo del Logos.[378] Venimos diciéndolo: no hay inmaculada concepción del sentido, sino iteración diseminante. Como si tuviésemos atada al cuello la piedra que es el significante develado nada más que huella, la escritura sume en el desastre todo el circuito de la autoafección. Es la ruina del trabajo sublimante, el naufragio de las naves comerciales y colonizantes en las agrestes aguas de alta mar.

En este capítulo quisiéramos volver sobre la figura de Maurice Blanchot, quien ya nos hizo desconfiar de la operatoria de la nominación y nos habló de la "pasividad radiante de las sustancias minerales".[379] En "Pas", un escrito de 1976 y luego compilado en *Parages*, Derrida aborda muchas de las ficciones blanchotianas y rastrea en ellas el paso del agua. En atención con "*parages*" –un sustantivo siempre plural que significa "alrededores" pero que también indica una región próxima el mar– el *pas* blanchotiano es abordado allí por Derrida como orilla (*rivage*) a la que nunca se arriba (*n'arrive pas à arriver*), y en ese sentido también como ahogo y naufragio (*noyade*, *naufrage*). Habla

---

[377] Saussure, Ferdinand de, *op. cit.*, p. 55 (trad. cit., p. 59).

[378] *Cf.* Biset, Emmanuel, "Máquinas", en *El signo y la hiedra*, ed. cit., p. 145. En su muy puntilloso libro *Originary Technicity*, Arthur Bradley rastrea la evolución de cierto pensamiento de la tecnicidad originaria en la filosofía derridiana, haciéndola dialogar con Marx, Lacan, Heidegger y Stiegler. Véase especialmente Bradley, Arthur, *Originary Technicity. The Theory o f Technology from Marx to Derrida*, London, Palgrave Macmillan, 2011, pp. 42-119.

[379] Blanchot, Maurice, "La littérature et le droit à la mort", en *La part du feu*, ed. cit., p. 317.

también de "*frayage*", que comentamos anteriormente que es un término bastante usual para hablar de la inscripción escritural, pero que también (y más aún visto el "paisaje marino" del que Derrida se vale en esa ocasión) significa el desove de los peces.

Dicho esto, ¿qué pasaría si leyésemos el *passage* que es el signo en su calidad de médium acuoso en indecidibilidad con *parages*, *naufrage* y *frayage*? Encerradxs entre vocablos intraducibles y movimientos imposibles, afirmamos que haría del trote de la *Aufhebung* un *pas*. Y esto es fundamental para nosotrxs, en cuanto nos permite –en los que vinieron siendo nuestros términos de interrogación– pensar de modo radical la ausencia que remolca los signos e indagar qué le acontece a la materialidad del lenguaje una vez que se descubre hecho huellas. [380]

[380] De cara a los tratamientos de este capítulo, queremos hacer dos aclaraciones de índole metodológica. La primera aclaración es que nuestro modo de trabajo no es exactamente arqueológico y que, como dijimos también en el segundo capítulo, nos cuidamos aquí de caer en un "laberinto en línea recta" que nos hiciese considerar sólo lo escrito con anterioridad a tal o cual texto derridiano. Aunque el interés de Derrida por Blanchot es bastante ubicuo (eso puede argumentarse leyendo *Parages*, *Demeure* o tantos textos de distintas épocas donde el "*pas*" blanchotiano es retomado –véase por ejemplo O, 69/52 o SVM, 24–), nosotrxs intentamos mostrar que en la década del 60 el argelino lee ya a Blanchot, que sigue con atención su caracterización de la escritura y que ésta bien puede ser retomada para explorar las indagaciones derridianas: así lo advertimos en la "Introduction à *L'origine de la géométrie*" y en "Force et signification" (también da muestra de haberlo leído en "La parole soufflée", aunque allí es en términos críticos, por hacer de Artaud un "caso" desde la perspectiva de la crítica, *cf*. ED, 255/235). Consideramos verosímil que tuviese en cuenta sus desarrollos, puesto que hay indicios de su lectura y que en muchos casos sus planteos pueden leerse en una misma sintonía. Más aún, creemos que marcar su influjo es relevante para desanudar varias comprensiones (a nuestros ojos deficientes) de la *écriture* derridiana, como los abordajes fenomenológicos. Sin embargo, esa puesta en relación queda necesariamente en muchos casos rendida a la interpretación, no pretendemos negarlo; tal como no pretendemos acceder a las "intenciones" de Jacques Derrida (firma que, comenzamos diciendo en nuestro primer capítulo, es ya una escena). Sobre estos puntos ya hemos hecho hincapié. Ofrecemos elementos que creemos hacen viable nuestra interpretación, a la par que sabemos que su fundamentación última es imposible. No nos parece un flanco débil. Dicho todo esto, iremos marcando los años correspondientes a los textos blanchotianos, pero nuestro estudio no se orienta ya a enderezar un orden arqueológico (una intención que sí fue un poco más cercana en "Teluria", que quiso abrir una comprensión no netamente fenomenológica de la "Introduction" mediante el señalamiento de algunos elementos "disonantes" a ese enfoque). Como veremos, en el recorrido que haremos durante este capítulo hay textos anteriores a la eclosión de la cuestión de la escritura en Derrida (y es verosímil pensar que este último los leyó), los hay también posteriores, y hay incluso textos donde Blanchot parece de pronto "influenciado" por Derrida. La segunda aclaración es que inevitablemente nuestro abordaje de Blanchot deberá ser muy limitado. Estas palabras valen para quizás todo tópico y para toda tesis, pero el recorte aquí hecho es resultado de un gran esfuerzo y dificultad. Si bien es cierto que la escritura blanchotiana no se deja saturar ni totalizar, es no obstante tentador sucumbir a una adición infinita de avatares eternamente retornantes (que inciten a demorarse, por ejemplo, en lo neutro *y* la desobra *y* la doble muerte *y* lo fragmentario *y* el tiempo muerto *y* su lectura del eterno retorno, *y* un largo etcétera entreverado con los distintos comentarios a una miríada de escritores). No sólo no aspiramos a la exhaustividad sino que hemos debido ponerle punto al goteo incesante, para responder a los requerimientos téticos de la institución donde esta investigación se enmarca, y, claro, para que alguna hipótesis y alguna interpretación sean legibles. Iniciativa condenada a fallar, que tomamos con la esperanza de que, ruinosa como es, logre aunque más no

Adelantamos el recorrido de la primera gran sección de este capítulo (A), dedicada enteramente a Blanchot. En la primera de sus tres subdivisiones nos interesará dar cuenta de la discontinuidad que hace a la escritura en vinculación con la negación del presente, así como alumbrar el sentido de sintagmas tales como "habla de escritura". En la segunda precisaremos su noción del morir impersonal en vinculación con el desplazamiento del privilegio de lo humano, y en la tercera observaremos dónde deja a la totalidad hegeliana la escritura blanchotiana.

En atención con este panorama, a continuación nos demoraremos en particular sobre el carácter esencialmente discontinuo de la escritura. Para ello comenzaremos recordando algunas tensiones de las que acusamos recibo en nuestro tratamiento de "La littérature et le droit à la mort".

A. Retorna Blanchot

Hablar sin presente, escribir como cangrejo

> Cuando se escribe, hay como un instinto que juega. La escritura ya está ahí en la noche. Escribir estaría fuera de sí en una confusión de tiempos: entre escribir y haber escrito, entre haber escrito y deber todavía escribir, entre saber y no saber lo que es, partir del sentido pleno, ser sumergido en él y arribar al sinsentido […]. No es el pasaje del ser en potencia al ser en acto del que habla Aristóteles. No es una traducción.[381]

En "Teluria" observamos ya cómo Blanchot comentaba la misma operatoria hegeliana del signo e indagaba en su potencia de negación. En una extensa nota al pie recordamos la interpretación que ofrece Derrida hacia el año 2000, cuando lo enfila en la tradición de la soberanía moderna, y ofrecimos algunos elementos para matizar esa opinión. Nuestros señalamientos iban en la línea de los mismos atenuantes que Derrida señala allí mismo (SPM1, 172-147/108-109), y de su lectura en "Pas" en 1976, donde dice que "La littérature et le droit à la mort" es un "texto de apariencia todavía muy hegeliana, según la época, pero ya lejos de un cierto Hegel" (P, 98) y elige hacer énfasis

sea comenzar a responder a semejante exigencia imposible (acaso aquella que, para variar, apunta *L'entretien infini* en su adenda final).

[381] Duras, Marguerite, "Le bloc noir", en *La vie matérielle*, Paris, Gallimard, 2015, p. 33.

sobre la *mort sans mort* que allí se atisba. De ningún modo buscamos rasurar la complejidad propia del texto,[382] sino más bien acompañar este carácter esquivo de la letra.

Lo que quisimos precisar fue que en aquel texto blanchotiano se pone de relieve una línea fina, un equilibrio acaso imposible entre la "potencia de negación" y cierta "negación del presente". Esta inestabilidad en aquel caso se inscribió a cuento de la porosidad habida entre el lenguaje corriente y el lenguaje literario,[383] ahí donde en este último la negación ya no es una "negación que se afirma", una negación edificante, sino una negación que, inquieta e insegura sobre su propio paso, se hurta incluso de sí y termina por alterar de parte a parte la tonalidad de esa "alquimia" que mienta el nombre. Vimos también cómo era gracias a su materialidad que las palabras se descubrían libradas a una errabundia que contradecía toda orquestación dialéctica.

---

[382] Algo indebido porque además, en particular en este caso, está bien documentado el influjo que tuviera Kojève sobre el joven Blanchot. A este respecto, *cf*. Hill, Leslie, *Blanchot. Extreme contemporary*, ed. cit., pp. 104-113; Himy-Péri, Laure, *La solitude habitée*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1997, pp. 60-68; Collin, Françoise, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 190-221. Por lo pronto, podemos decir que Kojève opina que es arriesgando su vida biológica de cara a la satisfacción de un deseo no biológico que el hombre se eleva del reino animal y deviene libre. Dice incluso que "[l]a existencia humana, histórica, consciente de ella misma, no es entonces posible más que ahí donde hay o –al menos– hubo luchas sangrientas, guerras de prestigio" (Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 169 y 170). Recordamos esto porque si bien es claro que Blanchot lee a Hegel a través de su cristal y que toma de él una serie de elementos (aquellos que, sin ir más lejos, le permiten emparentar al escritor con el terrorista revolucionario), vemos claro que su pensamiento no se deja monopolizar por esta vía. Aquellos elementos que apuntamos como "disidentes" de "La littérature et le droit à la mort" inscriben para nosotrxs una distancia remarcable: por ejemplo, la referencia al *il y a* levinasiano, tal como lo apuntamos en "Teluria". En todo caso, creemos que es menester leer aquellos aspectos hegelianos a la luz de nociones batailleanas tales como "negativité sans emploi", que cifran una negatividad ociosa, carente de contenido y objetivo.

[383] Contraposición que se replica en muchos textos. No sólo en "La recherche du point zéro" de *Le livre à venir*, como ya marcamos, sino también –por nombrar algunos otros– en "Poésie involontaire", "Poésie et langage" y "Recherches sur le langage" de *Faux pas*, y también en el segundo capítulo de *L'espace littéraire*, "L'approche de l'espace littéraire". Por otra parte, y más allá de la presentación literal de una contraposición entre ambos "lenguajes", en 1952 afirma Blanchot: "La palabra poética no se opone entonces sólo al lenguaje ordinario, sino también al lenguaje del pensamiento. En esta palabra, ya no somos remitidos al mundo, ni al mundo como abrigo, ni al mundo como fines" (Blanchot, Maurice, "L'Expérience de Mallarmé", en *L'espace littéraire*, ed. cit., [trad. cit., p. 35]. Se trata de un escrito inicialmente editado en "Mallarmé et l'expérience littéraire", *Critique*, nro. 62, 1952, pp. 579-591). Y luego, en otro artículo del mismo año: "El poeta es el que entiende un lenguaje sin sentido […] Esta palabra es esencialmente errante, siempre está fuera de sí misma. Designa el afuera infinitamente distendido que tiene lugar en la intimidad de la palabra" (Blanchot, Maurice, "L'œuvre et la parole errante", en *L'espace littéraire*, ed. cit., p. 45 [trad. cit., p. 45]. Aquí se trata del texto presentado anteriormente como "Kafka et l'exigence de l'œuvre", *Critique*, nro. 58, 1952, pp. 195-221). Es decir que desde años muy tempranos atribuye a lo literario un carácter –podríamos decir– "metafísicamente" irreverente.

No pretendemos ampliar las justificaciones ni mucho menos hacer aquí un recorrido exhaustivo en términos cronológicos,[384] pero nótese que "La littérature et le droit à la mort" data de 1947, y que por ejemplo ya en 1943 Blanchot escribía:

> El lenguaje sería el principio por excelencia de la comunicación, en el caso de que fuésemos seres exclusivamente lógicos. […] Realmente, el silencio existe: "no es ni la muerte, ni la palabra", existe algo que no es ni la indiferencia ni el discurso, y este algo, no transmisible por el lenguaje, es suficiente para sembrar la duda acerca de su capacidad de cumplir correctamente su misión.[385]

Insistimos en que creemos que hay sobrados elementos para, cuanto menos, complejizar aquella opinión sobre Blanchot. Pese a la cuestión de la libertad y del arriesgar la vida que evidentemente toma de Kojève, se ve bien que el lenguaje no es ni un mero medio de comunicación ni de consagración, porque está sitiado por un silencio que siembra la incertidumbre sobre su eficacia. Parece que esa porosidad entre "potencia de negación" y "negación del presente" pone en entredicho la más nimia potencia del lenguaje.

En 1960 leemos una formulación muy hábil de este panorama, esta vez volcándose sobre la escritura. En un artículo editado por primera vez bajo el nombre "La marche de l'écrevisse", el francés explica que el habla no es un instrumento de capitalización de lo que hay mediante la impresión de una continuidad devanada entre substancias y atributos, que aquella idea es subsidiaria de la "exigencia óptica" que al menos desde Aristóteles arbitró la filosofía y que, muy por el contrario, "hablar no es ver". Que el habla, más bien, es escritura. Interrupción y discontinuidad. Allí Blanchot recuerda que la etimología de "escritura" reenvía a un movimiento cortante que marca y desgarra la superficie, y lo vincula con el andar del cangrejo, no sólo por la semejanza habida entre *écriture* y *écrevisse* (que más puntualmente es el cangrejo de río), sino porque este animal sólo logra avanzar desviándose.[386] De modo semejante, la escritura sólo transmite, fija y graba sentido a costo de abrir un desvío lateral, de multiplicar la ambigüedad y desposeer de

---

[384] Para ello remitimos a Martínez González, Rosa, *Maurice Blanchot. La exigencia política*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 23-117. (Una versión más extendida de su investigación puede encontrarse en su tesis doctoral: https://zaguan.unizar.es/record/7079/files/TESIS-2012-051.pdf En ese caso, reenviamos en particular a su segundo capítulo [última fecha de consulta: 09/09/2021].)

[385] Blanchot, Maurice, "Recherches sur le langage", en *Faux Pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 107 (*Falsos Pasos*, trad. cast, A. Aibar Guerra, Valencia, Pre-textos, 1977, p. 101).

[386] *Cf.* Blanchot, Maurice, "La marche de l'écrevisse", *La nouvelle revue française*, nro. 91, 1960, pp. 90-99, pero compilado en *L'entretien infini* bajo el título "Parler, ce n'est pas voir" (ed. cit., pp. 35-45 [trad. cit., pp. 31-40]).

sus prerrogativas a la presunta fuente de la palabra, porque escribir es "trazar un círculo en cuyo interior vendría a inscribirse el afuera de todo círculo".[387]

Pregunta Blanchot en 1967: "¿Ruptura entonces con el 'signo'? Al menos, con todo lo que reduciría la escritura a concebirse […] a partir de una teoría de la significación".[388] Resulta que todo lo marginalizado so pretexto de ser insignificante o mentar alguna disrupción[389] (por ejemplo, el silencio o la materialidad de las palabras como cosas que son) se devela parte motriz del discurso. No meramente de la escritura, como instrumento de estabilización del habla, sino de toda articulación de habla. Por eso en tantas ocasiones Blanchot escenifica conversaciones: porque se trata menos del desglose rectilíneo de un concepto que del planteamiento de una intriga que sólo parece poder esbozarse en cierto espacio lagunar que hace a todo plural.[390] Acaso frente a la mayéutica socrática, donde uno de los participantes oficia de "partera" para que el otro pueda, gracias a sus intervenciones, escarbar en su memoria y hacer un trabajo de *anamnesis* que permita restituir el contacto con conocimientos que había olvidado poseer, en las conversaciones que a menudo monta Blanchot no hay instrumentalización posible –del otro ni del lenguaje– sino más bien vacilación y claroscuro en un ida y venida donde no se termina de saber quién habla o incluso cuándo empezó el "intercambio". Su principio descubre ser nada más que aparente, porque lo que se toma como punto de partida de esa conversación (que a su vez repele los ropajes de una elucidación progresiva) se devela arbitrario. Las palabras parecen llegadas de la lejanía para hacer hablar (escribir) un eco inmemorial que raja tanto al tiempo como a la unidad del discurso. Entre sus líneas se plantean cuestiones relativas, por ejemplo, a la posibilidad de conocer lo desconocido, que rápidamente descubren no ser temas periféricos sino más bien anidar

[387] Blanchot, Maurice, "L'interruption (comme sur une surface de Riemann)", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 112 (trad. cit., p. 98).

[388] Blanchot, Maurice, "L'Athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 390 (trad. cit., p. 335). En este caso subrayamos el año de este artículo (1967) no por mera minuciosidad bibliográfica, ni solamente porque sea un año tan relevante para nosotrxs en este estudio derridiano. O, mejor dicho, por lo que implica en un contexto más amplio: comentarios de este tipo sirven justamente para apuntar que ni siquiera en los 60 el estructuralismo capitalizó las problematizaciones en torno al lenguaje.

[389] Pero, ¿es insignificante o introduce una interrupción? Bien podríamos hacer aquí referencia al "argumento del caldero" que Derrida toma prestado de Freud, donde se apilan argumentos contradictorios ("te devuelvo el caldero nuevo / esos agujeros ya los tenía / no me prestaste ningún caldero"). El argelino insiste en varias ocasiones que éste es aplicable al tratamiento que ha recibido la escritura. *Cf*. D, 137/166, M, 122/140 y DG 375/332.

[390] De allí que la primera parte de *L'entretien infini*, que gira en torno a la posibilidad de un habla no orientada a la unidad, se titule "El habla plural (habla de escritura)", "Parole plurielle (parole d'écriture)".

como intriga primal del lenguaje, porque, ¿cómo aproximarse a lo que por definición sortea mi malla de reconocimiento?[391] Pregunta siempre difícil y de una gravedad insoslayable, pero que con Blanchot habría que comenzar abordando sugiriendo que, concebida en términos escriturales, el habla es en primer lugar "la resonancia de un *espacio* abierto al *Afuera*".[392] Esto no vuelve anodina la pregunta por lo otro como inasible, pero sí descubre flaco y endeble todo el linaje de baluartes constelados alrededor de la preeminencia del logos como Razón eterna. En otros términos, que el "edificio de la metafísica" no sea sólido y que ese Afuera ya inhiera entre sus muros no ubica a aquel Afuera sencillamente adentro, no lo vuelve apropiable. Por eso mismo se trata menos del señalamiento de alguna "Nada substancial" que del "vacío del entredós",[393] porque se trata del rastreo de una discontinuidad que dobla al pensamiento. En todo caso, diríamos que aquí hace falta pensar a la altura –subterránea– de lo fragmentario: ahí donde el fragmento no es una "parte" ni es siquiera tampoco una fracción "total" en su pequeñez, sino fuga y horadación incesante de toda reunión. Si el Afuera es fragmentario, entonces, no importa cuánto "inhiera" en el presunto "adentro" de la Razón, no es asimilable por ella.

Pero problematicemos un poco más las consecuencias de que esa negación del presente debilite al lenguaje. Si resulta que "hablar no es ver" es porque no espeja lo existente, es decir, porque no es fundamentalmente descriptivo. Por lo tanto, hay que decir que ese desvío que hace al habla (como escritura) vuelve imposible aislar todo lo literario de una utilización primera e idónea –"lógica"– del lenguaje. Porque si no hay columna vertebral que permita segregar la materialidad (en función de la rectitud de una labor descriptiva semejante), se vuelve también imposible identificar la simiente de la ficción. Acabamos de citarlo: el lenguaje sería comunicativo si fuésemos seres eminentemente lógicos.

No obstante, no se trata de la impugnación del privilegio de la lógica en función de la afirmación de alguna clase de refinamiento estético que colocara a lo humano en alturas nubosas de modo que sus cualidades acabasen todavía más entronizadas. Como la

[391] Ese eje es cuanto menos claro en "Connaissance de l'inconnu" (1961), "Tenir la parole" (1962) y "Le rapport du troisième genre (homme sans horizon)" (1962), tres artículos presentados en formato dialógico (en general, articulados con Emmanuel Lévinas).

[392] Blanchot, Maurice, "L'Athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 384 (trad. cit., p. 331).

[393] *Cf.* Blanchot, Maurice, "La pensée et l'exigence de discontinuité", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 7 (trad. cit., p. 7).

estamos explorando, la literatura no se reduce –como aduce Sloterdijk– a una institución burguesa-humanista.[394] Más bien hay que pensar en la línea de *La pensée du dehors*, donde vimos que Foucault decía que la literatura es el lenguaje alejándose de sí mismo a partir de la problematización de su propia materia. En un artículo muy temprano, de 1943, de hecho Blanchot escribe que es en la poesía donde "[e]ncantada por la cadencia, la lengua se deshace, pierde el sentido que la unía a la duración, los medios de su poder, abandona los resortes sintácticos, deviene un puro alboroto de fragmentos desordenados que, al no poder encadenarse de nuevo, caen".[395] Cayendo entonces la lengua incesantemente sin arribar a ningún horizonte último (tal como en "La littérature et le droit à la mort" las palabras tampoco alcanzan a los "existentes prebautismales" que busca)[396], la investidura humana se precipita y derrama sobre la tierra.

Si, como dijimos hace un momento, el lenguaje sólo alcanza a erguirse sobre el abismo como "vacío del entredós", entonces las palabras que se lanzan son como fuegos evanescentes que inscriben el advenimiento de la noche: de otra noche y de otra soledad tanto más esencial que las que caben en la estructura oposicional (noche/día), y cuyo "principio" no puede fecharse. Acaso en la dirección de la "luz mala", esos fuegos que son las palabras no alumbran, no proveen ni posibilitan *nada* sino que resisten todo escrutinio marcando, antes bien, una descomposición que indica que la tierra no es simple terreno. Que no es finca arable sino tierra extraña, tomada por otra noche, por otra muerte, otro (des)tiempo. De allí que, en la imposibilidad de levantarse y adueñarse de su horizonte, la humanidad se las vea al ras del suelo. Tambalea la posibilidad de elevarse

[394] Hacemos esta aclaración porque, en efecto, podría argüirse que la literatura tuvo de hecho un papel en absoluto despreciable durante el humanismo en los siglos XIV y XV (*cf.* McNeil, David, *Guillaume Budé and Humanism in the Reign of Francis I*, Genève, Droz, 1975). Aunque no vayamos a demorarnos en análisis históricos, sí hay que marcar que este movimiento versó sobre la recuperación de la antigüedad grecolatina y en general sobre el embelesamiento ante la obra humana en el seno de un impulso secular que buscó ubicar al humano como legítimo donador de sentido. En esta línea es que Sloterdijk argumenta en *Normas para el parque humano* que el humanismo tuvo la forma de una aristocracia literaria con fines selectivos (trad. cast. T. Rocha Barco, Madrid, Siruela, 2006, p. 24). Sin embargo, aclaramos que aquí rendiremos un debate muy distinto. No nos cernimos sobre la literatura *qua* institución, sino más bien sobre lo literario a los fines de interrogar la concepción "tradicional" (lógica, idealista) de lenguaje. Tanto como el habla de la linealidad o la continuidad, aquella consideración de la literatura como parte de las *beaux arts* es ya una respuesta (reactiva) ante la falta de sentido que se avizora en lo literario tal como intentamos plantearlo. No obstante, denunciar su carácter "montado" no vuelve estas aproximaciones insignificantes. Tienen ruta histórica y sobre todo eficacia política, y les debemos vigilancia en ese sentido.

[395] Blanchot, Maurice, "Poésie et langage", en *Faux Pas*, ed. cit., p. 162 (trad. cit. p. 153).

[396] Va de suyo que con Blanchot no podemos establecer distinciones de tino lingüístico como entre lenguaje y lengua.

del –así llamado– "reino natural". Habla como escribe, y sólo puede escribir como un cangrejo: levantándose a costo de cojear, avanzando a condición de desviarse. De hecho, dice Blanchot que "[l]a escritura no sería entonces nunca escritura de hombre, es decir, nunca tampoco escritura de Dios, a lo más escritura de otro, del morir mismo".[397] Y veremos a continuación que semejante morir no es propiedad exclusiva del hombre, porque (en la línea de aquel "es decir" tan provocativo) "el humanismo es un mito teológico".[398]

En la línea de este desasimiento es que entendemos que "[l]a lengua inmediata no es inmediata, está cargada de historia e incluso de literatura, y, sobre todo, esto es lo esencial, tan pronto como quien escribe quiere aprehenderla, cambia de naturaleza en su mano".[399] Sólo puedo usarla a condición de que "ya no sea yo mismo, y de que ya no pueda decir yo".[400] Una llamarada de sintagmas emerge para expresar tan extraña habla plural; además de habla de escritura (*parole d'écriture*), Blanchot habla de "escritura sin lenguaje"[401] (sin logos, podríamos decir), "fuera de la teología",[402] de un "habla de

[397] Blanchot, Maurice, "L'Absence de livre", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 628 (trad. cit., p. 549).

[398] *Cf.* Blanchot, Maurice, "L'Athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 369 (trad. cit., p. 317). Dice Kojève: "De una manera general, la antropología hegeliana es una teología cristiana laicizada. Y Hegel se da perfectamente cuenta. Él repite varias veces que todo lo que dice la teología cristiana es absolutamente verdadero, a condición de ser aplicado no a un Dios imaginario trascendente, sino al Hombre real, que vive en el Mundo" (Kojève, Alexandre, *op. cit.*, pp. 572-573). Kojève lo dice en tono laudatorio, Blanchot podría decirlo en términos críticos. Creemos que aquellas palabras ("el humanismo es un mito teológico") vienen justamente a confrontar con el giro antropológico y humanista (que se quiere "ateo") de Kojève.

[399] Blanchot, Maurice, *Le livre à venir*, ed. cit., p. 340 (trad. cit., p. 233).

[400] En "La voix narrative", un artículo de 1964, Blanchot habla de una "diferencia-indiferente que altera la voz personal" de quien escribe. Dice: "Llamémosla (por fantasía) espectral, fantasmal. No porque venga de ultratumba [...] sino porque tiende siempre a ausentarse en quien la lleva consigo y también a borrarle a él mismo como centro, siendo por tanto neutra en el decisivo sentido de que no podría ser central, de que no crea centro" (Blanchot, Maurice, "La voix narrative", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 566 [trad. cit., p. 496]). Esta voz narrativa, recuerda Derrida en "Survivre", es de timbre neutro, casi afónica, se distingue de la "voie narratrice" de la crítica (P, 149). A partir de esta consideración es que colocamos aquella de cita de Duras como epígrafe de este capítulo: se trata de una puesta en cuestión de la soberanía sobre el lenguaje, allí donde cae su estructura atributiva tanto como la linealidad del tiempo.

[401] Blanchot, Maurice, "L'Athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 391 (trad. cit., p. 336).

[402] *Ibidem*.

fragmento".[403] Es decir, una escritura fuera del libro, ya que "el libro es de esencia teológica".[404]

En la próxima subdivisión nos volveremos sobre la apreciación blanchotiana del morir. Nos interesa en particular vincularla con la impropiedad y con el Afuera, y caracterizar este Afuera en términos de superficie fragmentaria que desvía lo (in)visible. Con ayuda de lo neutro, insistiremos en la cadencia de la escritura como marca múltiple, lábil y volatilizante. Esto nos permitirá aproximarnos a cierto "morir a la intemperie" como un morir no humano y sin dioses.

Morir de una muerte cualquiera: *il-la mer*

> explicar con palabras de este mundo que partió de mí un barco llevándome.[405]

La escritura no es un instrumento de la voz, no es secundaria, pero tampoco reclama para sí alguna primariedad. Venimos queriendo explicar que repele todo *arkhé* como centro donador de sentido, y la principal dificultad aquí radica en que tenemos que pensar que no sólo no somos dueñxs de lo que escribimos sino asimismo, de un modo más radical, que no somos siquiera nosotrxs quienes escribimos. Que el habla de escritura –como "habla de fragmento" que es– nos expulse y destierre quiere decir que nos devela muertxs, pero de una muerte tanto más grave que aquella que se reconoce en la lápida, de la que huimos y tememos como lo opuesto a la vida y que intentamos contener en los contornos del cementerio.

Blanchot nos anima a pensar que nunca se muere de una muerte natural. Esto suena algo extraño, pero significa que no hay horizonte que logre apañarla, contenerla o explicarla tal como se deriva un teorema, y que por tanto no se deja apropiar ni capitalizar en términos ontológicos. De allí que sólo se muera clandestinamente, y siempre fuera de la ley. Que no haya muerte natural implica, entonces, que no se muera jamás "en casa", en ninguna versión posible de los horizontes de lo propio (se plantee en los términos que se quiera, por distintos que éstos sean: ni en términos subjetivos, relativos a una estructura

[403] Blanchot, Maurice, "Parole de fragment", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 451 y ss. (trad. cit., p. 391 y ss.).

[404] Blanchot, Maurice, "L'Absence de livre", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 629 (trad. cit., p. 550).

[405] Pizarnik, Alejandra, *Poesía completa (1955-1972)*, ed. cit., p. 115.

ontológica de un ente determinado, o de especie en clave biológica). No somos depositarixs de una experiencia única (acaso "singularísima" en su abismalidad) de la muerte. No es una muerte posible, insistimos, ni siquiera a título de la imposibilidad de toda posibilidad.[406] En este punto puede decirse incluso que con tal aproximación Blanchot incita a perder la muerte como "perder la pérdida".[407]

Aquí hay que decir que *se* escribe como *se* muere: únicamente al borde de la vida y de la escritura, sin substancia (por eso ese morir no es "la muerte") y fuera de todo presente (sin un "estar-muerto" por norte). Al borde, en la superficie: porque el Afuera al que referimos hace un momento es nada más que superficie. Superficie no periférica, no relativa ni derivada de ningún centro nuclear, pero tampoco "primera" de modo de cristalizar en un nuevo horizonte estable y saturable. Sin contorno distinguible, se trata de una superficie como volatilización que trastrueca todo proceso de interiorización; superficie iridiscente: fragmentación móvil.

---

[406] Es decir que se aparta de un abordaje de tinte heideggeriano. En *Apories* Derrida explora cómo la indeclinable relación con su finitud y mortalidad que supuestamente hace a lo *Dasein* y lo sume a la intemperie termina, sin embargo, resultando perfectamente económico porque reifica la propiedad de lo *Dasein*. La cuestión sería si Heidegger puede "calibrar" posibilidad e imposibilidad. ¿Hay que pensar la muerte como posibilidad "de lo imposible", ahí donde lo imposible parece nivelarse y dejarse domesticar por la sintaxis relativa a la posibilidad, o pensar la muerte en términos de posibilidad "*como* imposible" (cifrando un fondo de imposibilidad en toda posibilidad)? En otros términos, ¿se trata de la posibilidad de *aparecer* "como tal" *de la posibilidad* de una imposibilidad o, antes bien, como la imposibilidad de aparecer "como tal" de la posibilidad? Matiz decisivo. Desde luego, Derrida quisiera hacer énfasis en la imposibilidad y cargar las tintas sobre cierta fuerza de expropiante (véase A, 130/120-121). Porque si la muerte es "la posibilidad de aparecer como tal de la imposibilidad", entonces lo *Dasein* tampoco tiene acceso a ella, y se desgranan por tanto las distinciones heideggerianas en torno a la muerte presentadas en el §49 de *Ser y tiempo* (es decir, entre *Verenden*, *Ableben* y *Sterben*). *Cf*. Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 269-272. Este debate tan técnico tal vez parece algo lejano, pero su *quid* está profundamente vinculado con el morir blanchotiano al que intentamos aproximarnos. Incluso, *Apories* llama a Blanchot, *cf*. 134/124.

[407] Leemos: "La idea de perder lo que no se tiene, los días, las noches, y después, de perder la pérdida, torpemente llamada muerte. Perder el poder de perder no es, gracias al juego de lo negativo, tener o más bien, y ni siquiera, conseguir el no-poder bajo una forma que se inscriba contra toda forma" (Blanchot, Maurice, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 119-120 [(*El paso (no) más allá*, trad. cast. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 116-117]). En nuestra opinión, este "tener el poder de perder" se advierte en muchísimas ocasiones durante el siglo XX, incluso en pensamientos sumamente hondos. Heidegger, Lévinas y Lacan, por nombrar algunos, procuran cada uno a su manera discutir preeminencia del valor de la presencia. No dicen lo mismo, sus desarrollos no son intercambiables, y no obstante parecen aliados en el intento por marcar una discontinuidad entre el existente que somos y "todo lo demás". Esta discontinuidad a menudo se vincula con alguna desapropiación, desfondo o precariedad que nos caracteriza. Ahora bien, ¿cuán abismal puede ser un pensamiento ahí donde mantiene e incluso reinscribe, se apunta a fundamentar nuevamente la preeminencia de lo humano? Ante tales perspectivas leemos la exhortación a "perder la pérdida".

Otro modo de abordar esta intemperie a la que el escribir (morir) expulsa como excrecencia de discontinuidad es a partir del desvío de lo visible y lo invisible. Podría decirse que esta superficie que es el Afuera es visible porque invisible, e invisible porque visible. Ciertamente no es invisible al modo de la quintaesencia espiritual, sino invisible porque "demasiado visible", porque radicalmente *ex*puesto sin unidad mistérica. En la medida en que horada su unidad, esta exposición extrae lo "visible" de la aprehensión óptica del reino heliocéntrico. Así, esta intemperie que es el Afuera perturba lo visible hasta (tras)tornarlo *in*vis*ible*: inscribe un "nudo de espacio"[408] cuyo rechinar hace caer toda escala y vuelve lejano lo próximo. Como sugerimos, cifra cierto "desvío" entre visible e invisible. En este punto quisiéramos aquí citar *in extenso L'entretien infini*:

> Que "la distancia desnuda" no debe considerarse en absoluto a la manera de una extensión homogénea, continua, y que se limita a ofrecer un marco a una simultaneidad global de lectura: ni un tiempo homogéneo, la línea que progresa, ni un espacio homogéneo, el cuadro presentado a la aprehensión inmediata de una mirada que capta un conjunto. Es posible llamarla (si se quiere acoger metáforas que halagan a la ciencia) multidimensionalidad, con el fin de indicar que esa red –el arabesco lagunar– no es figurable, ni tampoco infigurable a la manera de una realidad espiritual, permaneciendo ajena tanto a la igualdad como a la desigualdad, y siendo así más bien comparable a ese punto no puntual, la nube de intermitencias, donde la curvatura del universo sólo se curva porque ella se ha siempre de antemano ya roto. Así se acaba por concebir la escritura como un devenir de interrupción, el intervalo movedizo que tal vez se designa a partir del interdicto, pero abriéndose éste para poner al descubierto en él, no la Ley, sino el *entre-decir* o el vacío de la discontinuidad.[409]

Más adelante volveremos sobre este desgarro de la homogeneidad del tiempo y del espacio, de aquella "multidimensionalidad" como "devenir de interrupción". Por lo pronto, desordenada la articulación habitual de lo visible e invisible, como de lo interior y lo exterior, se entiende que ni el tiempo pueda mentar una sucesión tranquila ni el espacio una extensión mensurable. Esta discontinuidad del Afuera tiene que ver con el agujereo de tiempo y espacio como coordenadas que rigen la existencia, y por tanto de

[408] Blanchot, Maurice, "Une parole plurielle", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 116 (trad. cit., p. 101). Y también leemos: "Supongamos que ese nudo de espacio, ese punto de abrupta densidad, esta polarización que ahueca e hincha la extensión y la duración de manera que no haya nada que sea igual ni tampoco nada que sea solamente desigual, supongamos que al habla le corresponda, no reducir esta irregularidad fundamental, ni desviarse de ella declarándola indecible, sino presentarla, es decir (asimismo), darle forma. Sí, supongámoslo" (*Ibidem*).

[409] Blanchot, Maurice, "L'Athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 389 (trad. cit., pp. 333-334).

las metáforas sobre las que solemos insistir para asegurar su estabilidad y solidez. Metáforas casi siempre del orden de lo visual, ya que se supone que éste ofrenda figuras totales y saturadas en su finitud. Pero Blanchot no ambiciona sencillamente desertar de lo visual ni del mundo, sino desnudarlos, despedazarlos –tal cual leímos– como lo ya inevitablemente roto: expuesto a su reverberación desacralizada.[410] Por eso insistimos pensar este Afuera como superficie (ni secundaria ni primera), es decir, como movimiento de fragmentación sin coto. Algunos años adelante, en *Le pas au-delà*, hablará del susurro incesante de un exceso [*surplus*] sin lugar, imposible de situar, "a partir del cual retorna la irregularidad de otro espacio hablante, no hablante".[411] En ambos casos (en *L'entretien infini* y en *Le pas*) se trata de un exceso como curvatura que altera toda medida de presente.

Ahora bien, si la escritura es el nombre de semejante "nudo" o "laguna" que sitia al habla inscribiendo discontinuidad, es porque:

> Escribir marca y deja huellas, pero las huellas no dependen de la marca y, en último término, no tienen relación con ella. Las huellas no remiten al momento de la marca, carecen de origen […]. Son huellas que, aunque se mezclan y se sustituyen, están ahí para siempre y para siempre cortadas de aquello de lo que son huella, y su único ser es la pluralidad, como si no hubiera *una* huella sino huellas, nunca las mismas, y siempre repetidas. La *marca* de escritura. […] La marca, es faltar al presente y hacer que el presente falte. Y la huella, que siempre es huellas, no remite tampoco a ninguna presencia inicial que aún estaría presente, como resto o vestigio, allí donde ha desaparecido.[412]

Aquí aparece una distinción entre marca (como trazo material) y huella (a saber, la espectralización, la fuerza volatilizante y "virtualizante" que inaugura y a la vez desautoriza a la marca). Más allá de los vericuetos de esta distinción,[413] podemos señalar que de a poco vamos entendiendo las dimensiones (imposibles) que adquiere la escritura en Blanchot. Que ésta no sea posterior al habla, que no sea humana, nos deja a los pies

[410] En esa misma línea es que "La littérature et le droit à la mort" decía: "No es más allá del mundo, pero tampoco es mundo: es la presencia de las cosas, antes de que el mundo sea, su perseverancia cuando el mundo ha desaparecido" (Blanchot, Maurice, "La littérature et le droit à la mort", en *La part du feu*, ed. cit., p. 317). No es un más allá ni un "dentro" del mundo, región anónima que trastorna la ordenación lineal del tiempo.

[411] Blanchot, Maurice, *Le pas au-delà*, ed cit., p. 72 (trad. cit., p. 81).

[412] *Ibid.*, pp. 77-78 (trad. cit., p. 85).

[413] Que, por lo demás, no se mantiene en Derrida, porque en su pensamiento marca y huella suelen ser intercambiables.

de aquella "negación del presente" como de toda interiorización de la vivencia. Así, la marca es ya huella, huellas como dispersión y repetición sin origen.

"Hay una 'primera' escritura, –dice Blanchot– pero esta escritura, en cuanto primera, es ya distinta de sí misma, está separada en lo que la marca, no siendo a la vez sino esta marca".[414] La escritura nombra el desvío y la violencia que trabaja todo presente tanto como todo intento de "linealización" en el lenguaje. Acaso por eso dice también que entre lenguaje y presencia hay un combate oscuro: la presencia pretende alargar sus poderes a través de él, en caso último mediante el recurso a la escritura, pero nada es menos seguro que el hecho que la presencia que ésta última viabiliza se parezca en algo a la supuesta presencia "viva" inicial. Resulta, muy por el contrario, que sólo la muestra indigente, por principio alienada.[415] Pero esta fractura no es algo que la escritura "haga" o "produzca", sino una herida que en todo caso hace reflotar.

De lo que venimos hablando, aunque de modo velado y lateralmente, es de lo neutro. [416] A tono con que la nada que se aviste no es una "Nada" substancial, aquél nombra la vertiente silenciosa del lenguaje, el rumor ni pasivo ni activo que dobla al habla como escritura que es, ahí donde aquel "nudo de espacio" cifra un intervalo imposible de colmar. Así lo exige "*ne-uter*": ni lo uno ni lo otro; ribera tan inhallable como inexpugnable, y tan "a-tópica" como "hipertópica", subraya Derrida (*cf*. P, 150). Precisa Blanchot:

> No habría entonces un trabajo de lo neutro, tal y como se dice: trabajo de lo negativo. Lo neutro, nombre paradójico: no habla casi, palabra muda, simple que, sin embargo, se vela siempre, se desplaza siempre fuera de su sentido, operando sobre sí mismo de forma invisible sin cesar de desenrollarse, en la inmovilidad de su posición que repudia toda profundidad. (El)lo neutraliza (se) neutraliza, evocando de ese modo (no haciendo más que evocar) el movimiento de la *Aufhebung*, pero si el(lo) se suspende y retiene, sólo retiene el movimiento de suspender".[417]

Lo neutro se retiene, casi como una parodia de la *Aufhebung*, pero sin conservar(se), y fundamentalmente sin la intención y sin el regocijo que suele incluir el sarcasmo: mímesis inintencionadamente irónica de todo trabajo, porque lo que retiene es su propia suspensión sin ninguna clase de recogimiento apropiativo. Es la ruina de todo

---

[414] Blanchot, Maurice, "L'Absence de livre", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 633 (trad. cit., p. 554).

[415] Blanchot, Maurice, *Le pas au-delà*, ed cit., pp. 46-48 (trad. cit., pp. 61-62).

[416] Noción aproximada por primera vez en 1958, en "L'Étrange et l'étranger" (publicado en *La nouvelle revue française*, nro. 70, 1958, pp. 673-683). *Cf*. Bident, Christophe, *Maurice Blanchot, Partenaire invisible*, Paris, Champ Vallon, 1998, p. 434.

[417] Blanchot, Maurice, *Le pas au-delà*, ed cit., p. 105-106 (trad. cit., p. 106). En este caso estamos siguiendo la elección de Cristina de Peretti, que traduce "(el)lo" por "il".

propio como exposición Afuera. Comentando este mismo fragmento, Nancy habla de la "neutralización (no autárquica) de lo neutro",[418] ahí donde su afirmación sólo puede ser una "afirmación nómada" que "afirma que lo que ella afirma no tiene la forma ni la naturaleza de lo 'adquirido', de lo 'establecido', ni de lo 'fundador'. En suma, la afirmación nómada es aquella por la cual no puede advenir ningún cumplimiento de sentido y cuya entera afirmación supone siempre esta otra afirmación: 'Dios ha muerto'".[419]

Por eso habla Blanchot de la "desobra" (*désœuvrement*) como "efecto de neutro". No efecto "del" neutro, porque no conforma ninguna instancia agente capaz de oficiar de causa sino que más bien se trata de la erosión infinita de una fragmentación *cada vez* en repetido. Recién ahora estamos en condiciones de ofrecer un fragmento tan árido como el siguiente:

> Si la desobra de lo neutro obra en alguna parte, no la hallarás en la cosa muerta, sino allí donde sin vida sin muerte sin tiempo sin duración, cae el gota a gota del morir: ruido demasiado estridente para que se pueda oír: aquello que susurra en el estrépito que retumba, aquello que balbucea en la cúspide de esa bonita habla.[420]

La desobra de lo neutro signa entonces algo "más muerto que la muerte".[421] Renuente a la clausura en el cementerio, se trata de un siseo que orilla toda silueta reconocible y que baila y hormiguea incluso en la punta de la bonita lengua razonante (vociferante y devorante, diríamos con Derrida).[422]

---

[418] Nancy, Jean-Luc, "Lo neutro, la neutralización de lo neutro", *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, año XII, nro. 11, 2012, p. 72.

[419] *Ibid*., p. 68.

[420] Blanchot, Maurice, *Le pas au-delà*, ed cit., p. 130 (trad. cit., p. 124). En este caso elegimos traducir "desobra" (y no "desocupación", como hace de Peretti).

[421] *Ibid.*, p. 119 (trad. cit., p. 116).

[422] A cuento de este morir (más muerto que la muerte) que mima irónicamente la muerte de la ontología, escribirá Derrida en *Demeure*: "No se resucita de esta ineludible experiencia de muerte, incluso si se la sobrevive. Solo se puede sobrevivir sin sobrevivir. Si se quisiera hablar aquí a toda costa de la resurrección a través de la experiencia de una pasión crística (los alemanes serían los romanos, esta vez), no habría ni cristología ni viernes santo especulativo, ni verdad de la religión en el conocimiento absoluto de este Hegel cuya sombra espectral no tardará en pasar. Pero todo esto, la Pasión, la Resurrección, el Saber Absoluto son mimados (*mimés*), repetidos y desplazados. Y es ya en la vida sin vida de esta supervivencia en adelante como ficticia que todo conocimiento temblará" (Dem, 80). Si habla de mímesis y de sombra, es que se trata de la contracción y sofocación del saber absoluto (cuya principal tesis, dice Derrida, es "la muerte es") en un instante, de su aceleración hueca e inevitablemente de su doblarse. Por eso no se resucita de este morir, pero sólo se vive como fantasma (como *revenant*), ahí donde nada hay más real que lo ficticio de ese morir (no) acontecido.

"*Il-la mer*" comienza de hecho escribiendo *Le pas au-delà*, porque eso que acaece ya no es de talla humana.[423] Se ve cómo aquella la "negación del presente"[424] da leer a lo humano no como la criatura parlante por excelencia, el señor de lo que hay, sino como nada más que polvareda impersonal donde fracasa toda posibilidad de dominio. Acaso también sea por ello que *Thomas l'obscur* comienza narrando cómo Thomas se mete al mar, cuando –podríamos aventurar– rápidamente resulta que es el mar el que se desliza dentro suyo ("sintió como si las olas invadieran la especie de abismo que él era").[425] Pero inevitablemente erramos, puesto que se trataría en todo caso de un acontecimiento sin fecha, falto de toda inauguración, y porque en rigor no corresponde a Thomas tal interioridad (ambas cosas porque sólo se curva lo "ya" fragmentario). Es por ello también que al borde del ahogo de Thomas habla de "ausencia de organismo en una ausencia de mar",[426] ahí donde era el agua el que le daba un cuerpo para nadar.

Siguiendo un poco con *Thomas l'obscur*, la situación se agrava en la gruta a la que va a parar. Ahí se las ve con una oscuridad que parece cegarlo pero que después de un momento despierta una agudeza de mirada, una sensibilidad tanto más extrema que trastorna toda visión posible. Por ello dice que "un cuerpo extraño se le había alojado en su pupila y se esforzaba por ir más lejos", allí donde "[e]ra algo insólito, realmente molesto, tanto más molesto cuanto que no se trataba de un objeto pequeño, sino de árboles enteros, de todo el bosque todavía palpitante y lleno de vida".[427] "Inmerso" en la gruta y a la luz de la oscuridad, las cosas adquieren otra dimensión. Tan pronto como Thomas no puede erguirse dueño de sus representaciones, el alrededor (*des parages*) cobra un espesor y una textura de densidad inextricable. Thomas se encuentra en una noche "más terrible que cualquier otra noche, como si brotara realmente de una herida del pensamiento que ya no podía pensarse, del pensamiento tomado irónicamente como objeto por algo distinto al pensamiento".[428]

---

[423] Blanchot, Maurice, *Le pas au-delà*, ed cit., p. 8 (trad. cit., 30). En una difícil elección de la que da cuenta, la traductora opta por "(el)lo-el mar". Nosotrxs en este caso preferimos dejarlo en francés.

[424] Con esto no queremos decir que no haya reformulación alguna y que "*Il-la mer*" sea de lleno incrustable en "La littérature et le droit à la mort". El pensamiento lleva tiempo y quizá sólo avance a destiempo. No obstante, sí señalamos que allí ya se avizoraba una cadencia otra de pensamiento.

[425] Blanchot, Maurice, *Thomas l'obscur*, ed. cit., p. 19.

[426] *Ibid*., p. 11.

[427] *Ibid*., p. 18.

[428] *Ibid*., p. 17.

Sumergido, Thomas no ve lo que ve, no se iza como centro vidente sino que deviene masa nocturna. Puro amasijo. No se trata de alguna fundición con la naturaleza como magnitud hercúlea, sino con un devenir-ordinario que mancilla todo privilegio cuanto todo reconocimiento de familiaridad. Es esa misma anodinia lo que desquicia a Anne cuando se conocen: absurdo era que no tuviera nada de anormal. Thomas el oscuro, tanto más enigmático en cuanto no era la caricatura esperablemente solemne de lo sombrío.

En la línea con la aproximación del morir que intentamos acercar, leemos: "La muerte era una metáfora grosera al lado de la nulidad incuestionable que yo ligaba sin embargo al nombre de Thomas".[429] En el mediodía del Thomas vivo, el "Thomas nada" que no es sencillamente "muerto", porque se trata de una inexistencia demasiado grave como para oponerse al día y a la vida. Morir a la intemperie es morir sin dioses. No sólo sin teodicea, sino a ritmo impropio, allí donde siempre se muere de una muerte cualquiera. Tal vez como en un grabado de Escher, descendiendo al inframundo de Perséfone encontramos que sólo se muerte a la intemperie, Afuera; esto es, morir siempre ya, sin comienzo reconocible, y así con todo sin cesar.[430] Morir gota a gota, en incesante naufragio, acaso mecidxs por cierto "pensamiento del agua".[431]

El desastre del concepto

De ahí que Hegel no sea aún más que un pseudo-Hegel[432]

Hace un momento hablamos de lo neutro en términos de "mímesis irónica" de la *Aufhebung* hegeliana. Ya que nos desviamos hacia Blanchot tras haber interrogado la relación entre Derrida y Hegel a propósito de la escritura, e intentando rastrear el

[429] *Ibid.*, pp. 112-113.

[430] Pronunciará Derrida en 2003, en ocasión de la ceremonia de incineración de Blanchot: "¿Cómo y por qué el dolor y el duelo nos corta la respiración, por qué nos sentimos desterrados, sin aliento, como si estuviéramos bajo el impacto de un acontecimiento inaudito, en el momento en que nos abandona alguien que sin embargo no ha dejado nunca, en sus obras y en sus cartas (como pueden demostrar, casi sin excepción, todas las que he recibido de él desde hace decenios), de hablar de la inminencia de su muerte, pero también de que la muerte era imposible?, ¿y que de todas maneras, si no llegaba nunca, era porque ya había llegado?" (CFUFM, 326/283). En efecto, con Blanchot tenemos que entender la muerte inminente, imposible, siempre dilatada, y sin embargo ya acontecida e incesante. Todo ello a la vez, sin desvarío pero sin armonía, en un tiempo sin presente.

[431] Blanchot, Maurice, *Thomas l'obscur*, ed. cit., p. 11.

[432] Blanchot, Maurice, *Le pas au-delà*, ed cit., p. 35 (trad. cit., p. 52).

pensamiento de una ausencia no parcial, a continuación quisiéramos puntualizar con algo más de cuidado el sentido de aquella "mímesis" que advertimos.

En *Le pas au-delà* se nos dice que "Nietzsche sólo puede venir después de Hegel, pero viene y vuelve a venir siempre antes de Hegel y siempre después de Hegel".[433] Extraña afirmación; sólo puede hacer una cosa, pero hace esa y la opuesta (¿será que Nietzsche nos incita a pensar a contrapelo del poder, de lo posible y especialmente de lo actual?). Por un lado, se entiende que Nietzsche venga después de Hegel: no sólo en términos cronológicos, sino porque este último marca también para Blanchot cierta "sofocación" cúlmine del pensamiento. Escribe en 1967 que "[e]ste advenimiento de la escritura sólo podría tener lugar después del acabamiento del discurso (del cual Hegel por lo menos nos ha representado una metáfora en el saber absoluto)".[434] Por otro, si nos dice que viene antes, es porque inevitablemente la presencia "jamás ha reunido en sí misma la cumplidad totalidad del saber".[435] Por eso la ruptura que mienta Nietzsche se yergue siempre como ya acontecida. La consideración nietzscheana del tiempo retornante bloquea toda cristalización de mismidad, como de toda sistematicidad y linealidad. Se trata de la afirmación de un pasado y un futuro absolutos, ambos considerados sin presencia y sin conciliación entre sí. Y es la escritura, en su locura ("*écriture folle*", dice Blanchot) lo que está a la altura de semejante cadencia existencial y arrastra semejante discontinuidad. Porque la escritura es ruina y desintegración de toda relacionalidad es que puede hacer un espacio (paradójico, imposible) a lo que dobla todo presente. Allí, entonces, el epígrafe: Hegel no pudo ser sino un pseudo-Hegel, un doble andante fantasmagórico de sí mismo. (¿Ya coloso?)

Ahora quisiéramos torcer un poco el abanico de referencias, y enfrentar a Hegel no a Nietzsche sino a Mallarmé. Leemos:

> Así como el Libro recibe el nombre de Hegel, la obra, en su anonimato más esencial (más incierto) recibe el nombre de Mallarmé. […] En este sentido ya hay una distancia decisiva entre el libro de Hegel y la obra de Mallarmé, diferencia confirmada *por la diferente manera de ser anónimo en la asignación o la firma de la obra*. Hegel no muere, incluso si se niega en el desplazamiento trastrueque del Sistema: *todo sistema aún lo nombra, Hegel nunca carece totalmente de nombre. Mallarmé y la obra carecen de relación,* y esta falta de relación se ejecuta en la Obra, estableciendo la obra como aquello que estaría prohibido tanto a ese Mallarmé

[433] *Ibid.*, p. 34-35 (trad. cit., p. 51).

[434] Blanchot, Maurice, "L'Athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 392 (trad. cit., p. 335).

[435] Blanchot, Maurice, *Le pas au-delà*, ed cit., p. 35 (trad. cit., p. 51).

> determinado como a cualquier otro portador de nombre, y *prohibido finalmente a la obra considerada en el poder de realizarse ella misma y por sí misma*. La Obra no está liberada del nombre porque pudiera producirse sin que alguien la produjera, sino porque lo anónimo la afirma siempre fuera de aquello que podría nombrarla. *El libro es el todo*, sea cual fuere la forma de esta totalidad, sea o no totalmente distinta la lectura de la totalidad que una lectura rezagada asigne a Hegel. *La Obra no es el todo, está ya fuera del todo*, pero, en su resignación, se designa todavía como absoluta. *La Obra no se vincula, como el libro, al éxito (al acabamiento), sino al desastre*.[436]

Hace falta recordar que Blanchot ofició como una especie de "trinchera" frente al avance de las lecturas "hegelianizantes" de Mallarmé, cuyo principal exponente fue, lo señalamos ya, Jean-Pierre Richard con su famoso *L'Univers imaginaire de Mallarmé* (1962). No nos interesa aquí discurrir sobre la viabilidad de las distintas lecturas de Mallarmé, sino apuntar cómo su nombre (tal vez tanto como el de Nietzsche) es llamado asiduamente por Blanchot para batirse con el de Hegel. Dicho sea de paso, él tampoco niega que el poeta haya leído y valorado el idealismo absoluto (algo que está documentado en sus cartas personales), ni procura hacer oídos sordos a la existencia de cierto eco de semejanza. Se trata, más bien, de rever cómo leer esa supuesta coincidencia y qué acontece entre sus rúbricas.[437] Lo que siempre interesa a Blanchot es cómo en la poesía mallarmeana la palabra ostenta "ese poder de hacer que las cosas se 'levanten' del seno de su ausencia",[438] ahí donde lo que no queda claro es cómo se inscriba esta última:

---

[436] Blanchot, Maurice, "L'Absence de livre", en *L'entretien infini*, ed. cit., pp. 629-630 (trad. cit., pp. 550-551). Las cursivas son nuestras.

[437] La cuestión más espinosa y abisal es la del "Libro total". Sin embargo, leemos por ejemplo decir a Foucault: "Por eso, el Libro de Mallarmé es la imposibilidad misma del libro, su blancura selladora cuando se despliega, su blancura desveladora cuando se repliega. El Libro de Mallarmé, en su imposibilidad obstinada, hace casi visible el invisible espacio del lenguaje, ese invisible espacio cuyo análisis habría que hacer, no solamente en Mallarmé, sino en cualquier autor que se quiera abordar" (Foucault, Michel, *De lenguaje y literatura*, trad. cast. I. Herrera Baquero, Barcelona, Paidós, 1996, p. 101). En esa misma dirección quisiéramos traer las palabras de Violeta Percia, que en su brillante tesis sobre la poesía mallarmeana escribe: "El Libro total que proyecta Mallarmé, como se anticipa en aquellas cartas, aspira paradójicamente a evitar que el lenguaje pueda presentarse al mismo tiempo como totalidad y verdad –y esto porque busca extender una zona que le impida al lenguaje cerrarse sobre sí mismo, pero a la vez, que pueda dar cuenta de una inmediatez preconceptual, y con ello, se desborde la coherencia orgánica del lenguaje como elemento de representación" (Percia, Violeta, *La poesía como interregno en Stéphane Mallarmé. Figuras para una teoría del lenguaje*, Buenos Aires, 2015, p. 89. Tesis doctoral inédita, disponible en http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/6135/uba_ffyl_t_2015_se_percia.pdf?sequence=1&isAllowed=y [última fecha de consulta: 09/09/2021]). De allí que su tesis apunte a presentar a la poesía como interregno, región arcana del lenguaje que trastorna toda nombre y que llama a un "entre-tiempo".

[438] Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*, ed. cit., p. 36 (trad. cit., p. 37).

si se trata de una ausencia económica, ontológicamente vigorosa, o si mienta alguna clase de desfondo. ¿Es acaso seguro lo que la ausencia *sea*?

El último fragmento leído nos anima a responder por la negativa. Parece que hay distintos modos del anonimato, y que están en estrecha relación con la posibilidad de la totalidad. De un lado está el anonimato como reverencia ante lo universal (ahí donde el "yo" se evanece para dejar hablar a través suyo al Espíritu), y del otro azuza uno que tiene que ver con el aguijoneo de toda univocidad de sentido. En el anonimato "a la hegeliana", el primero, podríamos decir que la operación sublimante del nombre permanece no obstante incólume. En cambio, en el anonimato mallarmeano ésta se hace trizas porque la obra es extrañamiento de su presunta "fuente". En semejante panorama no hay garantía de qué acontezca, sino más bien casi una seguridad del desastre absoluto.

Desde ya, Mallarmé no es el único poeta cuyo trazo mantiene en vilo a Blanchot. No quisiéramos encumbrar su referencia, pero tal vez sea operativo tomar su nombre como índice de la inscripción histórica de aquel doblez que asedia a (pseudo)Hegel.[439] Con más razón en cuanto, recordamos, la distinción entre lenguaje corriente y literario que tanto nos interesó (y, por tanto, también aquella entre la "potencia de negación" y la "negación del presente") se introdujo justamente en constante remisión a Mallarmé. En este sentido, retomando lo que sugerimos en torno a cómo pondera el "eco" entre ambos autores, podemos decir que Blanchot busca siempre ubicarse sobre el vértice díscolo donde lo que parece la "misma" posición cambia de signo y dirección de un autor a otro. Apunta una diferencia tan mínima y sutil como decisiva, donde acaso lo más importante sea que evidencia cómo toda totalidad comparece expuesta, incluso casi indiscernible ante su otro.

Se podría decir muchísimo más sobre las relaciones entre Blanchot y Mallarmé, pero a nosotrxs nos interesa rastrear la ruina en la escritura. La disquisición hecha en torno a los modos del anonimato se vuelve todavía más relevante en cuanto leemos,

[439] Y la lectura derridiana de Mallarmé (sobre la que de hecho nos volveremos en el próximo capítulo) sigue la inspiración de Blanchot. Por eso el argelino escribe en "Mallarmé" (1974) que aquello que el poeta francés *hace* es insistir sobre ese poder idealizador de la palabra, acosar la significación hasta sus últimas instancias, ahí donde sólo queda palabra: ya no culmen ideal, sino "parcelas de su descomposición" (CNH, 66). Alza la nominación hasta un punto donde queda en suspenso y se devela simulacro. En esta línea, en "La double séance" Derrida se muestra crítico de los abordajes hegelianizantes de su poesía (*cf.* D, 283-334/346-411). Su postura allí corre en sintonía con "Force et signification", donde hemos visto ya que discute con *Forme et signification* de Jean Rousset. Por último, quisiéramos señalar que en *Demeure* Derrida hablará de escribir "en un gran libro, un inmenso capítulo sobre Hegel y Blanchot, vía Mallarmé" (Dem, 111-112). ¿Podría el pliegue de semejante constelación contenerse entre las solapas de un Libro?

volviendo sobre *Le pas*: "Escribir, obra de la ausencia de obra, producción que no produce más que (o a partir de) la ausencia de sujeto [*sujet*], marca que desmarca [*marque qui démarque*].[440] En Hegel la continuidad es dinamizada de modo de incluir el momento de discontinuidad. Por eso muerte y materialidad se entienden como emisarias del sentido y obran en función de la vida del espíritu. Aquí, en cambio, sucede que estando la escritura signada por el anonimato, secretando desobra, la "marca *desmarca*": eso que se inscribe no es substante, porque le falta sostén que asegure su permanencia, y porque se trata de una materialidad que, como ya no es lo opuesto simétrico a lo espiritual, por lo tanto ya no es un instrumento solícito. Por eso es una marca lábil, acaso un "arabesco lagunar" donde toda continuidad estalla. De ahí que escribir *se* escriba en ausencia de sujeto (teniendo en cuenta la doble valía "*sujet*", como sujeto y como tema o asunto): dispersión y no concentración de sentido.

Siguiendo la traza de esta marca, leemos un poco más de *Le pas*:

> Si para Hegel, tal como él dice, el concepto se establece como aquello a lo que no le basta la naturaleza, ¿cómo contentarse con el concepto como contentamiento absoluto? El eterno retorno marca el exceso que produce toda marca de identidad, sin que la marca de dicho exceso suprima la identidad y sin que el exceso, marcado, liberado de la marca, quede nunca satisfecho por medio de ella.[441]

En este punto nos permitimos leer enlazados el eterno retorno nietzscheano y el gesto mallarmeano; no pretendemos que este enlace valga en abstracto, sino tan sólo que en este punto nos permita entender cómo el anonimato en tanto ruina de toda garantía de sentido nos acerca a una materialidad indómita a tono con una temporalidad retornante. Porque resulta que en la medida en que *se* escribe, toda marca de identidad (es decir, *toda marca*) se escinde y se desgrana. A toda marca corresponde entonces un doble, un exceso, su propio rebalse que la desapropia y estropea. Pero este exceso, a su vez, marca: marca porque, como excesivo como es, no se queda quieto ni es gratuito. Aun si su paso es débil y extrañamente subterráneo, impacta porque irrumpe. Pero antes que tornar ilegible la marca de modo de desertar de la identidad (abolición que, sabemos, no trastornaría para nada su lógica), la marca complica y embrolla de modo de conducir(se) a cierto claroscuro y a cierta región "interregno". Abisma, descubre superficial (en los términos que venimos trabajándolo, ello quiere decir *fragmentario*) e (in)visible todo cuanto roza.

Por eso, como decíamos en la sección pasada, toda huella es huella*s*, repetición sin origen. Lo neutro (se) retiene como imposibilidad de toda retención como

[440] Blanchot, Maurice, *Le pas au-delà*, ed cit., p. 79 (trad. cit., p. 86).

[441] *Ibid*., p. 59 (trad. cit., p. 71).

capitalización. Ruina de toda permanencia y propiedad, lo que retiene es el vacío insignificante (la "diferencia-indiferente") que sitia toda proclamación de identidad.

Para complementar estos desarrollos, atendamos a dos fragmentos de *L'écriture du desastre*:

> En el sistema hegeliano (es decir, en todo sistema), la muerte está constantemente en funcionamiento, y nada muere ahí, nada puede morir ahí. Lo que resta después del sistema, remanente sin resto: el impulso de morir en su novedad repetitiva.[442]

Y luego:

> ¿Qué es lo que no funciona en el sistema? ¿Qué es lo que cojea? La cuestión está coja de inmediato y fuera de cuestión. Lo que desborda al sistema es la imposibilidad de su fracaso, lo mismo que la imposibilidad del éxito: finalmente no se puede decir nada al respecto, y hay una forma de callarse (el silencio incompleto de la escritura) que detiene el sistema, dejándolo inoperante, entregado a la seriedad de la ironía.[443]

Sucede que ese "exceso" que acabamos de apuntar es exceso de nada, exceso de muerte: negación aneconómica que curva toda sincronía. Algo chirría en la lógica que quisiera poder racionar y domeñar la muerte, substantivarla de modo de hacerla funcionar dentro de los confines del sistema (es decir, de la presencia) y reducirla, por tanto, a la simple nada. "La muerte es lo que es, ¿qué más va a ser?", arguye. Pero sucede que imponiéndose a paso de tautologías, no hay ni fracaso ni triunfo posibles: nada puede hacer peligrar su avance, pero tampoco ofrecer una resistencia verosímil cuyo vencimiento pudiera mentar una victoria.

Dijimos que en Hegel la noción de identidad se dinamiza de modo de incluir lo otro de sí. Así todo otro, toda discontinuidad de muerte y materialidad es entendida continua: *es*. Pero dinamizándose, se dinamita, siembra su (im)propio descarrío y s*e* mima irónicamente. Tal es el paso (*pas*) de la escritura. No es la redención de cada esquirla de otredad sino, una vez más –y cada vez de vuelta– ruina impersonal. No un medio de consagración, sino el desastre del concepto.[444]

---

[442] Blanchot, Maurice, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 76 (trad. cast. C. de Peretti y L. Ferrero Carracedo, Madrid, Trotta, 2019, 45).

[443] *Ibid*., pp. 79-80 (trad. cast. p. 47).

[444] Leemos: "'El sentido: él no sería por tanto más que por el neutro.' –'Pero siempre y cuando el neutro permanezca ajeno al sentido – quiero decir, en primer lugar, neutro en cuanto al sentido, no indiferente, sino rondando la posibilidad de sentido y sinsentido mediante el apartamiento invisible de una diferencia.' –'De donde se llegaría a la conclusión de que la fenomenología estaba ya extraviada por el neutro.' (Blanchot, Maurice, "René Char et la pensée du neutre", en *L'entretien infini*, ed. cit., pp. 444-445 [trad. cit., p. 387]).

Hasta aquí la parte dedicada enteramente a Blanchot. En la segunda parte de este capítulo retomaremos nuestros interrogantes sobre la filosofía derridiana. A continuación, en "Canto de piedra: escritura litoral" exploraremos qué de esta agua impersonal resulta interesante para pensar el desplazamiento del signo a la huella que venimos introduciendo.

B. Canto de piedra: escritura litoral

Nos volvimos hacia Blanchot buscando una ausencia no dialéctica para comprender la dislocación de la lógica del signo. Por exiguo que haya sido nuestro recorrido, observamos su sintonía con Derrida. Sin intención de repetir los desarrollos que venimos de ofrecer, en particular nos llamó la atención que el habla no fuera la expresión natural de una interioridad sino ante todo escritura, y que se advirtiese allí un desasimiento radical, "sin dioses", como pérdida de todo horizonte último. Habida cuenta de la afinidad, ahora quisiéramos ensayar una articulación específica con los tratamientos que venimos ofreciendo en torno al paso del signo a la huella.

En el capítulo pasado hablamos de la huella difer*a*nte como "infinitamente finita" (porque insaturable, una huella siempre anda en manada, es "más de una") y "finitamente infinita" (porque cundía la ausencia de todo eje rector que previese su desenvolvimiento). Dijimos que esa finitud era exposición a lo otro, y que esa infinitud no era "triángulo-circular" (hegeliana) sino que tenía que ver con el *re*piqueteo de las piedras como imposibilidad del relevo: con una infinitud desacralizada. Vistos los recientes desarrollos, ¿no podríamos ahora entender esa "finita infinitud" con lo *incesante* blanchotiano? Anteriormente hablamos aquí y allá de cierto ritmo incesante, pero ahora lo recuperamos en términos más concretos ("técnicos", si acaso cabe hablar así en Blanchot), porque lo incesante en Blanchot puede pensarse como el semblante que adquiere lo infinito cuando ya no tiene meta ni eje ordenador: cuando no es recubrimiento ascendente, relevo, sino cadencia sin término y desparrame sin propósito ni dirección determinada. Es un punto clave, porque esta comprensión nos haría leer la diseminación (el canto heteroafectado de los colosos) como fragmentación móvil.

Pero ahondemos un poco más en esa relación. Cuando Derrida dice que "*[l]a différance infinita es finita*" (VP, 114/164) se trata de pensar una vida asediada por muerte, la contaminación de la estructura dentro-fuera, pero justamente en manos de una muerte no oposicional y de un afuera ante el cual falla toda posibilidad inmunización.

Ahora que entendemos esa finita infinitud con lo incesante, tenemos que hablar de un "morir como imposibilidad de morir" como espoleo silencioso e implacable de todo significado que se quiera trascendental. De todo significado, en verdad, puesto que dijimos que se trata de advertir cómo todo el ancho de la estructura sublimante del signo "hace agua". Si unx no se oye ya hablar y fracasa toda posibilidad de autoafección, entonces –reafirmamos– la caja de resonancia que es el tímpano descubre ser toda membrana y el *passage* que era el signo deviene *parages*. Más que médium fluidificante y mismizante, naufragio (*naufrage*): disolución sin armonía, disonante. Develado huellas, el signo se lee como una región litoral, esto es, tierra en peligrosa proximidad con el agua como asedio impersonal.

Por añadidura, leer el *passage* como *parages* hace de la *Aufhebung* un *pas*, ahí donde "este *pas*, múltiple él mismo, no se desplaza *en* un *topos* laberíntico: se deja llevar como laberinto, tiene la estructura del laberinto" (P, 37). Y hemos visto cómo Derrida insistía sobre la figura del laberinto, tanto contra Husserl como contra Hegel. Se trataba de la imposibilidad de amortizar el doblez *re*presentativo, de reducirlo so pretexto de mentar un momento parcial y controlado de la presencia. Por eso la huella era representación de representación. Inmersxs en el laberinto a manos de una infinitud *finita*, nos la vemos *afuera*. A la intemperie, ahí donde donde dijimos que "intemperie" nombra la pura superficie (ni secundaria con respecto a un centro ni establemente primera).

Casualidad o no, aquí la piedra nos resulta de vuelta muy afín, porque ninguna piedra posee interioridad. Podemos intentar hacerla volar con explosivos o abrirla a la mitad con un martillo, podemos incluso lograrlo, y no daremos con un "adentro", con una mismidad orquestada alrededor de un núcleo como "unidad mistérica". Estando todo expuesto, no es posible "interiorizar" nada. Por eso es (in)visible. Así, la representación de representación desmadra al teatro de la consciencia, inscribe su intervalo.

Caído el circuito de la representación, el tiempo ya no es el hilván interno de las vivencias ni el espacio extensión saturable. Esa es una comprensión dialéctica, que arma sistema con que la verdad del espacio sea el tiempo, y el tiempo la sede del alma: implica que la verdad sea interior. Visto esto, ¿no podríamos leer esa "multidimensionalidad" de Blanchot en sintonía con la "pluridimensionalidad" que según Leroi-Gourhan pervive en la escritura, en la que Derrida encuentra una aliada frente a la exigencia "linealista" de la

fonetización (DG, 127/113)?[445] Creemos que sí, pero lo que nos importa es que esto va en línea del espaciamiento y la temporalización que hacen al "devenir-inmotivado" de la huella difer*a*nte, que rompen todo hilván de sucesión como toda captura de sincronía. Afirmamos esto porque, como sugerimos antes, estamos entendiendo el "devenir-espacio" de la temporalización como tiempo no rectilíneo, no simple, "desparramado en el espacio", y el "devenir-tiempo" del espaciamiento como espacio poroso y ya fugitivo de sí.[446]

Leímos que Blanchot se aproxima a la escritura como "producción que no produce más que (o a partir de) la ausencia de sujeto [*sujet*], marca que desmarca [*marque qui démarque*]".[447] Este acercamiento nos resulta muy interesante por varias razones. Primero, porque guarda una llamativa semejanza con la "definición" tan modesta de escritura que aislamos en *La voix* y que nos propusimos explorar (a saber, "signos que funcionan en ausencia de su fuente"). En este punto, es claro que si cunde en toda su hondura una ausencia no económica (ahí donde la marca "es faltar al presente y hacer que el presente falte"), entonces emerge una materialidad que antes que una plataforma estanca de presencia mienta un desvío lateral, que antes que estabilizar *curva*, que marca *y* desmarca.[448] Es una materia no substancial y no dialéctica, sin *arkhé* ni *télos*: (im)puro fragmento resirrestante. Por eso las huellas no son nunca las mismas, y siempre "repetidas": una huella es siempre enjambre. No podría ser de otra manera, porque aquel morir agujerea todo horizonte de presencia, por tanto imposibilita la linealidad y la progresión del tiempo, y a partir de semejante trastorno en modo alguno la escritura podría cumplir una función estabilizante. De ahí que Derrida diga que la escritura inaugura *y* acaba toda idealización. Lo que con Derrida llamaríamos la lógica del "*double bind*" parte, justamente, de una reconfiguración del panorama en términos escriturales. Incesantemente muerto todo horizonte último se hace imposible distinguir entre un

[445] *Cf.* Leroi-Gourhan, André, *Le geste et la parole. Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964, pp. 278 y 290.

[446] (In)visible, si se nos permite la insistencia, dado que propusimos leer la infinitud finita de la *différance* como incesante.

[447] Blanchot, Maurice, *Le pas au-delà*, ed cit., p. 79 (trad. cit., p. 86).

[448] Leyendo a Husserl decíamos que mundanidad y muerte tal vez nombrasen para él la misma cosa. En el idealismo hegeliano no hay tal reducción fenomenológica, sino más bien un "hacerse cargo" de la mundanidad y de todo cuanto el primero purgaba a título de espesor indicativo. Semejante "aceptación" tiene que ver con hacerla trabajar, leyéndola como debido despliegue del espíritu. Por tanto, en su caso es una materia no-dialéctica lo que cifra la muerte (no dialectizante). Y ese es el enlace que encontramos en Blanchot.

horizonte natural y lo instrumental. El instrumento deviene mal instrumento: nunca tan obediente ni tan solícito, siempre ya "detrás de escena".

Resumiendo en los términos que manejamos hasta el momento, podemos decir que tan pronto como esa ausencia (de los signos) se muestra no dialéctica, la materialidad del significante deviene-inmotivada y torna al signo huellas.[449] Si Hegel pensó el signo como una pirámide egipcia, es decir, a partir de cierto trabajo de muerte (por lo tanto revistiendo a la muerte como trabajo, pensando la muerte *viva*), nosotrxs apuntamos hacia los colosos de Memnón, cuyo canto nace de los pliegues e (im)posibilita todo trabajo de interiorización. Eso arroja al sentido *afuera*, haciéndolo depender de un proceso de significación que sólo avanza mediante iteración y diseminación. Todo esto ya lo sugerimos desde el capítulo pasado, pero ahora nos aproximamos a esta no-dialecticidad más rigurosamente; entendemos bastante mejor la sinuosidad por la que transita aquella intemperie.

Así las cosas, si Blanchot nos dice bellamente que "hay una secreta identidad entre morir y cantar, entre la transmutación de lo invisible por lo invisible que es la muerte y el canto en el seno del cual se realiza esta transmutación",[450] tenemos que pensar la ruina de lo invisible (como eje ideal que asegura la estabilidad de lo visible) en manos de un invisible abismal porque demasiado visible, expuesto. Interpretado el signo como piedra litoral, sí, hay una complicidad entre el morir (infinito finito, incesante) y el cantar (diseminantemente fragmentario de las piedras).

---

[449] Es cierto que Derrida no hace una distinción quirúrgica de estos términos. Cuando se trata de discutir con Husserl como defensor de una instancia antepredicativa, habla de la injerencia del signo, y cuando comenta a Saussure suele hacer énfasis en el significante como cara sojuzgada. La elección de un vocablo u otro responde a posicionamientos estratégicos justificados en contexto, y se haría mal en pensar que esas apelaciones al signo o al significante implican algo distinto que su consideración de huella (de hecho, cuando habla en términos de significante, ya que se trata siempre de pensarlo por fuera del circuito jerarquizante del signo, se trata siempre un "significante de significante", que es otra definición de la huella). Nosotrxs marcamos aquel quiebre porque no seguimos los surcos específicos de ninguno de esos debates y porque así logramos poner de relieve nuestra hipótesis: que el paso del lenguaje a la escritura (o la comprensión del lenguaje como escritura) al que exhorta *De la grammatologie* es el del signo a la huella, que tiene que ver con el paso iterativo al que se abre el devenir-inmotivado del significante. Esto lo afirmamos rastreando la pregnancia de algunas fuentes más cercanas a la literatura (que desarticulan el hermetismo del debate entre fenomenología y estructuralismo), pero afinaremos la relación en el próximo capítulo. Por lo demás, también resaltamos aquel quiebre o elegimos privilegiar "huella" porque así se evidencia que lo esencial de la noción derridiana de escritura no es verbal. Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

[450] Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*, ed. cit., p. 153 (trad. cit., p. 139).

En la subdivisión siguiente exploraremos de qué manera este panorama nos imbuye en un devenir *subjectil* del sujeto, y por qué ello mienta cierta "fermentación" (es decir, cierto mancillamiento "inmanente") "inorgánica" ("superficial") del Espíritu.

La fermentación inorgánica del *subjectil*

> (no) deja ya de. La muerte no ha dejado ya de tener lugar, antes de todo. ¿Cómo descifrar esta extraña anterioridad de un *(no) dejo ya de* que nos deja siempre un cadáver entre manos? Nos hemos dado cuenta de que siempre nos está endosando su cadáver. [...] Y si, como he demostrado en otro lugar (*La voz y el fenómeno*, *Glas in phenomen* en su traducción eslovena), *soy* y *estoy muerto* son dos enunciados indiscernibles en su sentido, el *(no) deja ya de* que yo soy hace sonar su propio clamor, firma él mismo su sentencia de muerte, nos concierne y nos mira de antemano, nos ve avanzar sin entender nada de lo que nos habrá gustado, siguiendo, en columna, el cortejo fúnebre de una erección de la cual todo el mundo considerará disponer en adelante.
> Traducción más o menos argotífera del *cogito*: "Luego estoy muerto". Esto solo se puede escribir (G, 92b).

Como señalamos en el primer capítulo de esta tesis, "(no) deja ya de" es la traducción elegida para *déjà*. Entendemos que traducir esa pequeña palabra exige a lxs traductores movimientos imposibles; se trata no sólo de expresar algo ya (*déjà*) acontecido sino, más gravemente, del desasimiento que sitia a la "propia" rúbrica. Varios términos recurrentes (hablamos de *déjà* y de *derrière*) funcionan como anagramas, en el sentido saussuriano: incrustación del nombre del héroe en una capa subyacente del texto. Pero en este caso, este engarce no glorifica sino que inscribe la muerte del autor como presunto ídolo del texto. De eso va *Glas*: si el texto tiene capas, si se multiplica y prolifera en innumerables direcciones, si le falta comienzo y fin, si *resta*, es porque el sujeto es desde el principio *subjectil*. Una "suerte de sujeto sin sujeto" (FS, 14)[451], soporte que es superficie expuesta, vulnerable e inevitablemente estriada. Un *qué* ante todo *quién*.

[451] Si anteriormente marcamos, también en una nota al pie, cierto titubeo ante la posibilidad de conciliar punto por punto los estilos de Artaud y Blanchot (la turgencia irrepresentable de la vida sobre la que insiste

Quisiéramos citar un fragmento más de *Glas*, de la misma página que el del epígrafe. Sabemos que la paginación es la misma justamente para conservar "la composición", la "escenificación" de la escritura. Porque las columnas son colosos, lo que cuenta es lo que acontece en sus soldaduras como "vacío del entredós" (que en varias ocasiones hace nacer vástagos, porque de hecho en esta página hay al menos tres hileras de lectura distinguibles). El capítulo anterior señalamos que Derrida nos insta a darle "otro empuje de lectura" a la *Aufhebung*, y apuntamos que más que sobrepasarla o desecharla se trataba de atender a lo que fermentaba en sus pliegues. En éste propusimos leer a la *Aufhebung* como *pas*, y hablamos del desastre en el que lo neutro sumía al concepto. Ahora leemos:

> El clamor no es de nadie. Nadie. No anuncia ni recuerda nada. Apenas suena, más bien resuena, antes de haber tocado nunca la materia de signo alguno. Ello resuena. [*Ça résonne*] ¿Por qué llamarlo muerte? Porque no deja ya de haber tenido lugar [*ça a déjà eu lieu*]. Es preciso descifrar este extraño no deja ya de [*déjà*]. Lo que se hace representar (ala, la muerte flotante) no es nada, solo una especie de pasado que jamás ha sido presente, que jamás ha tenido lugar. La muerte no la esperamos, solo la deseamos como un pasado que aún no hemos vivido, que hemos olvidado pero con un olvido que no ha venido a recubrir una experiencia, con una memoria más amplia, más capaz y más vieja que cualquier percepción. Por eso aquí no hay sino huellas, huellas de huellas (G, 92b).

Ça/sa résonne: el saber absoluto trina, las piedras cantan. Nada precede a esta muerte, pero esta muerte no es de nadie.

En el capítulo pasado también interrogamos por qué lo Absoluto, si tan absoluto era, no se absolvía, qué lo constreñía a enajenarse. Y si esa repetición era el despliegue de su opulencia o, antes bien, un intento de conjurar, saturar la hendidura que lo agrietaba. Ahora decimos que es una tarea verdaderamente difícil, (finitamente) infinita, puesto que el clamor, el resto, *si es*, no es de nadie: no tiene causa, ni oficia él mismo como instancia agente. Bien podría decir Derrida, con tino blanchotiano, que no hay sino "efecto de

---

uno, el morir como horadación subterránea donde nos deja el otro), creemos que la cuestión del *subjectil* mienta un buen sitio para encarar una lectura conjunta. Al menos, Derrida mediante. Como se sabe, Derrida toma esta noción de los dibujos de Artaud, y dice que el *subjectil* no es ni sujeto ni objeto sino "sujeto devenido *yacente*, explayado, extendido, inerte, neutro" (FS, 30), "una suerte de piel, agujereada de poros" (*Ibid*, 10). Esto implicaría, en la línea que sugerimos, una superficie que ni es secundaria con respecto a un centro sólido, ni funciona como nuevo horizonte estanco. Allí podríamos ver el acuerdo de una turgencia tal que perfora todo horizonte y nos devela Afuera. Un estudio pormenorizado de la posibilidad de esta alianza queda para otra ocasión, pero señalamos que la semejanza se hace tanto más patente en cuanto el *subjectil*, nos dice Derrida, marca la "sinergia de lo visible y lo invisible" (*Ibid*., 34) y nos arrastra "afuera del sentido" (*Ibid*., 18).

clamor". Retumba como lo acontecido siempre ya, sin fecha, sume en un laberinto infinito toda presencia "fuera" de sí, pero en este prevalecer no logra hincar ningún estandarte. Ninguno, ni siquiera el suyo. Más bien lo contrario, todo cuanto levanta incesantemente cae: ahora entendemos que la escritura inaugure y *acabe* la idealización. De ahí que semejante traducción "argotífera" del *cogito* sólo *se* pueda escribir: la escritura es esa cadencia infinita.

Si el signo deviene huella, piedra cantora, el concepto comparece y no (re)eleva al signo. No hay erección sino más bien precocidad y/o impotencia. O acaso intermitencia de una y otra: del modo que sea, el órgano no funciona. Hablamos de la erección viril (relevante, vista la indisociabilidad del falocentrismo), pero asimismo de toda organicidad, al principio de organicidad como totalidad autorregulada por un motor secreto.

Dijimos que en 1953 Hyppolite escribía que "el único secreto es que no hay secreto". En Hegel eso significa que no hay instancia nouménica, pero obra en función de la saturabilidad como aseguramiento de la presencia. El sistema funciona ahí donde éste se autorreconoce como tal (o, al menos, eso se oye-decir): substancia que es sujeto, sujeto que descubre ser su propio objeto y saturar, por tanto, todo horizonte posible. Ahora bien, leída "de este lado de la orilla", esa misma proposición en torno al secreto como falta de secreto nos dice que no hay presencia ni al principio ni al final del laberinto. Nos habla de la intemperie de las piedras. Y sin presencia substante, sujeto y objeto efectivamente se trenzan, pero ya no de modo especulativo. Todo acontece en el "entre" uno y otro, como imposibilidad de armonizar y atemperar la oscilación. Y si no hay eje nuclear que ritme el devenir, éste se torna inmotivado. Pero, ¿no nombra "devenir-inmotivado" algo rayano con el oxímoron, lo imposible, incluso *lo irónico*? De eso se trata. Y lo más grave es que, a-tópico o hipertópico como es en su fragmentariedad, "este lado de la orilla" está por todas partes: en todo "aquí", en todo "yo" donde se quiera oír el avance de lo universal. Por eso Derrida sostiene que "[e]l subjectil, efecto de esta expropiación *congénita*, se encuentra originariamente jetado en la alienación. La alienación no le sobreviene. Es de antemano forcenato" (FS, 61-62). La exapropiación *qui genuit* el subjectil *qui genuit* la substancia nos deja inevitablemente "un cadáver entre manos".

En este punto podríamos recuperar a nuestros fines las palabras de Timothy Clark, que dice que el yo "[n]o puede ser, después de Hegel, ningún tipo de vida subjetiva inmediatamente intuida; sin embargo tampoco puede, luego de Bataille, ser un 'Yo'

universal y racional".[452] No podemos ser hegelianxs, pero tampoco podemos volver a la certeza simple de lo atómico. La herida que abrió Hegel sobrepasa con creces el circuito donde éste quiso hacerla funcionar. De ahí que el capítulo pasado hayamos hablado de la imposibilidad de aquietarse en la *Aufhebung*, y a su vez en éste de la imposibilidad de contentarnos con el contentamiento absoluto. Por este extraño funcionamiento es que decimos que no se trata aquí de mera retracción, de una deserción, sino de un resto (neutro, en Blanchot) que desbarajusta la urdimbre hegeliana desde adentro (acaso posándola Afuera). Esta "mímesis irónica" vuelve mustio el acaecer del Espíritu, hace fermentar sus pliegues, enseñando que no hay totalidad autorregulada y que el sentido se gesta en el frotar inmotivado de las piedras. A la intemperie, motivo por el cual no hay sino periferia del sentido. Por eso aquélla sólo puede ser una fermentación inorgánica.[453] Aquí deberíamos reintroducir la "ausencia de organismo en una ausencia de mar":[454] florescencia inmotivada ahí donde el mar ya no sostiene los navíos, donde el agua no fluidifica sino que dispersa.

"Dès qu'il est saisi par l'écriture, le concept est cuit". Así reza la contratapa de la edición francesa de *Jacques Derrida*, y su traducción es muy dificultosa. De Peretti, por ejemplo, ha insistido por una vía gastronómica y sugerido leer que desde que está tomada, captada, *soasada* por la escritura, el concepto está vencido, asado e incluso borracho.[455] Ya que semejante cocción no puede mentar una fagocitación porque la escritura no es una instancia viril, nos hablaría de cierta emanación de calor al borde de la descomposición.

---

[452] Clark, Timothy, *Derrida, Heidegger, Blanchot. Sources of Derrida's notion and practice of literature*, ed. cit., p. 73.

[453] Hablando de lo mustio y la fermentación como la mímesis irónica, Derrida sugiere una indecidibilidad entre *Geist* y *Gaz* en varias oportunidades, al menos en *Spectres de Marx* (81 y 195/59 y 137), en *Glas* (70b) y en *Forcener le subjectile* (86-90). Sin duda, habría que leer en la dirección de "La mythologie blanche", que explica cómo los conceptos se gestan mediante una metaforización que parte siempre de orígenes pueriles (*cf.* M, 250 y ss./250 y ss.). Se trata de desechos que se quieren insignificantes, pero cuya insuflación espiritual se ve dudosa porque les falta todo interés. A cuento de la repetición y el doblez, también insiste *Glas* sobre el eructo como resistencia a la digestión (G, 69b). Si "el texto, por consiguiente, es un gas" (*Ibid*., 70b) es porque es desecho no apropiable. Tan sólo restancia, porque, "¿cómo podría la ontología apropiarse de un pedo?" (*Ibid.*, 69b). En efecto, podríamos leer en esta dirección eso "flotante" que, según Adorno, hace abismar al Absoluto como imposibilidad de sujetarse absolutamente.

[454] Blanchot, Maurice, *Thomas l'obscur*, ed. cit., p. 11.

[455] Véase De Peretti, Cristina, "Lo crudo y lo cocido: (en) más de una lengua", *Volubilis*, nro. 5, 1997, pp. 5-15. Por otra vía, Santos Guerrero se decide por una traducción con énfasis en lo náutico, dado que "saisir" puede ser leído también como la unión de dos objetos mediante jarcias (los cables o cabos que atan a los buques). *Cf.* Santos Guerrero, Julián, "A Varias Bandas. La cosa literaria", *Tropelías*, nro. 19, 2013, pp. 124-131.

Nosotrxs diríamos que desde que está tomado, bordado por la escritura, el concepto está frito, exhausto: molido, hecho fragmento.

Si esta leyenda que nos obliga a leer la contratapa (superficie trasera, al borde de lo no-legible) se ubica en un texto que coquetea con lo autobiográfico, tal vez toque afirmar que no tuvo que venir Bennington a quebrar las páginas para poner en tela de juicio al Libro, porque nunca pudo ser sino *subjectil*. ¿Él? ¿*Qué*?

Otras tópicas del desvío

Antes de dar por terminado este capítulo, quisiéramos ahondar en algunas cuestiones relativas al camino trazado hasta aquí.

En primer lugar, en "Lo que yerra entre Derrida y Blanchot" reflexionaremos sobre el estatuto de la filiación que sugerimos entre ambos pensamientos. Problematizaremos la posibilidad de "amalgamar" sus escrituras, así como el envite historiográfico que anima a pensar en términos de influencias saturables y unilaterales de la mano de una cronología lineal. Luego, en "Un infinito no divino, no humano (Lévinas)" haremos un leve desvío hacia el lituano. Habiendo surgido su nombre en el primero de estos puntos, en este momento nos interesará echar un vistazo comparativo entre su noción de infinito y el infinito que le atribuimos a la *différance*. Tras habernos despedido de la posibilidad de "fusionar" en uno los pensamientos derridianos y blanchotianos, este cotejo nos hará advertir con mayor nitidez los motivos para, así con todo, tender una alianza. Por último, "Otra piedra: las arenas del Sahara (Jabès)" apunta a problematizar –de vuelta, más a título hipotético que declarativo– qué tipo de judaísmo (de restancia, de piedra, de infinito) le convendría a la restancia derridiana.

Estos tres desvíos no totalizan de lleno las preguntas que abren, y no obstante su inserción nos resulta fecunda. No sólo porque en algunos casos sirve para rever la solidez o el carácter específico de las relaciones que hemos ofrecido, sino porque inscribe cierta abertura lateral y "dialogizan" de un modo más amplio meditaciones que, tal vez debido al tenor de la abstracción en juego, venimos desglosando de un modo algo "hermético".

1. Lo que yerra entre Derrida y Blanchot

Vinimos a Blanchot rastreando el paso de una ausencia no dialéctica para comprender la dislocación de la lógica del signo. Creemos que la relación que establecimos tiene

basamento filosófico e histórico-biográfico. Apuntamos que en 1962 y 1963 (en el "cénit" de su supuesto período escolar fenomenológico) Derrida se interesaba ya por la escritura blanchotiana, e intentamos tomar en serio estas remisiones. Por eso fue que, explorando la eclosión del tópico de *l'archiécriture* unos años más tarde, volvemos sobre él y recuperamos su estela de pensamiento incluso más allá de las apelaciones explícitas hechas en su dirección.

Leyendo *La voix et le phénomène* seguimos el rastro de cierto enfrentamiento de Husserl y Hegel, ahí donde este último parecía algo más afín al envío escritural. El modo de no quedar entrampadxs en una comprensión hegeliana de la escritura fue, decimos ahora, leer sus baluartes ya aguijoneados por cierto desasimiento blanchotiano. Es decir, interpretar la ausencia de los signos de modo desfondado. Eso tornaba a la *Aufhebung* (como noción hegeliana, pero asimismo connatural a la "lógica" del signo casi tan vieja como nuestro horizonte histórico) *pas*. La develaba escrita. Pero esa impugnación de la mediación totalizante era también la imposibilidad de volver a un inmediatismo abstracto. De esa la incapacidad de disipar la oscilación entre lo finito e infinito emergía la *différance*.

La introducción de esta "tonalidad" blanchotiana no sólo no nos pareció antojadiza ni capciosa, sino que incluso nos resultó de gran ayuda para "destrabar" algunas cuestiones: por ejemplo, nos permitió entender el paso del problema del lenguaje al de la escritura (DG, 15/11) como aquél del signo a la huella, ahí donde la diferencia fundamental estriba –según desarrollamos– en cómo se modalizan ausencia y materia. Esto nos condujo a una línea de legados no tan habitual en la gestación de *l'écriture* derridiana y nos permitió desacelerar tanto la adherencia a rótulos tales como "post-estructuralismo"[456] como a toda aproximación fenomenológico-trascendental. Sin embargo, no quisiéramos que el señalamiento de esta afinidad redundase en un intento de sentar su coincidencia total.

Hay buenos y nutridos motivos para enlazar los pensamientos de Blanchot y Derrida, y no obstante éstos no nos parecen desembocar en el simple unísono. En este punto haría falta un estudio específico sobre sus relaciones (antes que un estudio sobre la

[456] No necesariamente rechazamos de raíz este rótulo, que tiene que ver con algunos avatares que adquirió la recepción del pensamiento derridiano. Más allá de que dice más sobre el propio posicionamiento que sobre Derrida (afirma que unx está leyéndolo emparentado con el estructuralismo), el problema es que como lectura proveniente de una potencia (económico-cultural, político-militar) como Estados Unidos, resulta algo "abrasiva".

emergencia de la escritura derridiana, como es el caso aquí),[457] pero pensamos que es posible advertir cómo sus plumas parten de pasiones y tonalidades levemente distintas allí donde, por ejemplo, Blanchot abreva en un Afuera y Derrida abunda a menudo en figuras relativas a cierto "entre". Ciertamente haríamos mal en pensar que aquel Afuera no es contaminante (venimos de explicar que es intemperie y exposición rarificante) tanto como que aquel "entre" no cifra una resistencia a la interiorización (ya que es resto, y el resto es aquello que no se acopla a la síntesis). Distinguirlos tajantemente iría a contramano de su comprensión y de todas las solidaridades que marcamos. Sin embargo, ¿es por completo insignificante ese "desnivel" entre las metáforas, si se quiere, que cada uno suele frecuentar?

Creemos que Blanchot y Derrida no discrepan en rigor en nada, pero que no se fusionan en la concordia indiferenciada.[458] (Después de todo, ¿cómo podrían decir lo mismo? ¿No sabemos a esta altura que sólo hay repetición de lo distinto?) Lo que quisiéramos subrayar es que este "desnivel" que percibimos entre sus estilos (que se expresa en el tipo de figuras al que apelan, en lxs interlocutores con lxs que se coimplican, y en los ámbitos a los que concurren), lejos de ser mitigable, nos resulta filosóficamente valioso. Nos parece en todo caso la textura de cierta amistad en la que, como en la trama un tejido, los hilos nunca corren todos en la misma dirección. Por ello sugerimos que esta

[457] En efecto, señalar una proximidad entre Blanchot y Derrida no es una novedad. Hay bastante consenso, aunque probablemente ello sea más claro entre los comentarios relativos a Blanchot y en los estudios sobre el vínculo de Derrida y la literatura. En lo que concierne al tópico de la *archi-écriture*, no es de lo más usual. Baste decir que tanto las líneas fenomenológicas como aquellas vertientes más cercanas al estructuralismo que venimos comentando suelen hacer caso omiso del nombre de Blanchot (estas aproximaciones quisimos desarticular rastreando su influjo ya en 1962 y 1963). Sin embargo, también hay quienes buscan alejar y establecer una distancia definitiva entre sus pensamientos. Por ejemplo, véase Harlingue, Olivier, *Sans condition. Blanchot, la littérature, la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 272. La tesis de Harlingue colisionaría con toda nuestra propuesta, puesto que literalmente dice que pese a los comentarios habituales y a su amistad, la escritura blanchotiana como inscripción de la diferencia de lo neutro es heterogéneo y en esencia extraño a la différ*a*nce derridiana porque esta última (como filosofema) no sería lo suficientemente plástica.

[458] Este desnivel podría rastrearse, por ejemplo, en la desaparición que ha hecho carne Blanchot (con "el silencio que le es propio", como rezan las solapas de tantos libros suyos). No ha sido el mismo caso de Derrida. Alguien podría sugerir que se trata de elecciones personales, "privadas", pero suena algo inverosímil denegar a la susodicha desaparición consonancia con su *pas d'écriture*. No se trata de ensanchar la singularidad de cada acto y de reificar al Autor, ¿pero cómo seguir trazando un límite limpio y concluyente entre sujeto y pensamiento? ¿No estábamos problematizando esto? Sin que ello implique atribuir a Blanchot por contraste ninguna clase de irresponsabilidad, marcamos que Derrida no sólo no desapareció de la esfera pública e insistió en "dar batalla" desde de la institución (en esa línea, por ejemplo, puede leerse su participación en el GREPH), sino que ha instado a elaborar "una nueva problemática de lo biográfico en general, de la biografía de los filósofos en particular" (O, 40/31).

otra vía de "legados" –como la llamamos recién– nos abre a otra tópica de la lectura, de la escritura e incluso de la "alianza" y del "parentesco" filosófico. La imposibilidad de traducción total es la posibilidad de que algo pueda acontecer entre sus firmas, y en ese sentido los vemos como pensamientos difer*a*ntes. Pensamientos difer*a*ntes que, justamente por mor de su incontestable imparidad y oscilación, no pueden sino retornar y darse a leer incesantemente de vuelta.

Otro modo de aproximarnos a esta tópica difer*a*nte sería apuntar que si intentamos rastrear la injerencia blanchotiana en los albores de la rúbrica derridiana, una lectura cuidadosa descubre que las referencias no son unidireccionales. Y esto es relevante porque hablar de legado y de parentesco nos hace pensar no sólo en una idea de cercanía ritmada por la mismidad (lo que pusimos en duda recién) sino también en una sucesión imperturbable en su progresividad. Si bien es cierto que Blanchot pertenece a una generación anterior a la de Derrida, hubo incluso en los 60 espacio para la afectación mutua. Eso complicaría todo intento de ubicar a uno bajo el ala del otro, y nos animaría a complejizar nuestro ojo.

L'entretien infini declara devanarse en diálogos con Foucault, Deleuze, Fink, Granier y Derrida.[459] Ahora bien, para poner un ejemplo, su lectura o intercambio con el argelino es particularmente notoria en "Connaissance de l'inconnu". Se trata de un artículo que se editó por primera vez en 1961, a propósito de la publicación de *Totalité el infini*, de Lévinas. El "tópico" del intercambio remite a la posibilidad de aproximarse a lo otro, pero aquella cuestión escala y compromete el desarrollo mismo del texto, no dejándose reducir a título de "tema". Porque, ¿dónde queda el "intercambio" de ideas ahí donde se trata de aquello que intriga al lenguaje como malla de reconocimiento, especialmente una vez que cae la idea de una subjetividad moderna (como átomo cerrado, concluso y autoidéntico)? En aquel trenzado emergen algunas críticas a Lévinas, como la insistencia sobre metáforas de índole lumínica, la remisión a Dios (que oficia casi de "tercer término" en el reconocimiento del Otro) y la reticencia que guardase el lituano ante la poesía y la escritura en general.[460] En "Violence et métaphysique" (1964),

[459] Blanchot, Maurice, "Réflexions sur le nihilisme", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 271 (trad. cit., p. 220).

[460] Jean-Luc Lannoy ofrece distintas fases de la comunidad de los pensamientos blanchotianos y levinasianos. En efecto, la primera fase iría giraría en torno al *il y a* y ampararía sus primeros años de producción, desde su adolescencia hasta 1961, con la publicación de *Totalité et infini*. La segunda se iniciaría justamente allí, y "Connaissance de l'inconnu" daría cuenta de la apertura de cierta distancia. La tercera etapa radicalizaría el quiebre, con *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (1974). *Cf.* Lannoy,

dedicado también a Lévinas, Derrida retoma este texto blanchotiano y dice: "M. Blanchot expresa su desacuerdo a propósito de esta preeminencia del discurso oral que se asemeja a 'la tranquila palabra humanista y socrática que nos hace próximo al que habla'" (ED, 151/138). Unas líneas más abajo, agrega:

> Blanchot podría extender sin duda a todas las proposiciones de Levinas lo que dice de la disimetría en el espacio de la comunicación: 'He aquí lo decisivo en la afirmación de que debemos oír, y que habrá que mantener independientemente del contexto teológico en el que esta afirmación se presenta'. Pero, ¿es eso posible? Si se lo independiza de su "contexto teológico" (expresión que Levinas rehusaría sin duda), ¿no se vendría abajo todo este discurso? (*Ibid*, 152/139).

Ahí donde Blanchot critica la preeminencia de la oralidad e insta a leer sus corolarios por fuera de la teología, Derrida sugiere que eso no es posible. O, al menos, tan fácil.

Seguir este rastro es curioso porque no sólo nos da a pensar sobre la gestación compartida del "fonocentrismo" (porque aunque hayamos visto que claramente la crítica a la preeminencia de la voz tiene parte en la aproximación blanchotiana de la escritura, ha pasado por una idea idiosincrática de la filosofía de Derrida), sino por la vía dialógica que abre: en ocasión de la compilación de *L'entretien infini* en 1969, Blanchot introduce en "Connaissance de l'inconnu" a su vez una referencia que llama a "Violence et métaphysique".[461] Blanchot pertenece a una generación anterior, cierto, pero, ¿quién cita, quién convoca, quién "pone en movimiento" entonces el texto de quién?[462]

Jean-Luc, "La diferencia entre hablar y ver. Una conversación infinita entre Maurice Blanchot y Emmanuel Lévinas, *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, año XII, nro. 11, 2012, pp. 442-445.

[461] *Cf*. Blanchot, Maurice, "Notes", en *L'entretien infini*, ed, cit., p. 531. (trad. cit., p. 71). Queremos enfatizar la doble afectación. Peeters dice que el primer intercambio epistolar entre ellos es justamente a propósito de "Violence et métaphysique", que impresionó mucho a Blanchot (Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. cit., p. 174).

[462] No es la única referencia, por supuesto. Aquí remitimos a "Connaissance de l'inconnu" porque es una alusión bastante temprana, previa a la "consagración" de Derrida, y porque coincide bastante con el período sobre el que más trabajamos. En *L'écriture du désastre* leemos: "(no) deja ya de" [*déjà*] o "siempre ya" [*toujours déjà*] es la marca del desastre, el histórico fuera de la historia: aquello que nosotros –¿quién no es nosotros?– padeceremos antes de haberlo padecido, el trance como lo pasivo del (no) paso más allá. El desastre es la impropiedad de su nombre, y la desaparición del nombre propio (Derrida), ni nombre ni verbo, sino un resto que impregnaría de invisibilidad y de ilegibilidad todo aquello que se muestra y todo aquello que se dice: un resto sin resultado ni remanente – la paciencia de nuevo, lo pasivo, cuando se detiene la *Aufhebung* convertida en lo inoperable" (Blanchot, Maurice, *L'écriture du désastre*, ed. cit., p. 68 [trad. cit., p. 41]). Lo primero que señalamos es que la traducción no sigue exactamente la edición castellana, en particular para preservar la relación con el *déjà* ("(no) deja ya") en *Glas*. La relación entre la firma, el *déjà* y el desastre como inoperancia de la *Aufhebung* ya la subrayamos en "La fermentación inorgánica del *subjectil*", no queremos duplicar explicaciones. Lo que sí deseamos marcar es que aquí Blanchot llama a Derrida para hablar de la ruina del nombre propio. Pero, ¿no es acaso eso lo que quisimos tematizar en Derrida ayudándonos justamente de Blanchot? Por eso es que preguntamos quién cita a quién.

Esta "vía dialógica" que se abre es infinita y abismal, y hace colisionar la posibilidad de "enderezar" el pensamiento a tono con los criterios de la historiografía. Si *Le problème* instaba a repasar sobre la porosidad entre la filosofía de la historia y la historia de la filosofía, esta otra tópica de la lectura y la escritura obliga también a rever a título de qué trabamos solidaridades. A prestar atención a lo que curva los criterios "espaciales" y decidibles de la historiografía.

En efecto, hay menciones, apropiaciones y recibimientos fechables, nadie pone en duda eso. Lo que hace falta no obstante sería "otro pensamiento de la historia" (NESLA, 43) atento a lo fronterizo; que sin renunciar a la exégesis y a la justificación, no pretenda saturar el panorama como un recinto cerrado de intercambios y preste atención a lo que *se* trama de uno a otro (ya que lenguaje es ante todo escritura, tanto como toda firma colosal).

En ese sentido, intentamos avistar una solidaridad que, aunque filosóficamente justificada, no mismice sus pensamientos. No hace falta, ni es posible. El criterio de cercanía y afinidad ya no es la identificación. Estrechamos sus nombres a sabiendas que mora allí un abismo al que es necesario prestar escucha; ambos nos lo exigen. Decía Blanchot sobre "el vacío del entredós" al que se vuelve la discontinuidad: "Con certeza, el tercer término, el de la síntesis, va a llenar aquel vacío y colmar el intervalo, aunque en principio no lo hace desaparecer (porque todo se detendría de inmediato), al contrario, lo mantiene y lo culmina a la vez, lo realiza en eso mismo que le falta y así hace de esa falta un poder, una posibilidad más".[463] Leemos e inevitablemente interpretamos. En ese sentido es lícito decir que "hacemos síntesis", pero a la vez –acaso contra una lectura de linaje hegeliano que apuntase a relevar toda diferencia– intentamos mantenernos en vilo ante aquella discontinuidad que (des)hace el *pas*o del todo.

2. Un infinito incesantemente no humano (Lévinas)

El segundo desvío nos reenvía a otro pensamiento del que inevitablemente somos rehenes: aquél de Emmanuel Lévinas, referencia de infinita magnitud tanto para Blanchot como para Derrida. Sus relaciones con Blanchot están bien documentadas y venimos de

[463] Blanchot, Maurice, "La pensée et l'exigence de discontinuité", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 7 (trad. cit., p. 7).

ofrecer una ordenación posible con Lannoy. Para Derrida también significa una herencia clave, y si bien su influjo suele ser situado un poco más adelante –a propósito de lo que algunxs señalan como cierto viraje ético de su pensamiento, con cuya existencia ya señalamos que no acordamos–, lo cierto es que Derrida lo lee con suma atención desde muy joven. No sólo ya en 1964 le dedica un estudio de formidable envergadura como es "Violence et métaphysique", sino que incluso en *De la grammatologie* (103/91) y en "La différance" (22/56) remite a Lévinas para pensar una huella transida por un pasado que nunca ha sido presente.

Ahora bien, ¿cuán concordantes son las aproximaciones levinasianas y derridianas de la huella? En este punto creemos que es operativo evaluar cómo piensan ambos lo infinito, es decir, desde qué ángulo y a partir de qué avatares discuten la preeminencia de la presencia. En este desvío no nos conduce un deseo de exhaustividad ni buscamos complejizar todavía más nuestro abanico problemático. Por el contrario, el recorrido que ofreceremos a continuación será acotado, sumario y estratégico, procurando insistir sobre las preguntas que han guiado hasta el momento nuestro recorrido y de cara a establecer distinciones que puedan resultar fértiles para poner de relieve las relaciones que ya ofrecimos. Dicho esto, creemos que rever con qué tipo de infinito se hace Lévinas para desarticular las prerrogativas de la ontología nos ayudará a detallar todavía mejor de qué clase es la mala infinitud que le atribuimos a la *différance* en nuestra investigación de la escritura, resaltando a su vez la pregnancia del estrechamiento con Blanchot.

Según Lévinas, la tradición filosófica tal como la conocemos ha sido el pensamiento de lo Mismo por lo Mismo. Esto es así porque se ha levantado sobre los baluartes de la tradición griega, cuyo privilegio de la ontología inscribe lógica totalizante. Como él lo entiende, el reino de la totalidad es el terreno de la finitud, puesto que se erige sobre la identidad entre ser y pensar como vector que agota el horizonte de lo que hay.[464] Puede decirse que de lo que la tradición ha olvidado no ha sido la diferencia entre ser y ente, sino entre Mismo y Otro: de la exterioridad que brilla en el rostro, la infinitud de Dios.

[464] Lo aclaramos porque no cabe aquí una distinción entre "buen" y "mal" infinito: a los ojos de Lévinas, ambos infinitos son igualmente finitos porque están arbitrados por cierto principio de saturabilidad. Incluso el hegeliano. En la medida en que es autorreferencial, es un infinito totalizante, *finito*, y por tanto renuente al misterio infinito del Otro. Por otra parte, Lévinas reconduce a la identidad entre ser y pensar, así como la idea de un puro, a Parménides (que explica que es esférico y cuyos puntos son equidistantes). Allí se hace eco de las palabras de Rosenzweig, cuando dice que "de Jonia a Jena" se ha pensado el ser como totalidad (*cf*. Rosenzweig, Franz, *La estrella de la Redención*, trad. cast. M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 52).

De allí que Lévinas procure traducir al griego ciertas enseñanzas hebreas; aquellas que, para el caso, distinguen a Ulises de Abraham. Mientras el héroe homérico sale de Ítaca para luego retornar de cara a recuperar su "propiedad", el otro abandona su tierra natal por la sola llamada de Dios. Falto de toda garantía de acceder a esa "tierra prometida", nunca vuelve sobre sus pasos. Así las cosas, lo que el lituano intenta hacer audible a nuestros griegos oídos es que aquel gesto hace en verdad a la humanidad. De esta manera, si Abraham renuncia a la sede y a la pertenencia, si asiste a los visitantes y les concede abrigo sin inquirir motivos, ser descendencia suya significa esencialmente estar abierto a la alteridad.

En "Connaissance de l'inconnu", hablando sobre la alteridad levinasiana, Blanchot hace decir a una de las voces: "Dejemos a Dios, nombre demasiado imponente, a un lado".[465] Con todo, gran parte de lo restante del artículo gira alrededor de las consecuencias que sienta que la alteridad esté atravesada por una figura semejante. Porque, sostenemos, el infinito levinasiano pende de Dios. Sin embargo, hace falta tener en cuenta que antes que de un padre amoroso y contenedor (algo más cercano al del Nuevo Testamento), es un Dios inalcanzable, innombrable, infinitamente distante, sin posibilidad alguna de medición ni mediación. Por eso, que en la epifanía del rostro del Otro brille la huella de Dios implica un infinito por derecho incapaz de domeñar. Y éste nos habla del respeto y el cuidado que es menester prestar a la vulnerabilidad del Otro. Por eso todo sujeto se labra como rehén, como sobreviviente (a la muerte del otro, que carga sobre sí).[466] Leemos:

> El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso […], su presencia es un acontecimiento irreductible a la evidencia. No entra en la intuición. Es, a la vez, una presencia más directa que la manifestación visible y una presencia lejana, la del otro. Presencia que domina al que la recibe, que viene de arriba, imprevista y, en consecuencia, que enseña su novedad misma.[467]

[465] Blanchot, Maurice, "Connaissance de l'inconnue", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 71 (trad. cit., p. 64).

[466] Para la noción de "rehén" (*otage*) véase Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être au au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1978, pp. 177 y ss. (trad. cast. M, García-Baró, Salamanca, Sígueme, 2003, pp. 180 y ss.).

[467] Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, pp. 61-62 (trad. cast. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 89-90).

Lo que quisiéramos señalar en este modesto desvío es que no hay aquí sitio para el abismo de sentido. Es claro que Lévinas pone en disputa al ser como criterio de reconocibilidad, que confronta con la correlación noético-noemática y con los avatares habituales con los que la tradición ha pensado la idealidad, pero el habla divina que se expresa a través del rostro no hace colisionar al sentido. Más bien, emerge como una fuente *otra* de la significancia que es "significación sin contexto".[468] Eso distingue, de hecho, el Decir de "lo dicho": mientras que el primero es la Palabra viva del mandato ético, el segundo es el signo (sedimentado, repetible y maquínico, operativo en un mundo finitamente totalizante).[469]

Allí podríamos localizar la raíz de la desconfianza que, señala Blanchot, Lévinas guarda por la poesía, así como la de su deferencia a la oralidad (frente a la escritura).[470] Porque, como explica Élise Lamy-Rested, el Otro levinasiano rechaza toda mediación del mismo modo como rechaza toda metáfora.[471] No sólo sucede que las "metáforas" relativas a la "descollante" presencia del rostro están a la orden del día,[472] sino que esta postura nos da a pensar sobre la *cualidad* del infinito de esta alteridad. ¿Cómo es?

---

[468] *Ibid*., p. 8 (trad. cit., p. 50).

[469] *Cf*. *Ibid*., p. 291 (trad. cit., p. 270). La distinción entre el Decir y lo dicho se refuerza en *Autrement qu'être* (*cf*. Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être au au-delà de l'essence*, ed. cit, pp. 16-20. [trad. cit., pp. 48-51]). Martin Hägglund ve en esta distinción (el decir frente a lo dicho) la raíz del fonocentrismo levinasiano (*Radical Atheism*, California, California University Press, 2008, pp. 81 y ss.). Nosotrxs acordamos parcialmente con esta opinión. Como se hará palmario en un momento, sí creemos que hay un marcado fonocentrismo en Lévinas y que puede confirmarse en ese punto. Sin embargo, insistimos en que es necesario reparar en su modulación específica (hebrea) para no borrar todo cuanto caracteriza al pensamiento levinasiano (recaudos que no nos parece tomar Hägglund). Para un estudio muy cuidado sobre el lenguaje en Lévinas, véase Rabinovich, Silvana, *La huella en el palimpsesto: lecturas de Levinas*, México, Editorial de la UACM, 2005.

[470] *Cf*. Blanchot, Maurice, "Connaissance de l'inconnue", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 74 (trad. cit., p. 68).

[471] *Cf*. Lamy-Rested, Élise, "L'Histoire d'un hiatus, le hiatus comme histoire. Derrida lecteur de Levinas dans *Violence et* métaphysique", en Cohen-Levinas, Danielle y Crépon, Marc (comp.), *Levinas-Derrida: lire ensemble*, Paris, Hermann Éditeurs, 2015, p. 139. Ella comienza señalando que el rechazo levinasiano a la especialidad corre en paralelo a su aversión a la representación, y que ello es discordante con el espaciamiento y la *différance* de Derrida, que no rechazan la metaforicidad y se juegan en "el ir y venir" de la representación y la no-representación como economía de muerte y violencia. Culmina sugiriendo que Lévinas rechaza la historia (siempre totalizante) y la reemplaza por la escatología. El escrito es algo escueto, pero en términos generales acordamos.

[472] En cierta medida las críticas fundamentales de "Violence et métaphysique" van por este lado: en cuanto Lévinas caracteriza al Otro como *in*finito, *in*eglobable y *no*-conceptualizable, sigue haciendo uso del lenguaje del Mismo e inscribiendo sentido a expensas suyo. Pero antes que pedir al lituano que prescindiese del lenguaje de la tradición (algo a todas luces imposible), el asunto sería que lo habitase de modo crítico, extrayendo consecuencias filosóficas a partir de la imposibilidad de su exilio.

Trascendencia.[473] Y si significa "sin contexto", como dijimos recién, es porque no comercia en modo alguno con lo finito. Un poco en sintonía con lo que señalábamos cuando conversábamos con el "desacatado" estructuralista, habría que ver si este intento por cortar *de raíz* con la tradición precedente no mantiene indemne su esquema de valores. Tal vez por ello en "Violente et métaphysique" Derrida diga que Lévinas "respeta la zona o la capa de verdad tradicional; y las filosofías cuyos presupuestos describe no son, en general, ni refutadas ni criticadas" (ED, 132/121). En la línea de este artículo, una insurrección "mayor" vendría por la vía de un habitar combativo, crítico, de sus andamiajes.

De todos modos, no quisiéramos que pareciese que vemos allí una especie de "error de cálculo", acaso una equivocación al nivel de la estrategia utilizada. Nada más lejano. En nuestro caso, lo que observamos es que la aversión a lo dicho como a la escritura –que hiperboliza, a su vez, el riesgo de poético–corre en paralelo al vértigo ante lo animal como barro sin soplo. Vemos inevitable leer la noción de rostro de la mano del relato bíblico que explica que si bien hombres y animales han nacido del mismo barro, sólo el primero ha recibido el "soplo" o espíritu de Dios. Únicamente el hombre tiene rostro (y no tan sólo cara),[474] únicamente él revela una exterioridad radical capaz de hacer estallar el orden del mundo. De allí que esa relación, pese a que Lévinas insista en quitarle todo impacto doctrinal, se explique en términos de "religión" (*re-ligare*).[475] Por ello creemos que el humanismo de su filosofía no es un costado accidental, sino que antes bien se encuentra en fino equilibrio con cómo piensa el infinito que hace a su alteridad.[476]

---

[473] *Cf.* Lévinas, Emmanuel, "Métaphysique et trascendance", en *Totalité et infini*, ed. cit., pp. 21-44 (trad. cit, pp. 57-75).

[474] Esta distinción sería un buen sitio para reencauzar un estudio sobre la noción de huella en Derrida y en Lévinas. De modo semejante como para Lévinas el rostro no es la cara, la huella no es la marca. En estas distinciones se juega un desliz divino, pneumático. En Derrida, marca y huella son poco menos que intercambiables. Esta coincidencia nos habla de la materialidad de la huella y de la indecidibilidad de la marca (de hecho, al castellano a menudo se traducen de manera indistinta, y no es incorrecto teniendo en cuenta que Derrida las aborda de modo conjunto). En el caso de Blanchot, vimos que también había una distinción entre huella y marca (aunque no era, tampoco, la misma que en Lévinas).

[475] Citamos: "Nuestros análisis están dirigidos por una estructura formal: la idea de lo Infinito en nosotros. Para tener la idea de lo Infinito, es necesario existir separado. Esta separación no puede producirse sólo como un eco de la trascendencia del Infinito […]. Reservamos a la relación entre el ser mundano y el ser trascendente que no lleva a ninguna comunidad del concepto ni a ninguna totalidad –relación sin relación– el término de religión" (Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, ed. cit., pp. 78-79 [trad. cit., p. 103]).

[476] Lo decimos porque, por ejemplo, en su diálogo con Fernanda Bernardo en *Les Équivoques de l'Etique*, Gérard Bensussan defiende cada uno de los flancos habitualmente criticados de la filosofía levinasiana (su presunto apolitismo, la cuestión del androcentismo –esgrimida por Simone de Beauvoir– y la imposibilidad de decir lo otro absoluto), menos la cuestión del animal. Si los demás asuntos eran fruto de lecturas rápidas

Reafirmamos: aquel infinito inagotable brilla en el rostro, y esta irrupción transita menos por el abismo como falta de sentido que por el señalamiento hacia una fuente heterónoma de sentido. No es el descenso terroso a manos de lo impersonal, sino el ascenso en función de una llamada inmemorial que habla a través de una fragilidad que, no obstante, recorta y finalmente resalta la humanidad. De hecho, en Lévinas "lo impersonal" y "lo Neutro" es equiparable a la violencia homogeneizante de la totalidad.[477] Eso no nos indica solamente una mera utilización dispar de determinados vocablos, sino que su modo de discutir la ontología no es mediante el desasimiento. En otras palabras, no es la colapso del sentido, sino el realce de una raíz *otra*.

Que Lévinas no sea a fin de cuentas un pensador "del suplemento" –así como no es nietzscheano– no es una novedad, pero creemos que todo esto implica que su noción de huella no se da a la contaminación y que marca distancias ostensibles con Derrida.[478] El infinito levinasiano perfora todo horizonte de fenomenalidad, es ineglobable pero, de un

y poco rigurosas, en relación con el animal Bensussan dice sentirse decepcionado y acordar totalmente con las críticas que le hiciere Derrida en *L'animal que donc je suis*. *Cf.* Bensussan, Gérard y Bernardo, Fernanda, *Les equivoques de l'Étique | Os Equívocos da Ética*, trad. A. Carvalho y B. Padilha, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 2013, p. 182. Esta opinión sobre la "consonancia" entre su noción de huella e infinito con su humanismo no significa que pensemos que lxs amantes de la filosofía levinasiana no puedan revisar, reinterpretar o abrir el pensamiento del lituano a nuevos paisajes. No se trata de sentenciar como de zanjar cuestiones, mucho menos de "prohibir" seguir leyendo un pensamiento tan hondo. Sólo señalamos que probablemente sea mejor interrogar eso tan áspero e insistente (el desdén por lo animal), en vez de hacerlo pasar por insólito.

[477] *Cf.* Lévinas, Emmanuel, "Contre la philosophie du Neutre", en *Totalité et infini*, ed. cit., pp. 332-333 (trad. cit., pp. 302-303). De allí que López Gil y Bonvecchi digan: "La des-neutralización del ser tiene que conducir a una proximidad del otro entendida como 'asimetría' irreversible. Y esto es la ética, una ética más vieja que la ontología" (López Gil, Marta y Bonvecchi, Liliana, *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004, p. 50).

[478] En otro sitio argumentamos esto más ampliamente. Véase Sorin, Ana, "La huella como infinito contaminado o a(nti)séptico. Sobre las posibilidades de una consideración hospitalaria de los vivientes no humanos en las metafísicas de Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas", *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, año XIII, nro. 13, 2013, pp. 163-184. También en otro escrito analizamos cómo las críticas tempranas que Lévinas y Derrida hacen a Husserl (teniendo en cuenta que es "el primer autor" que ambos comentan) parten de estilos filosóficamente discordantes. *Cf.* Sorin, Ana, "Entre el intelectualismo y el problema de la génesis. En torno a las críticas de juventud de J. Derrida y E. Lévinas a la fenomenología husserliana", en AA.VV. *La filosofía francesa en debate. Discusiones epistemológicas en torno a sus problemáticas contemporáneas*, ed. cit., pp. 81-107. En otro sitio también exploramos sus consecuencias prácticas, en particular en lo relativo al humanismo, véase Sorin, Ana, "Educación, humanidad y animalidad: reflexiones para una filosofía de la educación en clave derrideana", *Foro de educación*, vol. 16, nro. 24, 2018, pp. 79-97.

modo perfectamente coherente, el misterio insuprimible que recubre sí es saturable: el Otro va a ser siempre otro hombre.[479]

Dijimos también que su infinito era trascendencia. Ahora bien, aun si ésta no es totalizante (al menos, en los modos clásicos), ¿no sienta esto cierta direccionalidad, cierta orientación de hecho faltante en Blanchot y en Derrida? ¿No es palmario cuando dice que "su presencia" "viene de arriba"? [480] El Afuera blanchotiano no es trascendencia. ¿No es eso lo que marca la oscilación del *pas*? Esta oscilación, sugerimos, tiene que ver con el carácter *finito* del infinito blanchotiano. Un infinito que no es hercúleo, vigoroso (a la hegeliana), que más bien yerra sin meta al paso de una cadencia desacralizante. De allí que lo "incesante" conduzca a una repetición sin término, que horada todo original. Se interesa menos por rastrear la abertura fontanal de una significancia *otra* que por lo que ocurre en la periferia, "a las afueras" del sentido (que de pronto lo cubren todo). Fue precisamente esto lo que quisimos recuperar para pensar la *différance*

De modo semejante, podemos decir que tanto Derrida como Blanchot retoman aquellos aspectos asiduamente considerados "maquínicos" del lenguaje. Derrida habla explícitamente del significante sacado de la órbita del signo, Blanchot habla de que la única esperanza viene de las "cosas" que son las palabras. Eso no quiere decir que mantengan indemne la estructura y funcionalidad de lo sígnico (no venimos sino enfatizando lo contrario), pero para desarticular su circuito "toman" todo cuanto Lévinas rechazan: sus aspectos bastardamente materiales y esquivos, donde se abre la posibilidad de la falta de sentido y azuza la desapropiación de lo humano. Por eso es que, sacada de su ordenación logocéntrica, la susodicha "periferia" es intemperie. Y la "sinceridad" con la que Lévinas caracteriza el Decir es por completo extraña a la repetición como a la metáfora, como a la falta en general. El infinito levinasiano nos resulta demasiado infinito. Demasiado liso, demasiado diáfano. Esto no lo vuelve hegeliano, pero aun así no parece dejar *espacio* para que pueda cundir la discontinuidad de "texturas" difer*a*ntes.

---

[479] Por eso dice Blanchot en "Connaissance de l'inconnu" que Dios hace de tercer término que otorga legibilidad al otro, cuya palabra magistral baja de las alturas y redunda en cierta cofradía comparable a la tranquilidad de la mayéutica socrática (comparación particularmente mordaz puesto que Lévinas es muy crítico de la mayéutica). *Cf*. *L'entretien infini*, ed. cit., p. 125 (trad. cit., p.72).

[480] Habla del Otro como "Altísimo" ("Très-Haut"), como más allá de toda altura y de toda métrica, *cf*. Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, ed. cit., p. 23 (trad. cit., p. 59). Y sin embargo, aunque renuente a toda medición, el infinito *asciende*: tiene direccionalidad muy clara. Y a cuento de la "claridad", lo infinito no es visible, sencillamente objeto ante los ojos, pero brilla y mienta una epifanía.

El estudio podría ser mucho más exhaustivo, sin duda. Introducir estas indicaciones nos resulta operativo para repujar por qué –luego de haber bordeado y distinguido las aguas de emergencia de *l'écriture* del estructuralismo, de la fenomenología y de haber marcado la liminalidad hegeliana– arriesgar la vinculación con Blanchot (incluso a sabiendas de que eso no autoriza un acoplamiento). Sin embargo, en acuerdo con esta otra tópica de la escritura, lectura y pensamiento que estamos deslizando, nada de esto implica confinar a Lévinas al destierro absoluto. Antes que de la concordia del diálogo liberal reacio a confrontar, se trata aquí de tener en cuenta que toda herencia es múltiple e insaturable, y en particular el pensamiento levinasiano parece haber arribado muchas veces a Derrida.

Derrida, Lévinas, Blanchot: tríada a-sintética si las hay.

3. Otra piedra: de las arenas del Sahara (Jabès)

La arena es nuestra insensata
parte de herencia.[481]

Ya que hablamos de hebraísmo, antes de marchar hacia la última sección de este capítulo quisiéramos recordar que en *Glas* la cuestión del judaísmo aparece a menudo vinculada a la piedra como aquello pesa y coarta el relevo (*cf*. G, 55-60). Y bien, ¿qué tipo de piedra, qué tipo de judaísmo le corresponde entonces al resto derridiano? En acuerdo con nuestro recorrido, tendríamos que afirmar que ciertamente no una variante husserliana (que cuenta y calcula lo "finitamente finito", petrificando descriptivamente todo cuanto que ve), ni tampoco exactamente una levinasiana (que impugna toda aritmética en función de una excepcionalidad pneumática demasiado infinita como para comerciar con la lengua).

Siguiendo la línea de las precisiones que venimos entretejiendo, tendría que ser una piedra, una restancia que se las viera con la violencia e incluso con la "suciedad" de la letra; un judaísmo, arriesgamos, quizá más vinculado al de Edmond Jabès, cuya rúbrica está atravesada por la experiencia de escritura como errancia en el desierto. En enero de 1964, el mismo año de "Violence et métaphysique", Derrida editó "Edmond Jabès et la question du livre", uno de sus más hermosos escritos (también integrado en *L'écriture et la différence*). Aquí nos toca introducir rápidamente una aclaración, pues de ninguna

[481] Jabès, Edmond, *La Mémoire et la Main*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1987, p. 375.

manera queremos sugerir que Lévinas sepa poco de errancia. Marcamos ya cómo recuperaba en términos filosóficos la partida de Abraham, y baste asimismo recordar que su biografía se devana entre el ruso, el alemán, el hebreo y el francés, ahí donde esta multitud de voces no puede sino signar una heteroglosia inerradicable que destina su pensamiento a la imparidad.[482] Sin embargo, no toda errancia, todo judaísmo y toda no-mediación se inscribe de manera idéntica (¿cómo podría, un pueblo diaspórico?). En todo caso marcamos este desliz porque observamos que en Jabès esta errancia toma la forma de una inquietud por la poesía y por la escritura en general, especialmente ahí donde toda escritura es aforística. Y antes que una totalidad suficiente, el "aforismo" reenvía al desamparo de lo fragmentario.

Podríamos decir que la imposibilidad de mediación que hace al judaísmo es puesta por Jabès en la escritura, y más aún en la poesía: en todo lo que hace un momento llamábamos la "periferia" del sentido.[483] En esta línea, le leemos confesar: "Os he hablado de la dificultad de ser judío, que es la misma dificultad de escribir; pues el judaísmo y el acto de escribir, suponen la misma espera, la misma esperanza, el mismo desgaste".[484] Pero este desgaste no suscita aversión, no es algo a reparar o de lo que huir. No es motivo de deserción de la lengua. Es verdad que Blanchot dijo que su escritura estaba consagrada al silencio,[485] pero habría que pensar no el silencio como renuncia a la palabra, sino más bien como una apuesta por su volumen en lo que aloja de incomunicable y secreto (tal vez como Mallarmé –a quien Jabès leía con atención– "cava" en el verso).[486]

---

[482] De hecho, nos parece un pensamiento de lo más impar. No sólo porque Lévinas dividía su producción entre ensayos filosóficos y escritos talmúdicos (más allá de que podamos interrogar si trazar separaciones semejantes es posible, si unx es soberanx de lo que escribe y si no hay ahí un gesto inmunizante), sino porque si bien estuvo al pie de la introducción de la Husserl en Francia, luego no se acopló del todo al camino que allí se abrió de la mano de la que pudiera ser considerada como "su" generación (Sartre, Merleau-Ponty). Si bien en su tesis doctoral de 1930 valora mucho a Heidegger, sabemos que luego confrontará irreversiblemente con él. No es tampoco un postnietzscheano, y claramente no fue entusiasta de la eclosión estructuralista.

[483] Por eso se nos dice en "Jabès et la question du livre" que "[l]a situación judaica se convierte en la situación ejemplar del poeta, del hombre de las palabras y de la escritura […]. El Poeta y el Judío no han nacido *aquí* sino *allá*" (ED, 102/91-93).

[484] Jabès, Edmond, *El Libro de las Semejanzas*, trad. cast. S. Yurkievich, Madrid, Alfaguara, 2001, p. 29.

[485] Blanchot, Maurice, "L'écriture consacrée au silence", *Instants*, nro. 1, 1989, p. 239.

[486] En efecto, "El Libro" también es una temática afín a Jabès, y fue en ese punto que se interesó por Mallarmé. Sin embargo, nuevamente, "El Libro" no llama aquí a una totalización, sino a una errancia desértica donde la supervivencia, lejos de trenzarse "acumulación mediante", se da a través del desasimiento. Así, el libro es "como una sucesión de puertas, cuyo paso de una a otra es lo único que hay que decir, lo único que hay que leer" (Jabès, Edmond, *El Libro de las Preguntas*, trad. cast. J. M. Arancibia y J. Escobar, Madrid, Siruela, 2006, p. 623). En "Ellipse", Derrida va en esta dirección cuando dice:

La lengua está urdida de unidades repetibles, es cierto. Sin embargo, esta repetibilidad que por ejemplo en Lévinas era ponderada violenta (porque se trababa gracias a una sedimentación maquínica que coartaba la emanación del mandato ético), aquí es leída en términos diaspóricos. Acaso porque sabe que no hay repetición *idéntica*, Jabès se lanza a la poesía como al desierto, abriéndose al sinsentido y al peligro de lo ilegible. Podríamos preguntar desde su perspectiva si acaso "lo dicho" –así leído en su participio– no aloja herencia, sencillamente por verse obligado a errar por este mundo. El desierto como falta de sentido y sobreabundancia de arena, nos enseña eso: que la herencia sobrevive tanto "a través" como "gracias" y "contra" de la repetibilidad. No hay conservación absoluta, tal como no hay exoneración total de lo finito. Ni la hay ni es deseable. Empero, lo infinito de la herencia se porta en cada grano, aunque (y porque) éste sea insaturable. A partir de ahí, sí, la repetición es la única

"Nada florece en la arena o entre los adoquines, a no ser palabras", escribe Derrida comentando a Jabès (ED, 105/96). Pero esta palabra ya no es expresión de una interioridad, porque "escribir es retirarse. No a su tienda, para escribir, sino de su escritura misma. Ir a parar lejos de su lenguaje, emanciparlo o desampararlo, dejarlo caminar solo y despojado. Dejar la palabra. Ser poeta es saber dejar la palabra" (*Ibidem*). Por lo tanto, tomar la apuesta de este riesgo resulta necesario desde el momento en que se descubre tan abierto a la errabundia como a la lengua, ahí donde no hay más que letras y fragmentos: arena-umbral de otra experiencia.

> Un poema corre el riesgo siempre de no tener sentido, y no sería nada sin ese riesgo. Para que el poema de Jabès se arriesgue a tener un sentido, para que su *pregunta* al menos se arriesgue a tener un sentido, hay que suponer la fuente, y que su unidad no es unidad de encuentro, sino que a este encuentro sobreviene hoy otro encuentro […]. El encuentro es separación. (*Ibid.*, 111/101)

Para que el poema tenga un sentido, ha de atravesar el desierto del riesgo (donde cada encuentro supone otro encuentro, y cada grano otro grano). Si la errancia jabèsiana es la de la arruga (*rive*) –que conjuga turgencia y lejanía, textura e historia– es porque se trata de un pliegue que trastorna la identidad como totalidad. Así, para él lo finito no es fatalmente totalizante, de modo semejante como la separación no habla de una existencia

"Entendiéndolo así, el retorno al libro es por esencia *elíptico*" (ED, 431/404). Para ampliar el vínculo entre Jabès y Mallarmé, véase Salgado Pabón, Sergio Andrés, *Edmond Jabès: experiencia de diálogo*, Bogotá, 2009, pp. 192-205. Tesis inédita disponible en: https://core.ac.uk/download/pdf/71420033.pdf (última fecha de consulta: 09/09/2021).

autónoma o autosuficiente. Antes bien, la totalidad está sitiada por lo finito, lo infinitamente finito de este mundo: la superficie irregular y granítica del fragmento. Todo encuentro, tanto como toda herencia y toda letra, porta esa textura. Dice Jabès: "Pensé el límite y encontré lo ilimitado, pensé lo ilimitado y encontré el límite",[487] lo que nos reenvía al anudamiento no especulativo –desacralizante– de finito e infinito que le atribuimos a la *différance* (no bien pensábamos lo atómico advertíamos su infinita exposición radical, y cuando nos la veíamos con eso incalculable cundía en toda su dificultad la imposibilidad de "elevarnos" de lo finito).[488] De hecho, en "Ellipse" (el segundo artículo que Derrida dedica a Jabès, y que "culmina" *L'écriture et la différence*) leemos:

> Desde que surge un signo, comienza repitiéndose. Sin eso, no sería un signo, no sería lo que es, es decir, esa no-identidad consigo que remite regularmente a lo mismo. Es decir a otro signo que, a su vez, nacerá al dividirse. El grafema, al repetirse de esta manera, no tiene, pues, ni lugar ni centro naturales (*Ibid*., 432/405).

Parece haber una complicidad entre ambos sefarditas, que transita por "la gozosa errancia del *graphein*" (*Ibid*., 429/402), su repetición no-identitaria como horadación abisal del origen.

De nuevo, sin pretender levantar ninguna clase de sentencia última (no nos atreveríamos, con un pensamiento como el de Lévinas), ese mismo sitio de encuentro es lo que para el lituano distinguía al Decir de lo dicho. Que el Decir significase "sin contexto" lo observamos como cierta deserción de lo finito. Con Derrida tenemos que pensar que no hay marca sin contexto (porque diferencial), aunque ningún contexto sea saturable. Así es la gráfica de la repetición algo más afín a lo que esbozamos con Jabès: no hay finito que sea infinitamente propio, ni infinito que no se deje alterar por la finitud (es decir, tanto finito como infinito son insaturables y se reenvían mutuamente). Y allí la cuestión de la poesía no es desestimable. ¿No es la poesía ese "ángulo" peligroso del lenguaje, incapturable y no localizable, que no obstante parece cubrirlo todo? Es ilocalizable, no se deja circunvalar, impugna tanto la geometría especial como la espacialidad vivida, pero por los motivos simétricamente opuestos a los de Lévinas: no

[487] Jabès, Edmond, "Les deux limites", en *Le parcours*, Paris, Gallimard, 1985, p. 94.

[488] En una línea semejante, hablando de esa "ilegibilidad radical" a la que tiende Jabès, Derrida afirma que es anterior a la distinción entre el "racionalismo" y el "irracionalismo" (ED, 115/105). Bastante semejante a ese "arriesgarse a no-querer-decir-nada" que decíamos que no redunda en el absurdo.

por mentar la profundidad de un infinito mayúsculo, sino por las extrañas potencias de lo finito una vez que ya no se le opone a lo infinito.

Estas extrañas potencias no desertan del espacio como de la lengua (o de la representación), pero las hacen hormiguear por (re)inscribir un eco en cada fracción suya; por hacerla fragmento. Decimos "(re)inscribir" porque, ¿no es la poesía lo que demuestra que el habla (o la oralidad, como expresión primera del habla) es ya escritura? ¿Que hay algo siempre antes de ella, y que no puede saberse lo que acontecerá? Tal como se fragmenta lo ya roto, se disemina lo que ya es suplemento –escritura–, lo ya herido *entre* un pasado impenetrable y un porvenir imprevisible (ambos asediantes). Si, parecido al escarabajo, las "extrañas potencias" de la poesía hacen hormiguear la lengua, es que recuerdan que no hay presente sino tan sólo un tan necesario como inverosímil "montaje" de presente.

Por provisoria que pueda ser toda opinión en este terreno, el hebraísmo de Jabès nos resultó algo más afín a la escritura que el levinasiano.[489] Hablamos de los infinitos granos de arena irregulares y del repiqueteo de la piedra colosal, ¿pero no se trata siempre, *todavía* de minerales y su extraña pasividad radiante? Arrastradxs de Argelia a Egipto ida y vuelta, podríamos asimismo releer "Hgl al costado del Nilo" bajo esta otra luz: como un Hegel agrietado bajo el sol del Sahara, cubierto de arena, cerca del agua y ajado por harapos como por versos.

*

[489] Nótese que hablamos de la escritura, y no de la filosofía derridiana en todo su ancho. Señalamos esta contraposición porque implica distinguirnos de algunas lecturas. Por ejemplo, de la de Shira Wolosky, que sugiere que Derrida recurre a Lévinas y a Jabès en conjunto, como recurso hebreo ante el helenismo, y que su reconocimiento siempre es *a posteriori* porque su escritura se halla desde el principio labrada por ellos (*cf.* "Derrida, Jabès, Levinas: Sign-Theory as Ethical Discourse", *Prooftexts*, vol. 2, nro. 3, 1982, pp. 283-302). No dudamos que la escritura derridiana esté trabajada por una errancia semita. En todo caso, distinguimos distintas "inscripciones" de esta errancia para indagar sobre el infinito del resto derridiano. Así con todo, no buscamos trazar límites infranqueables ni identidades totales. Como comentamos al principio, Derrida no nació en una comunidad judía robusta, ni sabía hebreo. Eso no reduce a cero su judaísmo (en absoluto, y creer eso sería muy poco derridiano), pero sí lo hace inscribirse de un modo, creemos, distinto al de Lévinas. De hecho, atendiendo a los argumentos de Wolosky, cuando Derrida fue interpelado a propósito de la semejanza entre *Glas* y el Talmud, dijo que no lo había leído (aunque no negaba su influjo, porque sin duda éste lo conocía a él [PS, 85]). Reflexionando sobre la complejidad de esa pertenencia, Hélène Cixous señaló que Derrida era un marrano, "uno de esos judíos sin siquiera saberlo […], guardián del libro que no sabe cómo leer" (*Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*, Paris, Galilée, 2001, p. 15). Baste decir que tampoco pretendemos amalgamar punto por punto las experiencias de Jabès y Derrida, aunque notamos que parecen coincidir en la mixtura, en el margen (en el hiato que dirime lo "franco" y lo "africano"), así como en su pasión por lo esquivo del grafema.

En “Pas” Derrida juega con cierta homofonía entre *eau*, *au* y *o*, y entre *de* y *deux*, desfila entre distintas fórmulas hasta deformarlas, y así arriba a *eau de là* y *eau deux là* (*cf*. P, 40-52). Algo que no tiene sentido sintáctico, que quiebra incluso toda sintaxis, pero tal vez nos pida afinar el oído ante lo que acontece en el naufragio.

Comentando el miedo saussuriano ante la posibilidad de que la escritura suplantase al pensamiento (aquella alerta que comentamos al principio del capítulo), Derrida escribe:

> Lo que es insoportable y fascinante es esta intimidad que mezclaría la imagen con la cosa, la grafía con la fonía, hasta un punto tal que por un efecto de espejo, de inversión y de perversión, el habla aparece a su vez como *el speculum de la escritura* que “usurpa así el papel principal”. […] En este juego de la representación el punto de origen se vuelve inasible. *Hay cosas, las aguas y las imágenes, un remitirse infinito de unas a otras, pero ninguna fuente. No hay ya origen simple*. Puesto que lo que es reflejado se desdobla *en sí mismo* y no sólo porque se le adicione su imagen. El reflejo, la imagen, el doble desdobla aquello que duplica. El origen de la especulación se convierte en una diferencia. Lo que puede mirarse no es uno y la ley de la adición del origen a su representación, de la cosa a su imagen, es que uno más uno hacen al menos tres (DG, 55/48. Las cursivas son nuestras).

Dijimos que, de leer el *passage* que supuestamente mienta el signo como *parages* (*naufrage*), la *Aufhebung* deviene *pas*.[490] Pero hete aquí que éste es siempre muchos, no termina de caer ni de llegar, *se* reenvía. Todo sucede como si, en alta mar, aquella agua transmutase, se doblase e incluso –adivinamos casi con tanta fascinación como terror–, se mimase a sí misma.

[490] Este paso puede haber parecido por un mero juego de palabras, pero no fue el caso. En el *Séminaire La vie la mort*, Derrida hace constante alusión a Blanchot. Sus sesiones no versan estrictamente sobre él, pero lo recuerda en seguido y en particular llama a la cuestión del *pas au delà* y a la extraña sintaxis que articula su escritura en general (véase VM, 24, 59, 61, 81 y ss.). Esto nos tiene a hacer reconfirmar, creemos, que sus interés por Blanchot no se restringe sobre lo estrictamente literario, y que justamente el *pas* al que aludimos es lo que le permite acercarse a esa otra alteridad y a esa otra muerte que le interesa rastrear y que, por lo demás, no sencillamente se oponen a la lógica oposicional (del “est” y del “et”) (*Ibid*., 22).

CAPÍTULO II

| MÍMESIS |

La estructura de este capítulo ha debido ser ajustada. Dado que estamos casi sobre el término de nuestro estudio (y en cierta medida podemos decir que éste será el último paso de "escalada" conceptual en nuestro recorrido), es inevitable encontrarnos conversando con varias líneas a la vez: llevamos largas elaboraciones a cuestas, no pocas vías de debate abiertas, y nos enfilamos hacia el desenlace. Por eso, a los efectos de articular esta marcha, dividiremos nuestro camino en tres "pliegues". Se trata de divisiones que no conforman capítulos aislados porque no se bastan a sí mismas, porque sus temas se encuentran eslabonados, porque se reclaman mutuamente y porque el recorte de sus siluetas está alentado por un desarrollo en común, pero que ponen en acto discusiones e interlocutorxs tan dispares que hace que sea forzoso avanzar con cautela y echar mano de la ficción de la parcelación y la estratificación. En esta ocasión la habitual división entre secciones intestinas (A, B, C, etcétera) no nos pareció suficiente. (En parte, puede decirse que era esperable: tras el naufragio, ya confesamente sobre los márgenes, la eficacia de las topologías habituales cesa.)

Dicho esto, explicitamos de entrada que nuestro cometido en este capítulo será fundamentar el paso iterativo de la huella en términos de mímesis. Esta relación no es necesariamente muy original, pero creemos que a veces se pasa de largo de la extensión y la profundidad de su impacto. La principal proeza de este enfoque es que permite advertir con claridad que la textualidad derridiana no es primariamente lingüística ni verbal. Matiz decisivo, tal vez algo contraintuitivo, pero consecuencia directa de todo lo que venimos desarrollando.

Ahondemos un poco sobre la relevancia de este punto. Anteriormente sugerimos, deslizando una especie de "fórmula", que la escritura implica que no haya concepción inmaculada del sentido, sino procesos de significación que operan a través de repetición. Y que a falta de aquel sentido primero y "original", esa repetición es iteración, repetición "deformante" que da lugar a la diseminación. Este panorama no redunda en la confusión, no borra el (efecto de) sentido ni abole la eficacia de un determinado recorte de identidad, pero sí implanta en su seno la tensión del *double-bind* porque hace pasar todo sentido por la malla de cierta dehiscencia –término que hay que leer desde la botánica, en la medida

en que son la bifurcación y el quiebre lo que hace posible la excrecencia vegetal (*cf*. L, 59/130). En consonancia con ese bosquejo, durante los capítulos pasados exploramos la escritura a partir de una definición muy pequeña y modesta, a saber, como "signos que funcionan solos". Elegimos problematizarla en tensión con Hegel y ciertas lecturas heréticas –dentro de las cuales privilegiamos a Blanchot–, y mostramos que si esa soledad es tomada en serio entonces los signos se leen como huellas. Esta elección estuvo justificada debido a que el alemán mienta una especie de punto "cúlmine" en la metafísica de la presencia, pero no sería difícil mostrar que el mismo nudo problemático se replica en muchos de los debates que libra Derrida. Sin ir más lejos, algo semejante sucede con Austin en "Signature, événement et contexte" y luego con Searle en "Limited Inc a b c…" a propósito de los *speech acts*. No tenemos intención de torcer nuestra bitácora de viaje e imbuirnos de pronto en este hemisferio de debates,[491] pero queremos notar lo siguiente: en sus intercambios con estos filósofos, Derrida habla siempre de la estructura de la marca o la huella. Nunca sencillamente del lenguaje. Hay que prestar atención a ese desliz porque no es, acaso traducción de estilo mediante, un modo "más o menos equivalente" de decir lo mismo.

Un brevísimo desvío. Es claro que el trabajo austiniano en torno a la performatividad resulta harto atrayente para Derrida. Desde el momento en que ésta no describe algo existente *fuera* del enunciado sino que *hace* cosas con palabras en función de su *illocutionary force*, hay allí cierta puesta en discusión de la ontología más clásica, aquélla que quisiera distinguir entre realidad (ser) y expresión (lenguaje) como entre original y copia. En todo caso, el problema de Derrida con el gran *How to do things with words* es que, seguido hasta sus últimas instancias, su planteamiento hace imposible distinguir de modo radical entre enunciados constatativos y performativos. Algo con cuyo espíritu él coincide, pero en lo que –el fantasma de– Austin no parece querer seguirle el ritmo (lo que la réplica de Searle, si lo aceptamos como su idóneo legatario, confirma). Suerte semejante parecen correr las "condiciones de felicidad" que el filósofo inglés

[491] Eso nos llevaría a repetir mucho de lo que ya trabajamos y, como dijimos, hemos elegido privilegiar otra vía de problematizaciones que juzgamos metafísicamente más nutrida. Porque si bien hay repetición, cada debate imprime sus tónicas y tonalidades, no redundando en meros calcos. Para explorar los entremeses de esta discusión véase el ya citado libro *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*, de Jesús Navarro Reyes. No diríamos que su perspectiva es exactamente derridiana, y ya señalamos que no acordamos con las genealogías que traza, pero en lo relativo a aquel debate nos parece que realiza un trabajo bastante meticuloso. En particular, véase los capítulos V, VI y VII.

identifica para el correcto funcionamiento de los performativos: refrenan la fuerza, van a contrapelo de sus preceptos iniciales.

Sucede que la teoría de los actos de habla instala una oposición entre emisiones serias y poco serias, comprendiendo a estas últimas como anomalías parasitarias, "decoloraciones" del lenguaje.[492] Pero, ¿no implica esa distinción colocar la intención del hablante como referente, inscribir un eje teleológico e incluso ético (que determina las intenciones detrás de los actos como transparentes a sí mismas), y ponerle coto a la fuerza perlocutiva? ¿Por qué parece de pronto que las "acciones" idóneas son aquellas que *describen* estados interiores? ¿No retrocede en su originalidad? Y si no es así, ¿por gracia de qué criterio nítidamente decidible discriminar entre uso y mención, y diferenciar así la estructura de una promesa de la de la actuación de una promesa? Si un performativo no meramente describe sino que *hace* es porque no sólo replica, porque asesta un impacto. Porque contunde, altera: itera. Ese vértice hace imposible distinguir de modo tajante y terminante realidad de ficción. (Lo cual no quiere decir que esos límites sean arbitrarios ni insignificantes, que no reinscribamos constantemente esas coordenadas ni que no vivamos en su espectro de movilidad; tan sólo que, como tanto en *la vie la mort*, mora allí un abismo insuprimible.[493]) Por lo tanto, podemos decir que la iteración instaura en cada "acto de habla" la posibilidad indeclinable de lo parasitario. Leemos:

> ¿El hecho (aparente) de la presencia del emisor o del receptor, no está complicado, dividido, contaminado, parasitado por la *posibilidad de una ausencia* en la medida en que ella está necesariamente inscrita en el funcionamiento de la marca? Tal es la "lógica", o bien la "gráfica" a la *Sec* [acrónimo para "Signature, événement et contexte"] busca hacer justicia: desde que (tan pronto como, tanto como [*aussi sec*]) una posibilidad es esencial y necesaria, *como posibilidad* (y aunque sea la posibilidad de lo que se llama *negatividamente* la ausencia, la "*infelicity*", lo parasitario, lo no-serio, lo no-"estándar", lo ficticio, lo citacional, lo irónico, etc.), no se puede más, *ni de hecho ni de derecho*, ponerla entre paréntesis, excluirla, dejarla de lado, ni siquiera provisoriamente, ni siquiera por motivos metodológicos (*Ibid*., 48/107).

"La marca", "la gráfica", dice Derrida. Si la iteración instaura en cada "acto de habla" la posibilidad del parasitismo es porque hay que leer toda dimensión verbal y

[492] Lanza Derrida con picardía: "Este es el drama de esta familia de teóricos: mientras más quieren producir enunciados serios, menos pueden ser tomados en serio. Depende de ellos aprovechar esta chance o convertir esta infidelidad en goce [*jouissance*]. […] ¡Qué fuerza ganarían!" (L, 72/155).

[493] Abismo no menos "necesario": desbarajuste desfondado gracias al cual también vivimos morimos. Llevándolo a las aguas de esa polémica sobre los *speech acts*, es *por* (y no pese) a aquel riesgo de parasitismo que éstos ostentan alguna eficacia.

lingüística en general *a partir* de la marca o huella.[494] No es caprichoso reparar una vez más en que su "unidad" de análisis o trabajo no es el signo o la palabra, sino la huella, porque allí reside el *quid* de la cuestión.[495] De acuerdo con nuestra comprensión, la estructura de la marca comprende lo que habitualmente llamamos lenguaje, sin lugar a duda, pero también lo excede. Más todavía, afirmamos que lo que está en juego no es una cuestión de extensión sino su sola contextura o naturaleza. Dicho en otros términos, la escritura no es un "súper-" ni un "meta-" lenguaje.

Venimos argumentando todos los ángulos desde los cuales la escritura derruye la "lógica del signo" (tanto más amplia que la noción lingüística de signo porque implica todo un régimen de representación, pero que en todo caso ampara, recorta y concede opacidad a lo que tomamos tradicionalmente por "lenguaje"), así como explorando la ausencia fundamental que la (des)articula, pero nos quedaríamos a medias tintas y echaríamos a perder nuestro recorrido si eludiésemos abordar de modo frontal este punto: el carácter no privativamente verbal de la escritura. Es verdad que es un punto sobre lo que venimos insistiendo hace bastante, pero dado que es algo cuya radicalidad a veces pasa de largo,[496] vemos perentorio remarcarlo.

No volveremos a abundar sobre el debate con la filosofía analítica. Quisimos reanudar nuestra ruta de estudio desde este ángulo por varios motivos. Por un lado, porque la cuestión de la iteración parece cobrar particular relevancia en debate con ella. En verdad se trata de un vocablo que ya hace su aparición en la "Introduction" (32/38) y en *De la grammatologie* (297/264), y que retorna bastante durante las décadas siguientes.[497] Puede decirse que resulta ubicuo a la filosofía derridiana porque se trata de cómo se entiende en el anudamiento de diferencia y repetición (como decía Deleuze, un tópico de su generación). Sin embargo, los mayores tratamientos que le rinde Derrida se encuentran

[494] Dijimos que ambas nociones eran intercambiables en Derrida. Lo reafirmamos, y repetimos que esta coincidencia nos habla de la materialidad de la huella como de la espectralidad de la marca. Con todo, es menester acotar que la envergadura filosófica de "huella" (*trace*) es mucho más profunda y trae aparejada otros matices (que reenvían a Freud, Heidegger, Lévinas y Blanchot).

[495] Y no es casual que se expida en unos términos y no en otros. Allí mismo habla sobre su sospecha respecto del signo y de todo el sistema de valores que trae asociado, así como de la necesidad de su sustitución por "marca" (*cf. Ibid.*, 66/145).

[496] Suele aceptarse que la escritura no es el lenguaje, pero –en la dirección de lo que sugerimos recién– a condición de concederle una primacía que en nada discute sus lineamientos. Es decir, de hacer del "archi-" un "súper-" o "meta-" y leer la escritura como una hiperbolización del lenguaje (y no su ruina, como propondremos nosotrxs). En el epílogo de este estudio revisaremos cómo este abordaje ha dejado en un sitio bastante poco feliz a la célebre aseveración "*il n'y a pas de hors-texte*".

[497] No seremos exhaustivxs, pero véase por ejemplo Psy, II-173/184 o PM, 114/101.

en “Signature, événement et contexte” y en “Limited Inc a b c…”. Sobre esa base, nos interesó marcar que ni siquiera dentro de ese marco Derrida acepta ceñirse dentro de los límites del “lenguaje”. Sus interlocutores o comentadores desde ese campo de intervención suelen romperse la crisma recordándole que es evidente que el lenguaje funciona de ese modo tan lógico y obvio que nadie racional se animaría a poner en duda (“notificado, todo lo que diga de aquí en adelante puede ser utilizado en su contra”, parecieran decir entre nervios y chicanas angustiosas), pero Derrida no se inmuta. Lo que jamás concede es la evidencia de lo que el lenguaje sea o haga, porque en realidad no hace más que retrotraerlo a la gráfica de la escritura.

Por otro lado, hicimos ese desvío porque nos interesa también apuntar que aunque hemos optado por profundizar una hilera determinada de debates, ello no decreta nuestras conclusiones al “localismo” de un nicho puntual. No son cuestiones incomunicadas de lo que se juega en intercambios tan distantes como aquellos con Searle, porque nuestro estudio no se presenta como una investigación del vínculo de Derrida *con Husserl* o *con Hegel*, ni siquiera *con Blanchot,* sino como una demora alrededor de la escritura. Lo fundamental para nosotrxs sigue siendo aproximarnos a la fisonomía de la huella y al contoneo de la *différance*. Llevamos largo tiempo en este camino y creemos que no pocos avances, pero a nuestro entender todavía nos queda este paso decisivo: dilucidar la iteración diseminante en términos miméticos. Eso nos permitirá plantear que si bien ésta atañe, también excede –y sitia– al lenguaje (y, por lo tanto, terminar de entender por qué *De la grammatologie* dice que hay que pasar del estudio del lenguaje al de la escritura).

En base a lo que dijimos, avisamos que este capítulo constará de tres pliegues. Tres pliegues como puestas en escena o episodios, tres configuraciones de sentido cuyos movimientos y texturas necesitamos poder diferenciar de cara a ensayar una articulación. El primer pliegue, “Materia, ritmo sin substancia”, estará atravesado por la pregunta por el materialismo. Para ello primero revisitaremos la relevancia del planteamiento derridiano específicamente en términos de *escritura*, conversaremos con Althusser y plantearemos la posibilidad de un materialismo de corte derridiano. Sobre el final de este pliegue avistaremos la necesidad de girar hacia Mallarmé. Por eso es que el segundo, “El antro de Mallarmé”, se le deberá íntegramente. Como es esperable, leeremos fundamentalmente “La double séance”, y nos encontraremos leyendo al poeta entre Platón, Hegel y finalmente Saussure. El tercer lugar, “Mímesis” introducirá los principales corolarios del pliegue anterior en lo que han sido nuestras propias interrogaciones acerca de la escritura durante los capítulos pasados, de cara a leer la

iteración de las huellas en clave mimética. Finalmente, en "*Post scriptum*" puntualizaremos dos acotaciones pendientes (una relativa a la no verbalidad, y otra a nuestra "lejanía" de Heidegger).

PLIEGUE I: Materia, ritmo sin substancia

Llueve sobre el océano

En más de una oportunidad Derrida ha acusado recibo de que su atención sobre la escritura, como sobre el grama y la huella, ha dado lugar a malentendidos y pudo en algunas ocasiones pasar por una utilización abusiva y metafórica (DP, 447/TT, 15). En efecto, puede parecer raro que a algo en apariencia tan periférico como la notación escrita le corresponda verse asociada con semejante fuerza de conmoción filosófica. ¿Cuál es el sentido de esta insistencia?

Podríamos decir que la escritura (en sentido "lato") tiene dos notas fundamentales que la caracterizan y la distinguen de la voz: el grosor de su materialidad y la capacidad de funcionar en ausencia de su fuente. Ambas notas van enlazadas. Saussure hablaba de un carácter "permanente y sólido", Derrida de duración y dureza. Son modos de expresar lo mismo: es en función de la estabilidad relativa del espesor de su trazado que la escritura tiene la capacidad de perdurar. Y bien, en este punto podríamos sugerir que en la *archiécriture* las dimensiones de esa materialidad y esa ausencia se hiperbolizan de modo tal que son sacadas de sus goznes. O, aunque sea, de los baluartes que las constreñían y que querían entender la materialidad como mero reverso de la idealidad y la ausencia como un momento parcial de la presencia.

Visto de esta manera se ve a las claras que la cuestión de la escritura, tan aislada y abstrusa como puede primero sonar, encarna en términos filosóficos casi una bomba a punto de detonar porque nos enfrenta a lo que estalla nuestra economía de pensamiento: una materialidad que funcione sola, una materia sin porqué. Por supuesto, no bien decimos esto hemos de cuidar cómo se modaliza esta soledad, porque leerla como autonomía reinsertaría a la susodicha materia en las coordenadas substancialistas del circuito dialéctico. Fue allí que el desvío blanchotiano nos resultó pertinente y atinado, su sutileza nos previno de ardides semejantes.

Todo esto parece haberlo entendido con claridad Althusser, que en 1982 comenzó a hablar de la existencia de cierta corriente subterránea de pensamiento que llama "materialismo aleatorio". Este sintagma le permite ofrecer una narrativa filosófica para identificar cierto hilván entre una serie de pensamientos que, aun sin compartir tesis concretas cual coordenadas programáticas, abordaron distintas cuestiones ontológico-

políticas con un estilo refractario al idealismo que caracterizó desde sus albores al filosofar. Según explica "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre",[498] aquel linaje se habría inaugurado con el atomismo epicúreo, habría atravesado a Maquiavelo, Rousseau y Spinoza, y llegaría incluso hasta Heidegger, Deleuze y Derrida.

Así las cosas, Althusser abre aquel texto atestiguando la lluvia. "Llueve", escribe. Apenas unos renglones adelante la cuestión se redirigirá hacia la lluvia de átomos, pero en principio creemos que esa oración puede leerse en un tono no tan lejano al de *il-la mer*; es decir, en términos del advenimiento impersonal y de la negación del presente como de todo horizonte trascendental de sentido, porque, ¿cómo explicar que llueva sobre el mar, –se pregunta– ahí donde con evidencia meridiana podemos decir que es innecesario? Allí el incremento de agua no viene a subsanar falta alguna, y este nimio retrato nos acerca al núcleo del antedicho materialismo, a saber, a la consideración de la no-anterioridad del sentido a los accidentes de este mundo. "Accidentes" que no siguen ninguna guía, cuya razón no viene dictada de antemano y que, retomando la vía preplatónica, son oportunamente leídos a partir de la lluvia de átomos: ya no figura de una regularidad mecánica (por tanto, pretexto para rearticular una vez más el cliché de la excepcionalidad humana) sino caída vertical donde, justamente en función de su aleatoriedad, cunde de modo inevitable el desvío. Tal sería, dice Althusser, el principio abisal –pre-mundano y no-real– de lo que hay. Pero los átomos, es importante tenerlo en cuenta, no son ellos mismos pequeños núcleos de sentido, no gozan de una robustez suficiente como para ser un *arkhé* propiamente dicho, sino que adquieren espesor ontológico únicamente tras su encuentro (tan inmotivado en su casuística como incierto en su permanencia).[499]

[498] Se trata de un texto algo polémico. Su recepción fue algo difusa; la excentricidad de sus tesis filosóficas y la sorpresa ante ciertos descuidos cronológicos hizo que algunxs lo ignorasen por completo, mientras que otrxs hicieron lecturas que buscaron explicar su "declive" intelectual a partir del deterioro de su salud psíquica (cabe recordar que es un texto posterior al homicidio de su esposa Hélène). *Cf*. Roudinesco, Élisabeth, "Luis Althusser. La escena del crimen", en *Filósofos en la tormenta*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, pp. 145-191. De hecho, en el compilado donde se encuentra (*Écrits philosophiques et politiques, Tome I*), este texto está ubicado en una muy pequeña sección al final llamada "Louis Althusser après Althusser".

[499] "Hasta el punto de que se puede sostener que *la existencia misma de los átomos no les viene más que de la desviación y el encuentro* antes del cual no tenían más que una existencia ilusoria" (Althusser, Louis, "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", en *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 542 ["La corriente subterránea del materialismo del encuentro", en *Para un materialismo aleatorio*, trad. cast. L. Alegre Zahonero y G. González Diéguez, Arena, Madrid, 2002, p. 34]. Las cursivas son del autor).

La perspectiva althusseriana hace del vacío lo originario, sin que ello implique una entronización de la nada sino, antes bien, la tachadura del origen. Si dice que se trata de un escrito "sobre la simple lluvia" es que el orden del sentido entra a estar transido por una inestabilidad esencial, baja y fangosa. "'Nunca un lanzamiento de dados abolirá el azar'. ¡En efecto! Nunca un encuentro llevado a cabo y que no sea breve sino duradero podrá garantizar que mañana aún durará, en vez de deshacerse",[500] explica, porque aquel lanzamiento es siempre sobre un tablero vacío, sin casilleros predeterminados ni contorno alguno. No hay ninguna necesidad de tales encuentros, podrían no haber sucedido y, de hecho, podrían cesar en cualquier instante. Eso no quiere decir, aclara, que no vivamos en un mundo con regularidad y leyes reconocibles, sino tan sólo que en ellas pervive un fondo de inestabilidad que destrona sus mayúsculas y las hace oscilar.

De cara a estrechar el vínculo puntual que nos interesa, subrayamos que no sólo sucede que –como sabemos que Derrida también hace– Althusser ahí marca una fuerte reticencia ante el materialismo dialéctico o histórico por verse todavía reglados por un portentoso esencialismo, sino que incluso hace suyos ciertos términos derridianos: habla de tradición "logocéntrica"[501] y apela a la "tesis de la primacía de la 'diseminación' sobre la posición del sentido en todo significante (Derrida)".[502] Todo esto da a pensar que concede a su compatriota argelino un sitio sobresaliente en la susodicha corriente. De hecho, en otro texto retoma este hilo problemático, y dice:

> Un resultado sin causa, un resultado sin causa porque aleatorio, nacido del encuentro fortuito (epicúreo) de virtud y fortuna, de ocasión. Una filosofía del resultado no es en modo alguno una filosofía del efecto como un hecho *consumado de la causa o de la esencia preliminares*, sino, por el contrario, una filosofía del azar cuyo resultado es la expresión fáctica, un resultado dado, dadas las condiciones que podrían haber sido diferentes. Un resultado con restos, con márgenes, con residuos, etc. Fue por ello que estaba incluido dentro de la lógica radical de la filosofía de Derrida –que es una filosofía del límite irrebasable y de los excesos– ser al mismo tiempo una filosofía de la estrategia filosófica y finalmente, con extrema consecuencia, una filosofía de los márgenes de la filosofía. Allí hay un impresionante rigor de pensamiento, que nadie en mi opinión ha superado y ni siquiera podría superar durante mucho tiempo, si no –en lo relativo a su inspiración– jamás (la forma siempre puede cambiar así como el grado de reflexión). Por eso Derrida es sin duda el único grande de nuestro tiempo, y quizás durante mucho tiempo el más alto.[503]

[500] *Ibid*., p. 546 (trad. cit., p. 39).

[501] *Ibid*., 540 (trad. cit., p. 32).

[502] *Ibid*., p. 562 (trad. cit., p. 56).

[503] Althusser, Louis, "L'unique tradition matérialiste", *Lignes*, nro. 8, 1993, p. 105.

Un resultado sin causa, una tirada sin tablero, un acontecer sin regla: un resultado sin causa ni motivo, a las buenas de la orfandad. A esta altura intuimos la envergadura de los ecos que trae eso para nosotrxs, porque al desabrigo de la intemperie no hay sino proliferación híbrida, mestiza: nada más que marginalia.

A continuación encaramos la cuestión del materialismo derridiano de modo más frontal. En parte podemos decir que nuestras cartas están echadas; las filiaciones y premisas sobre las que nos basaremos para extraer nuestros corolarios han sido acentuadas profusa y concienzudamente. Sin duda estamos continuando una vía de desarrollos que venimos sosteniendo desde varios capítulos atrás, pero creemos que nos falta dar un paso último para afrontar la cuestión con la hondura debida.

El *clinamen* mineral de un materialismo bastardo

Comentamos ya que en "Positions" Derrida declina la adhesión al materialismo en función de cierto peligro substancialista. Con todo, allí mismo dice que el logocentrismo es fundamentalmente un idealismo –su "matriz", incluso–, por lo que es claro que aquel rechazo no pone un punto final a la cuestión.[504] Retomando el hilo de esa meditación, en un intercambio con Kadhim Jihad en 1986 dice que siempre y cuando no se piense con ello una presencia última, su teoría del texto *es materialista* y que con tanto gusto como vigilancia secundaría un materialismo cercano al atomismo democríteo (NESLA, 43).[505] El motivo es que éste trae aparejado un pensamiento del azar y de la

[504] *Cf.* PO, 69-70/81-82. Recordamos que se trató de una entrevista de 1971 con Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta. Ambos entrevistadores pertenecían a Tel Quel. Específicamente a cuento de la cuestión de una interrogación en torno al materialismo su proveniencia no es un dato menor, dado que la inclinación maoísta de este espacio cargaba las tintas sobre el materialismo dialéctico. Por añadidura, hace al contexto de esta entrevista el coloquio *Littérature et ideologie*, celebrado en 1970, donde Christine Glucksmann opinó que la deconstrucción borraba el combate histórico entre idealismo y materialismo (*cf.* AA.VV., *Colloque de Cluny: Littérature et ideologie*, La nouvelle critique, Paris, 1970, pp. 240-241). Derrida no asistió a aquel coloquio, pero leyó las actas y responde a este cuestionamiento explícitamente en "Positions" (*cf.* PO, 64-69/76-79). En su libro sobre el espacio Tel Quel, Manuel Asensi Pérez se refiere a este encuentro "entre Scarpeta-Houdebine y Derrida" como un "duelo" (*cf. Los años salvajes de la teoría: Phillipe Sollers, Tel Quel, y la génesis del pensamiento post-estructuralista francés*, ed. cit., p. 26). De todos modos más adelante ofrece un retrato menos belicoso, y explica que en un momento de particular fragmentación del grupo se realizó una rueda de entrevistas a distintxs intelectuales a los fines de acumular fuerzas (véase *Ibid*., p. 146). Al menos en el caso de Althusser y Derrida, el intento fue trunco.

[505] Se trata de una entrevista realizada en 1986, publicada inicialmente como "Le matérialisme non dialectique", pero luego compilada en *No escribo sin luz artificial* (sólo existente en castellano) como "En el límite de la traducción".

suerte que impediría toda reapropiación dialéctica. Esta referencia puede sorprender, pero se trata de una perspectiva explorada con más profundidad en "Mes chances" –una conferencia de 1982–[506] y que incluso había sido ya deslizada en "Positions". Allí decía:

> Si se quiere encontrar el punto de lo que llama lo "reprimido" de la filosofía, particularmente en lo que concierne a la materia y a la contradicción, habría no sólo que remontarse a Marx, ni siquiera a todo un estrato del texto que ha abierto, sino mucho más lejos, como lo sabía él mismo, y hasta los llamados "materialistas griegos", atravesando problemas de lectura y de "traducción" bien difíciles y que mal permiten anticipar resultados en nuestro léxico. En cierto modo todavía estamos en los balbuceos (PO, 100/115).

Esta mención podría haber pasado por una intromisión insidiosa de cara a espolear el buen sentido marxista de sus entrevistadores, pero que ahora sabemos que no ha de ser tan velozmente desestimada.[507] Para entender de un modo más cabal el motivo de esta referencia tenemos que desviarnos primero hacia "Mes chances".

Como a Althusser, lo que a Derrida resulta tan seductor del atomismo es que, en sus distintas variantes (entre Leucipo, Demócrito, Lucrecio y Epicuro, decimos en general, porque no se vierte sobre ninguna clase de arqueología), la realidad es

---

[506] Aunque es el mismo año de "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", en principio no es adecuado pensar que haya habido una interrelación de ideas o siquiera una "doble afectación" entre estas publicaciones. Más allá de que la referencia al materialismo democríteo hubiese sido ya planteada en "Positions", *De quoi demain…* dirá sobre Althusser: "Cuando hablábamos de temas filosóficos él no se planteaba como marxista, no trataba de encarar ese tema conmigo. Hablábamos de textos de los que pensaba, interrogándome al respecto, que me resultaban más familiares que a él y que lo fascinaban más de lo que generalmente se cree: Heidegger, Artaud, Nietzsche. Luego de su muerte, al leer algunos de sus textos, comprendí mejor, descubrí en ocasiones lo que pensaba de mí y cómo percibía mi camino, cómo me leía (sobre todo alrededor de la cuestión del *alea*, del acontecimiento, de cierta tradición materialista no marxista, por el lado de Demócrito, de Lucrecio, etcétera)" (dQD, 170/118). Estas palabras dan a pensar que Derrida se apercibió con bastante posterioridad de estos desarrollos althusserianos. Suele decirse que aunque tuvieron una relación estrecha desde 1952 (Althusser fue el *caïman* de Derrida, y durante los 60 éste fue su asistente), su vínculo finalmente fue más personal que intelectual. (*cf*. Aragón, Luis, "Althusser, lector de Derrida", en De Peretti, Cristina y Velasco, Emilio [eds.], *Conjunciones. Derrida y compañía*, Dykinson, Madrid, 2007, p. 233 y ss.). Con todo, en *De quoi demain…* Derrida dice que *Spectres de Marx* entero puede ser leído como una suerte de homenaje a Althusser (168/116). Por cierto, hay lecturas muy cuidadas que estrechan su vínculo a propósito de nociones clave. Edward Baring, por ejemplo, los pone en relación desde la noción de huella. Véase Baring, Eduard. "The Politics of Writing: Derrida and Althusser", en Direk, Zeynep y Lawlor, Leonard (eds.), *A companion to Derrida. Oxford, Blackwell Companions to Philosophy*, Malden, John Wiley & Sons, Ltd, 2014, pp. 287-303.

[507] De hecho es curioso, porque Sollers también hizo por esos años una recuperación del atomismo en términos materialistas. Sólo que, en su caso, fue para inscribir una filiación, una herencia con el materialismo dialéctico. *cf*. Sollers, Philippe, *Sur le matérialisme. De l'atomisme à la dialectique révolutionnaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1974. Derrida nunca hace una apelación explícita en su dirección, pero creemos que no sería tendencioso cierta oposición o enfrentamiento como subtexto.

comprendida a partir de la caída vertical sin término de los átomos. Esta especie de diálogo de átomos y vacío es comprendida por algunos a partir de la necesidad, pero leída por otros a través del cristal de una fuga fortuita. En el caso derridiano, lo que se pone rápidamente de relieve es la resonancia con la cuestión de la iteración, ahí donde sabemos que cada elemento ha de tener una idealidad relativa –un cierto "recorte atómico"– que la haga reconocible y legible, y donde no obstante todo su éxito material y operativo pende de su repetición como reinvención "deformante": sin ir más lejos, de su salto sin garantías al abismo, podríamos sugerir. Dado que estamos explorando la posibilidad del materialismo en la noción de escritura derridiana, esta vinculación nos resulta tremendamente elocuente. La afinidad parece incrementarse todavía más en cuanto leemos que "los elementos atómicos, los cuerpos que caen en el vacío, suelen estar definidos, especialmente por Lucrecio, como letras (*littera*). Y en su *systrophè* son semillas (*spermata*, *semina*)" (Psy, II-360/394). Lo que quisiéramos marcar aquí es que si bien Derrida no duda que toda lengua e incluso todo código sean sistemas de marcas diferenciales, rápidamente introduce una serie de precisiones que vale la pena apuntar porque transfiguran lo que parecía un mero aire de concordia. Es en ese sentido que agrega:

> Si digo marca o huella en lugar de significante, letra o palabra, si relaciono esto con el *stoikheion* de Demócrito o Epicuro en su máxima generalidad, es por dos razones. Primero, esta generalidad extiende la marca más allá del signo verbal e incluso del lenguaje humano. Por eso no sé si hablar de la "arbitrariedad del signo", como Hegel o Saussure. Y, por mi parte, querría distanciarme, en esta referencia precisa, del atomismo estricto, de la interpretación atomística del *stoikheion*. Mi *clinamen*, mi suerte o mis chances, esto es lo que me inclina a pensar el *clinamen* desde la divisibilidad de la marca (*Ibid*., II-369/406).

En primer lugar, este fragmento reconfirma la importancia de identificar una distancia entre el signo y la huella (poniendo así de evidencia, creemos, la necesidad de nutrirse de otras fuentes que el estructuralismo a la hora de abordar la escritura derridiana, así como de desacelerar su proximidad al *linguistic turn*).

Por otra parte, en la cita se advierte que uno de los rasgos clave que hacen al "clinamen" derridiano es la *divisibilidad* radical inherente a lo atómico, que en su caso vendría a ser la marca o huella. En un artículo reciente, Gustavo Bustos Gajardo dice que es posible leer la diseminación como una "reactualización" del atomismo siempre que se

tenga en cuenta que los átomos se escinden y dividen en función de su "vacío interno".[508] Acordamos. Esa "insaturabilidad" nosotrxs la trabajamos a propósito del "devenir-inmotivado", en cuanto la piedra de la pirámide se resistía a evaporarse en una arbitrariedad estabilizante-sublimante y devenía colosal. Ese "vacío" era entonces un vacío de sentido como eje rector, y era la apertura al laberinto de la heteroafección. No creemos que esta sea la única vía de defender la existencia de un materialismo derridiano, pero en nuestro caso particular todo esto lo argumentamos con la ayuda de Blanchot. Interpretar la infinitud de la *différance* en términos "incesantes" nos permitió otorgar una silueta bastante más concreta a la ausencia radical que veníamos intentando plasmar para distinguirnos de Hegel.

En "Force et signification", hace mucho, leímos a Derrida decir que "la fuerza es lo otro del lenguaje sin lo que éste no sería lo que es" (ED, 45/42). ¿No podemos decir ahora que la fuerza es siempre fuerza de *envío*, de *desvíos* incluso, en la medida en que se juega su azar no programático, y que es eso lo que devela al lenguaje *escritura*? "Siempre se trata de una lógica y de una tópica del envío –reza "Mes chances"–. El destino, la destinación: envíos cuya proyección o trayectoria descendientes pueden ser perturbadas, lo que en este caso significa interrumpidas o desviadas" (Psy, II-359/392). Esto llama irremisiblemente a "Envoi", una conferencia de 1980 sobre la noción de representación que Derrida corona diciendo:

> Este envío pre-ontológico, de alguna manera, no se junta. No se junta más que dividiéndose, difiriéndose. No es originario u originariamente envío-de (envío de un ente o de algo presente que le precedería, todavía menos de un sujeto, o de un objeto por y para un sujeto). No constituye unidad y no comienza consigo mismo, aunque no haya nada presente que le preceda; no emite más que remitiendo ya, no emite más que a partir de lo otro, *de lo otro en él sin él*. Todo comienza con el remitir, es decir, no comienza. Desde el momento en que esa fractura o esa partición divide de entrada todo remitir, hay no un remitir sino, de aquí en adelante, siempre, una multiplicidad de remisiones, tantas otras huellas diferentes que remiten a otras huellas y a huellas de otros (*Ibid*., II-141/150).

Como resultado, este envío pre-ontológico no es "uno" ni "de sí", sino "envíos del otro, de los otros". Algo que venimos sugiriendo y que es bastante interesante, porque el capítulo pasado nos quedó bastante claro en qué la escritura *acababa* la idealización. El naufragio es el desastre de la Idea. Sin embargo, lo tan distintivo de Derrida es que, en su

[508] *Cf.* Bustos Gajardo, Gustavo, "El peso de la materialidad en la escritura y el pensamiento de Jacques Derrida", *Pensamiento*, vol. 76, nro. 289, 2020, pp. 263.

caso, estos desvíos son asimismo reenvíos. Su acabose es siempre (re)inauguración. En términos de *Glas*, podríamos sugerir que "gl" implica tanto la imposibilidad de concretar la digestión como de apaciguar el espasmo de las arcadas. Algo puja, algo arriba. Ahora nos toca atender a la extrañeza de aquella venida.

Es cierto que en su momento identificamos la necesidad de cierto "envío" de la mano de Hegel (en aquel momento, posicionándonos contra Husserl), pero hace tiempo que tenemos sobrados motivos para desconfiar de que lo que acontezca ahí sea de buenas a primeras hegeliano. En función justamente de esos avances, lo que podemos afirmar hasta aquí es que entendemos el desvío de los átomos como el repiqueteo incesante de las piedras –o como granos de arena, si releemos "la gozosa errancia del *graphein*" a través de Jabès. Por eso es que afirmamos que, de haber un materialismo en Derrida, éste transita por cierto "*clinamen* mineral", entendiendo aquí un desvío colosal. Lejos de una materia plena e idéntica a sí misma en un más allá o un más acá estable, se trata de una materia bastarda como enjambre de huellas, ni presentes ni ausentes: algo que tal vez suene a una abstracción neblinosa, pero que nos habla de la finitud desfondada y sin atenuantes –difer*a*nte– del mundo que habitamos. Ahondaremos luego sobre este punto, pero otra economía del envío –una economía no restringida sino "general" de los *envío*s, es decir, una gráfica del suplemento– es otra tópica de la representación. "Representación" que en principio ha sido siempre representación "de" la presencia: un modo de salir en salvaguarda de su integridad a través del tiempo y el espacio, de trabar incluso su relación y de determinar lo que "tiempo" y "espacio" *sean* para que la dignidad de la antedicha presencia no se vea afectada. Por eso, reafirmamos, la gráfica es un modo de vérselas con la oxidación que horada todo cuanto medra en la tierra.[509] Un modo, por cierto, siempre en vilo y nunca ya exitoso (porque, ¿cómo podría sencillamente triunfarse a la hora de hacer de la contingencia una tesis? ¿No es acaso lo imposible?)

Sobre este panorama, nos gustaría a continuación desviar nuestra atención sobre Mallarmé. Las razones son varias. No sólo Althusser remitió a su famoso *dictum* para explicar la cadencia de los átomos, sino que el vocablo "*chances*" alberga un costado

[509] La estrategia argumentativa y las filiaciones elegidas para ese fin han sido distintas que las nuestras, pero Gabriela Balcarce también argumenta el talante eminentemente materialista de la filosofía derridiana (en particular frente a quienes defienden cierto giro "idealista" de sus producciones tardías). Véase Balcarce, Gabriela, "Espectralidad y deconstrucción. Una lectura materialista de la filosofía derrideana", *Revista Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*, nro. 7, 2019.

lúdico que juega directamente con la "tirada de datos".[510] Y como si fuera poco, la referencia en "Positions" al materialismo democríteo redirige asimismo hacia "La double séance", el principal texto que Derrida dedica a Mallarmé. Exactamente a continuación del fragmento que citamos anteriormente de esa entrevista, Derrida agrega el siguiente paréntesis (que quisimos reservar para abordarlo por separado): "(En 'La doble sesión', me he limitado a remitir, en algunos puntos discretos, al '*rythmos*' democritiano –escritura y ritmo a la vez–, término importante, al parecer, de un sistema que Platón quiso reducir sin duda al silencio 'ontologizándolo')" (PO, 100/115).

¿En qué se relacionan estos reenvíos/desvíos pre-ontológicos de los átomo-marcas, es decir, el paso iterante de la escritura con Mallarmé? Allí hará su entrada en escena la mímesis. Ello nos permitirá precisar todavía mejor la modulación de aquello que puja, arriba o adviene, como dijimos recién, tanto como el semblante de aquel "*clinamen* mineral" del materialismo derridiano.

Pasamos al siguiente pliegue.

[510] Así lo enfatiza oportunamente la traductora de esta conferencia en su edición castellana (Ediciones La cebra). Aunque el "*chance*" francés sea muy semejante a "chance" (en castellano), significando oportunidad o posibilidad, también tiene un sentido arcaico que remite al juego, al golpe o caída de dados, y ello implica que *Mes chances* aloje virtualmente *Mis suertes* e incluso *Mis golpes de dados. Cf.,* Psy, 385.

PLIEGUE II: El antro de Mallarmé

RIEN

de la mémorable crise
où se fût
l'évènement
accompli en vue de tout résultat nul
humain

N'AURA EU LIEU
une élévation ordinaire verse l'absence

QUE LE LIEU
inférieur clapotis quelconque comme pour disperser l'acte vide
abruptement qui sinon
par son mesonge
eût fondé
la perdition
dans ces parages
du vague
en quoi toute réalité se dissout

511

511 "NADA/de la memorable crisis/donde se hubo/el acontecimiento/cumplido en vista de todo resultado nulo/humano/HABRÁ TENIDO LUGAR/una elevación ordinaria hacia la ausencia/SINO EL LUGAR/ chapoteo inferior cualquiera como para dispersar el acto vacío/abruptamente que si no/por su mentira/hubiera fundado/la perdición/en esos parajes/de la ola/en que toda realidad se disuelve" (Mallarmé, Stéphane, *Poesía*, trad. cast. F. Gorbea [edición bilingüe], Buenos Aires, Ediciones Librerías Fausto, 1975, p. 198).

Del sol a la araña

"La double séance" es una conferencia pronunciada en dos sesiones de 1969, editada por *Tel Quel* en 1970 y luego incluida en 1972 en *La dissémination*. Sus ediciones vienen antecedidas por una hoja que habrían tenido lxs participantes, que reproducía un fragmento del *Filebo* de Platón y, en la esquina inferior derecha, "Mimique" de Mallarmé. Lo interesante de la lectura derridiana estriba no sólo en que rastrea un eje común entre dos plumas tan distantes en el tiempo sino, incluso más, en que identifica allí la intriga angular de los últimos dos mil años de pensamiento. Tal es la cuestión de la mímesis que tanto nos convoca.

Por un lado, en el diálogo platónico se delinea la metáfora de un diálogo del alma consigo misma, donde la memoria colabora en la escritura de un libro donde primero se graban las palabras y luego las imágenes. Lo importante es no sólo el orden de prioridad de tales inscripciones, sino que el criterio de valor de este libro psíquico reposa en la ontología. Así es que el sentido de la escritura se labra como imitación de lo que es. Aquí puede comenzar a identificarse el núcleo de la lectura derridiana, porque el argelino explica que la historia entera de occidente puede ser comprendida como una interpretación de la mímesis. Es decir, como el recorte de un original, primero y verdadero, ante lo derivado y secundario. Por eso habla de "mimetologismo", que es el encorsetamiento de la mímesis al *lógos* como principio supremo (con sus consecuentes notas: la unidad, la simplicidad, la autoidentidad, etcétera). Lo que habríamos heredado de Grecia es

> justamente lo *ontológico*: la posibilidad presunta de un discurso sobre lo que *es*, de un *logos* que decide y es decidible de o sobre el *on* (ser-presente). Lo que es, el ser-presente […]. Lo que es, el ser-presente (forma matricial de la sustancia, de la realidad, de las oposiciones entre la forma y la materia, la esencia y la existencia, la objetividad y la subjetividad, etc.), se distingue de la apariencia, de la imagen, del fenómeno, etc., es decir, de lo que, presentándole como ser-presente, le dobla, le re-presenta y a partir de ello le reemplaza y les des-presenta. Hay, pues, el 1 y el 2, lo simple y lo doble. Lo doble viene *después* de lo simple, lo multiplica *después*. De ello resulta, perdón por recordarlo, que la imagen *sobreviene* a la realidad, la representación al presente en presentación, la imitación a la cosa, lo imitante, a lo imitado (D, 235/288).

Así abordada la mímesis se advierte con claridad que no se trata de una cuestión que sobrevenga recién a propósito de la poesía o a la literatura,[512] y ni siquiera de la escritura, sino que asciende al lenguaje en general e interpela incluso a la verdad "misma". Eso no quiere decir que desde este cristal "poesía" y "verdad" sean lo mismo, que devengan una mera amalgama indiferenciada, pero ya no parecen claros los criterios que parecían servir para distinguir sus aguas de modo concluyente. Abordando el *mimeisthai* (la relación del mimo con lo mimado) Derrida se instala sobre su *margen* como región de co-implicación. En la medida en que lo que "verdad" significa entra a pender de la exclusión activa de lo derivado, es decir, de la costura de una red estratificada de determinaciones vinculantes, ella *misma* se libera como simulacro. Retomando un hilo de discusión a todas luces heideggeriano, Derrida dice que si la *alétheia* es la verdad como des-ocultamiento, la mímesis trepa incluso –o especialmente– al proceso de autopresentación de la *phýsis* (haciendo colisionar, por lo tanto, al prefijo "auto-").[513] Así es como el *phántasma* ("copia de copia") entra a teñir todo el horizonte.

Sabemos que si bien la verdad suele ser considerada previa a toda encarnación lingüística, su embajador idóneo es el verbo y que la imagen corre muy por detrás. Sin embargo, a partir de aquel panorama *fantasmático* Derrida advierte un *pliegue* que contamina la jerarquía de aquellos órdenes. En este punto, sugerimos que tan pronto como

[512] Aquí quisiéramos acotar dos cosas. Primero, que es claro que leyendo el *Filebo* Derrida está señalando oblicuamente hacia el libro X de la *República*, con la exclusión de los pintores (que producen nada más que "copia de copias") y de los poetas (que "pintan" con palabras). La segunda cuestión tiene que ver con la legitimidad de la utilización del vocablo "literatura". En efecto, siempre que le toca expedirse sobre la literatura *qua* institución (por ejemplo, en *Passions* y en "Cette étrange institution qu'on appelle la littérature") Derrida recuerda que ésta es un producto moderno y que, en ese sentido, no hay "literatura griega". El motivo para hablar no obstante de "literatura" –como explica Evando Nascimento en su interpretación de "La double séance"–, es lo que la lógica platónica de la *mímesis* tiene no sólo de inaugural, sino incluso de fundante (es decir, no mera apertura histórica sino influjo y renovación sostenida a lo largo de los milenios). Allende las diferencias, el mimetologismo dibuja el campo sobre el que sobrevendrá la *Poética* de Aristóteles para pervivir luego incluso, todavía, en el concepto moderno de literatura (a la sombra del cual aún escribimos y leemos). De hecho, hace un momento dijimos que en el mimetologismo se avistan los rasgos de la historia occidental en particular, pero habría que decir con la misma firmeza que estos caracteres sostienen incluso para nosotrxs lo que "historia" (otra noción moderna, se la entienda como *Geschichte* o *Historie*) significa. Llamaremos hacia su estudio en más de una oportunidad, pero para una lectura muy cuidada y rigurosa de "La double séance" remitimos en general a Nascimento, Evando, "El mimetologismo literario", en *Derrida y la literatura. "Notas" de literatura y filosofía en los textos de la deconstrucción*, trad. cast. r. rodríguez freire, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2021, pp. 45-141.

[513] Leemos: "La *mímesis* es entonces el movimiento de la *physis*, movimiento de algún modo natural (en el sentido no derivado de esa palabra) mediante el cual la *physis*, no teniendo ni otro ni exterior, debe desdoblarse para aparecer, aparecer(se), producir(se), desvelar(se), para salir de la cripta donde se prefiere, para brillar en su *aletheia*" (D, 237/290-291).

la especularidad *distingue* y simultáneamente *sujeta* un lado y otro del espejo (origen y copia), deviene *margen*, y que allí amarra tanto como agrieta. Asegura, teje, cose dependencias, pero *ilustra* a la verdad tomada por una red (¿por una telaraña?) cuyo espesor introduce interferencia porque la abre, justamente, a algo de lo imagético. O, cuanto menos, a una plasticidad inasible (porque tampoco se trata de una imagen capitalizable) que tumba las jerarquías de derecho otrora verticales. Cabe preguntar si ante semejante escenario podrá consagrarse "verdadera" la verdad, es decir, colocarse original y explotar la especularidad sin verse suspendida (puesta entre paréntesis, pero también expuesta a su alteración y dispuesta como en una escenografía), imbricada con el pliegue como grosor inevitablemente estético (y no es baladí recordar que *aisthetikós* deriva de *aísthesis*).

Si "Hors-livre" insta a pasar del sol de Platón a la araña de Mallarmé (*cf. Ibid.*, 71/82), ello no implica solamente una inversión. Como señala Nascimento, "Mimique" no es el sencillo contraejemplo del *Filebo*, no barre de un plumazo la estructura que éste instaura sino que juega con él, desplazando la atención hacia el *procedimiento* mimético efectuado.[514] Hacia lo artificioso y arbitrario de sus jerarquías, tanto como hacia la raigambre estética de su puesta material. Dicho de otro modo, semejante paso "del sol a la araña", es decir de la Idea del bien como forma suprema –garante de las demás– hacia la artefactualidad de la araña del teatro, implica *solicitar* la naturalidad con la que tomamos las relaciones de copia y dependencia (sostén activo –pese a las enormes variaciones históricas en sus consideraciones– de lo que tomamos por "naturaleza") de cara a ponerlas *en escena*.

Teniendo en cuenta que el movimiento del *mimeisthai* como relación reproductiva es siempre una ligadura con un presente pasado, Derrida sugiere que "lo que es difícil de pensar es que un imitado aparezca después que su imitante, que la imagen preceda al modelo, y el doble al simple" (D, 234/286). Y no obstante a ello se apresta, porque se trata de develar al sol femenino, mascarado, siempre ya travesti (*cf.* G, 274-275b).[515]

---

[514] *Cf.* Nascimento, Evando, *op. cit.*, pp. 118-119 y 125.

[515] Cabe decir que un estudio mucho más amplio sobre la cuestión de la mímesis es desarrollado por Derrida en "Entre deux coups de dés", que se encuentra en el curso *Littérature et vérité: concept de mimesis* impartido entre 1968 y 1969 (todavía inédito). *Cf.* D, 171/208 (nota 57). De allí habrían salido tanto "La double séance" como "La pharmacie de Platon".

Como dijimos, no exactamente al lado ni enfrente, sino debajo –formando un pliegue o bulto en el ángulo inferior derecho de la hoja "suplementaria"– se ubica "Mimique", cuya complejidad no transita por un concepto refinadamente encumbrado sino por la sola posibilidad de trazar una continuidad rectilínea, de aplacar las sonoridades y nivelar los juegos de sintaxis de modo que algo "uno" –*una* historia, *una* escena– se trasluzca inteligible en su simplicidad.[516]

Pero sucede que no bien la vista se desplaza de Platón a "Mimique" se pone de relieve cierto juego de espejos. No sólo entre ellos, como decíamos recién, sino al "interior" de "Mimique"; más allá de las referencias explícitas, la composición entera desfila ante los ojos como una especie de malla especular donde no hay sino "apariencia falsa de presente", medio ficcional donde todo espacio se descubre doblado: "doblado" en términos de repetición, como dúplica y pliegue (*pli*), pero también de *plié* como posición de ballet.[517] De ahí la dificultad de hilar una secuencia unívoca, porque las palabras bailan ante la retina.[518] Nascimento se refiere a un "cruce",[519] nosotrxs hablamos de un intercambio de flujos entre semántica y sintaxis que no dirige sino a su "trastelón" como a su abismo, hacia la interrupción de su límite fijo en la medida en que se pone de relieve su montaje ficcional.

"Tal opera el Mimo, cuyo juego se limita a una alusión perpetua sin romper la luna", escribe Mallarmé, porque resulta que el mismo no mima *nada*; ningún libreto precede su escritura (gestual y corporal, porque no logra distinguirse de ella: lo toma entero) pero tampoco puede decirse que sencillamente improvise. Eso rompería la luna, justamente, lo

[516] Porque, ¿cómo entender que el silencio, "único lujo después las rimas", no haga orquesta con su oro? "Silencio", "orquesta" y "su oro" (*son or: sonore*) arman de buenas a primeras una constelación que hiende el blanco de la hoja y hace trastabillar los automatismos de nuestros procedimientos de lectura. Las letras rutilan como si las viésemos por primera vez. Con Mallarmé aprendemos de vuelta a leer, e inevitablemente flaqueamos. Nos cuesta, tartamudeamos, no sabemos por dónde leer porque ya no entendemos qué es legible o qué leemos cuando encolamos una sílaba con otra.

[517] Tal como toda tesis es protésica, toda *position* –como posición de danza, podríamos pensar aquí– es siempre *positions*: más de una (dado que el plural es inaudible en francés, Derrida nos anima a ver ahí un asedio) *Cf.* PO 133/150. Citamos "La dissémination" citando a Mallarmé: "S, dije, es la letra analítica; disolvente y diseminante, por excelencia... en ella encuentro la ocasión de afirmar la existencia, fuera del valor verbal tanto como del puramente jeroglífico, del habla o del libro mágico, de una secreta dirección confusamente indicada por la ortografía..." (D, 439/543).

[518] Y tenemos que agradecer que allí no hay blancos extravagantes, como en el fragmento de "Un coup de dés jamais n'abolira le hasard" que colocamos de epígrafe. En verdad deberíamos hablar de "trazos" danzantes, pero dijimos "palabra" porque, justamente, lo que se devela inútil en esa experiencia de lectura es la *unidad* de la palabra. En ese sentido, sí, podemos decir que el blanco aflora de todas maneras.

[519] Nascimento, Evando, *op. cit.*, p. 131.

devolvería a la lógica del empuñamiento de la propia originalidad.[520] Más bien, su operación se coloca en la cesura de la estructura del *mimeisthai*. En la misma sintonía que cuando hablábamos de no derivar la representación para, en verdad, trastocar los ejes que desde antaño trabaron su sola noción, se trata entonces aquí de "una escritura que no remite más que a sí misma y [a la vez de] una escritura que remite indefinidamente a otra escritura" (*Ibid.*, 249/305). A una escritura *otra*, habría que decir, donde el "*speculum* no refleja ninguna realidad, [sino que] produce únicamente 'efectos de realidad'" (*Ibid.*, 254/312).[521] Algo que nos evoca nuestros tratamientos sobre Blanchot, ahí donde la intemperie del fragmento se volvía (in)visible. Sin centro de referencia, queda expuesta en un afuera inasimilable. Los confines del teatro ya no obedecen a la consciencia (que, dueña de sus representaciones, fagocitaba lo que hay), sino que es más bien ésta la que se descubre prendida en sus túneles y pasillos –*galerías* (*cf.* VP, 117/167)– bajo una "falsa apariencia de presente".

En función de estos elementos, cuando Mallarmé dice que "[l]a escena no ilustra más que la idea, no una acción efectiva" es difícil mantener en alto alguna certidumbre sobre lo que "idea" signifique. "Nada más que la idea que no es nada", opina a propósito de ello Derrida, como levantando acta de una fatalidad ineluctable (D, 257/315). No queda en evidencia sino la idea estallada, estrellada, vaporizada; cuanto mucho, si se quiere hablar todavía con cierta formalidad, no queda sino el "materialismo de la idea" que sugirió Hyppolite".[522] Por eso otro modo de expedirse sobre la malla especular que

[520] También debate Derrida si la fuente o el "referente" de "Mimique" no es el libreto que Mallarmé habría tenido entre manos de *Pierrot assassin de sa femme*, de Paul Margueritte. Analiza las distintas posibilidades de esta hipótesis, pero en la medida en que lo que supuestamente habría leído allí es el destrozo y la insolvencia de todo libreto, toda operatoria de copia, originalidad y referencia se desbarajusta. Llegado el caso, "Mimique" está marcado por la "arborescencia", el injerto (*greffe*) de otro texto que hace de "una especie de exergo, de fuera-de-la-obra" (D, 249/306).

[521] Bennington aquí acota: "Este parece ser el punto difícil de comprender: Derrida no se está entusiasmando de manera general con el descubrimiento de lo que en el momento de 'La double séance' está siendo retomado con entusiasmo, por ejemplo por Barthes y Kristeva, bajo el nombre de 'intertextualidad': el punto no es (como podría parecer el caso en algunos de los trabajos de Barthes, por ejemplo) celebrar la intertextualidad autoconsciente en general, sino subrayar la singularidad (esto nos conducirá a la ejemplaridad) de cada remisión" (Bennington Geoffrey, *Interrupting Derrida*, New York, Routledge, 2000, p. 50). Y tal como no celebra intertextualidad, esa singularidad no mienta una autorreferencialidad segura sino que inscribe un vacío.

[522] Hyppolite, Jean, "Le coup de dés de Stéphane Mallarmé et le message", *Les Études philosophiques*, nro. 4, 13, 1958, p. 465. También sugiere que el *dictum* mallarmeano es "J'écris, donc je suis", pero que esa existencia es despersonalización. Y agrega: "Mientras que en Hegel la Idea es presupuesta y la Naturaleza no está ahí sino para permitirle aparecer a través de su alienación, en Mallarmé el mensaje es un casi-

hace al texto es el *hymen*:[523] no hay más que *hymen*, trozo de cuerpo tan "vicioso como sagrado", a la vez perpetración (presentación) y diferimiento (doblez). La idea deviene cuerpo, materia, pero la materia deviene membrana: de vuelta, no el otro "obediente" de la idealidad, sino materia bastarda porque indecidible. Por eso, si algo se ilustra o se retrata es la visibilidad de nada, la visibilidad de la visibilidad (en efecto: nada habrá tenido lugar más que el lugar) como intervalo que sitia toda escena.[524] "La dispersión volátil, o sea el espíritu, que no quiere otra cosa que la musicalidad de todo",[525] dice con elocuencia Mallarmé.

En esta línea, ¿qué sucede entonces en esa escritura-otra, en ese "laberinto textual tapizado de espejos" (*Ibid.*, 240/293) que se descubre *hymen*? "No sólo es abolida la diferencia (entre el deseo y el cumplimiento), sino la diferencia entre la diferencia y la no-diferencia", nos dice Derrida (*Ibid.*, 258/ 317). Es decir, se suprime la diferencia entre diferencia y mismidad. La mismidad se devela transida por lo otro, pero no lo otro oposicional, por su otro supeditado, sino por otro que la hace centellear y la pone a dar piruetas (que la vuelve loca de risa-placer-dolor, diría Bataille). Por eso hacer del blanco o del *hymen* palabras clave, instaurar un tematismo hegeliano –e interpretar, en esa tónica, lo sagrado y vicioso en sintonía con la riqueza semántica que Hegel ve en "*Aufhebung*"– es tan previsible como insuficiente.[526]

---

imposible, un milagro que surge 'del fondo de un naufragio' para desaparecer casi inevitablemente, ya que 'un golpe de dados nunca abolirá el azar'" (*Ibid*., p. 464).

[523] En francés, *hymen* es tanto el casamiento (su consumación) como la membrana vaginal (ilesa porque virgen). En castellano los vocablos no coinciden, en todo caso nos tocaría hablar de la complicidad entre "himen" e "himeneo".

[524] "Nada más que la multiplicidad facetada de la araña que no es nada, fuera de su luz fragmentada" (D, 257/315). Habla de la araña del teatro en la medida en que no es más que escena, reflexión y refracción, pero no podemos sino pensar qué ropajes –disfraces– adquiere la verdad, la investidura de la verdad en las garras de algo que a todas luces excede lo humano.

[525] Mallarmé, Stéphane, *Œuvres complètes II*, Paris, Gallimard, 2005, p. 65. Comentando este mismo fragmento, Blanchot habla de un "movimiento de diáspora" que es menester no coartar (*Le livre à venir*, ed. cit, p. 321 [*El libro que vendrá*, trad. cit., p. 265]).

[526] Esta insuficiencia no hace a este ademán incorrecto. "No resulta, pues, simplemente falso el decir que Mallarmé es platónico o hegeliano. Pero no es sobre todo cierto" (*Ibid*., 255/313). Justamente, la enorme fortaleza de las operaciones mallarmeanas tiene que ver con la plasticidad que pone en acto, con su capacidad de doblarse hasta transfigurar lo que dice excluirla (la alta alcurnia del sentido). Eso ya lo resaltamos cuando señalábamos hacia Mallarmé desde Blanchot (por ejemplo, a cuento de los dos tipos del anonimato). Con un tono desafiante parecido, Derrida dice seguido que lo que le convoca de Mallarmé es que "mancilla" desde adentro la presunta fuente del sentido. Bennington dice que sin duda Mallarmé se parece al idealismo o al hegelianismo, pero "sólo por esa insistencia en la duplicación mimética" (*op. cit*., p. 53).

Dirá Derrida en "Mallarmé", un escrito apenas unos años posterior, de 1974:

> Ahora bien, cualquier texto de Mallarmé está organizado de modo que en sus puntos más fuertes el sentido permanezca indecidible; a partir de ahí, el significante no se deja penetrar, perdura, resiste, existe y se hace notar. El trabajo de la escritura ha dejado de ser un éter transparente. Apela a nuestra memoria, nos obliga, al no poder rebasarlo con un simple gesto en dirección de lo que "quiere decir", a quedarnos bruscamente paralizados ante él o a trabajar con él (CNH, 61).

Siempre se produce algo "de más" o "de menos" para que sea del todo verosímil aquella lectura sacralizante: la indecidibilidad de un suspenso activo, operante –perforante, incluso– que trasciende la mera polisemia porque hace flamear el limen entre lo verbal y lo imagético, lo coreográfico y lo musical.[527] El *estilete* (*grapheion*) mallarmeano se hinca ahí donde toda verbalidad ha de escenificarse y desplegarse "pluridimensionalmente" para tocar cualquier oído. Las operaciones sintácticas sobre las que abunda (por ejemplo, cuando desfila "entre" *elle* y *aile*)[528] no apuntan sino a hacer flamear los límites entre lo verbal y lo pictórico. La crisis del *versus* –el derramamiento

[527] "Mallarmé ha inaugurado, trabajando en el desajuste, en la heterogeneidad del significante, una escritura del cuerpo, escritura gestual, mimética, que desordena dónde/cómo se genera sentido" (Beatriz Blanco Vázquez *Geografía de los restos: reinscripciones del duelo en "Glas" de Jacques Derrida*, España, 2011, p. 93. Tesis doctoral, inédita pero disponible en https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=26784 [última fecha de consulta: 09/09/2021]). Tomada en serio la *mímesis*, resta preguntar si el cuerpo de Pierrot no será un cuerpo sin órganos. ¿Dónde dejaría eso a su escritura "gestual, corporal"?

[528] La palabra *aile* significa "ala" y se encuentra asociada con figuras fálicas y erectas como una pluma, y es enfrentada a lo femenino cuando es puesta a jugar con *elle* ("ella"). Así, si Mallarmé confiesa ser "inescrupulosamente sintaxiero (*syntaxier*)" (*cf.* CNH, 61 y D, 241/296), se trata de mostrar cómo todo envite formalista se encarroña. Hablando en particular de *son or*, dice Derrida: "¿Es, en estos casos, *or* una o varias palabras? El lingüista dirá quizá –y el filósofo, y acá deberíamos ubicar a Austin y a Searle– que al ser distintos, a cada momento, el sentido y la función, debemos leer cada vez una palabra diferente. Y, no obstante, esta diversidad se cruza y reaparece por un simulacro de identidad del que es imprescindible que demos cuenta. Lo que así circula ¿no es acaso para no constituir una familia de sinónimos, simple máscara de una homonimia? Pero no hay nombre: la cosa misma es (la) ausente, nada es sencillamente nombrado, el nombre es también conjunción o adverbio. Ni aun siquiera ya palabra: lo eficaz está con frecuencia en una sílaba en la que la palabra se disemina. Ni homonimia, pues, ni sinonimia" (CNH, 68). Si leyendo a Hegel Derrida decía que "hablar quiere decir relevar", así como según el alemán pensamos con nombres, ¿qué pasa ahora que resulta aquel circuito –el trabajo del signo– ya no es tan laborioso como cree, que parece que el resonar ya no se agota en su fenomenalidad, que introduce un acúfeno, y que para peor el nombre se confunde, camufla y aparea con otros elementos marcando su indecidibilidad y confundiendo al pensar? Hacia allí nos aproximamos. Lo que podemos adelantar es que, como en el oído de Perséfone, oiremos lo inaudito: "una connivencia entre lo que podría no ser más que voz humana y ritmos de la fauna, de la flora, incluso los del reino mineral donde la veleidad del gesto se transcribe en una forma petrificada" (M, XIX/30).

del verso oficial en el "versolibrismo"– inscribe a su paso la crisis del *krinein*.[529] Retomamos "La double séance" y leemos:

> La crisis de verso (del "ritmo", dice también Mallarmé) afecta, pues, a toda la literatura. La crisis del ritmos roto por el ser (lo que hemos, para empezar, dejado irse, *en una nota, hacia Demócrito*) es "fundamental". Solicita a los fundamentos mismos de la literatura, la priva, en su juego, de todo fundamento fuera de sí. La literatura resulta a la vez asegurada y amenazada por no basarse más que en sí misma, en el aire, […] completamente sola, aparte del ser, "y si se quiere, sola, a excepción de todo". Ritmo, cadencia inclinada, declinación, decadencia, caída y vuelta (D, 340/417-418. La cursiva es nuestra).

Recordemos que la mención en "Positions" al materialismo democríteo resaltaba cómo "La double séance" había reparado sobre el *rythmos*. Si la crisis del verso es la crisis del ritmo, y asimismo del *krinein*, lo que reflota es lo indecidible.[530] La literatura ya no se deja oponer a la palabra seriamente modulada, a la discursividad idónea, sino que se entrevera en todo el horizonte. Pero sin fundamento. Sin otro fundamento que ella misma, en toda su esquiva plasticidad. Lo que hay, en todo caso, son variaciones del *rythmos*.

Si a propósito del *Filebo* decíamos que el original se ve tomado por lo especular como por una telaraña, abriéndolo así a lo imagético, con Mallarmé decimos que el *rythmos* infiltra en el sentido un blanco que lo hace parpadear. Y porque parpadea, ya no puede impedirse que el blanco marque y las palabras bailen. Porque eso "imagético" no es mera imagen como extensión agotable y capitalizable por la mirada, sino umbral "multidimensional" a la perfidia. Porque "desatado" de lo verbal, lo imagético perfora lo visible e inscribe ritmos: repiquetea. Se trata de ese costado siempre temido y recelado de la escritura, de su ángulo no-verbal, de cierta mundanidad telúrica como momento de

[529] Según Anne-Marie Christin, el "acontecimiento" mallarmeano estuvo alentado por el desciframiento de los jeroglíficos egipcios (en el siglo XVIII, con la Piedra de Rosetta) y al perfeccionamiento de la imprenta (a finales del siglo XIX), *cf. L'image écrite ou la déraison graphique*, Paris, Flammarion, 1995, p. 10. Nosotrxs nos abstenemos de hacer un diagnóstico histórico de ese tipo, pero vemos en toda su elocuencia los ecos que habrían seguido a la intrusión de la *máquina* y de la *diferencia* cultural (¿podrá asignársele un comiendo a su irrupción?).

[530] La nota a la que refiere sobre Mallarmé y Demócrito es la tercera nota de "La double séance". A propósito de la intervención del blanco como espaciamiento y ritmo ("cadencia y carácter de escritura", dice), Derrida llama a "La notion de 'rythme' dans son expresión linguistique", de Benveniste (en *Problèmes de linguistique générale*), y a *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristóteles*, de Kurt von Fritz. Este último enfatiza sobre las cualidades espaciales del átomo como *stoikheion*, mientras que Benveniste subraya que la palabra ritmo proviene del latín *rythmus*, y éste del griego, específicamente del sustantivo del verbo *rhéô*, que puede traducirse como "fluir". Habría, por lo tanto, que leer en el átomo una espacialidad "movediza", "escurridiza".

crisis del sentido. Crisis que en particular aterraba a Husserl, que Hegel jugaba a domeñar, y cuya invitación acepta jugar Mallarmé.

Con un ánimo semejante con el que preguntábamos por qué el Absoluto no se absolvía de todo rodeo y sugeríamos que la Idea parecía llevada de las narices, nos interrogamos ahora si se puede orquestar el signo, si es posible dictarle el paso a lo otro de sí (a la muerte, a la materia) sin vérserlas ya habitando una partitura (de Perséfone). ¿Se puede purgar al logos de toda dimensionalidad estética? En "Ce qui reste à force de musique", Derrida remarca que "esta reinscripción del blanco en la escritura tiene una relación esencial con la música y con el ritmo" (Psy, II-102/109), que por añadidura inscribe una cesura inasimilable por la discursividad filosófica.[531] Es que, habiendo puesto el foco sobre el procedimiento mimético, desautomatizado la evidencia del mimetologismo, el blanco retumba. Se ensancha, como el abismo (como el desierto, y leemos aquí tanto a Nietzsche como a Jabès). De hecho, en el "Préface" de "Un coup de dés jamais n'abolira le hasard" (del cual es parte nuestro epígrafe), Mallarmé pide aproximarse a su poema como a una sinfonía sobre una partitura.[532]

Visto de esta manera, el desplazamiento "del sol a la araña" no transmuta en rigor *nada*, no nos conduce hacia ninguna tierra nueva sino que hace pasar la luz del sol a través del prisma inmotivado de los cristales. "No se sale del antro mallarmeano como de la caverna platónica" (D, 266/327), dice Derrida.[533] Vamos entendiendo algo mejor el fragmento de *De la grammatologie* con el que cerramos el capítulo pasado que hablaba del remitirse infinito de las aguas y las imágenes. En esta *otra* lógica de la mímesis (*cf*. L, 90/193), en esta gráfica, "el doble desdobla aquello que duplica. El origen de la especulación se convierte en una diferencia. Lo que puede mirarse no es uno y la ley de la adición del origen a su representación, de la cosa a su imagen, es que uno más uno

[531] En la misma línea, "Matérialisme non dialectique" dice que ciertos trazos firmados por Mallarmé (ahí donde ya no podemos expedirnos sencillamente "sobre Mallarmé") acarrean un "pensamiento impensado" (NESLA, 40). En "Mallarmé" dice que el poeta "no dejó de acosar la significación allí donde se produjera la pérdida de sentido" (CNH, 60) y en "Le presque rien de l'imprésentable" sugiere también, señalando hacia Mallarmé, que "ciertos simulacros literarios o poéticos nos permiten a veces pensar lo que la teoría filosófica de la escritura ignora, eso que a veces dicha teoría prohíbe violentamente" (PS, 84-85).

[532] Mallarmé, Stéphane, "Préface", *Un lance de dados jamás abolirá el azar (edición bilingüe)*, trad. cast. F. Estrada y S. Bernal, México, Editorial Ámbar, 2016, pp. 96-97.

[533] "La double séance" juega con la homofonía e indecidibilidad entre "L'antre de Mallarmé", "L''entre' de Mallarmé" y "L'entre deux 'Mallarmé'" (*cf*. D, 223/273).

hacen al menos tres" (DG, 55/48). En este antro, en esta gruta o caverna,[534] todo deviene del orden del entre, del entredós: laberinto textual tapizado de espejos.

A golpe de fusta entre Saussure y Mallarmé. Lo que resta de la lengua

Como explicamos con anterioridad, la "deconstrucción" aborda los libros como textualidad, lo cual implica explotar los límites de lo legible. Su pesquisa ya no tiene por brújula ofrecer una exégesis de lo que el autor "quiso decir" porque, podríamos sugerir, aborda al texto casi como un artefacto: como una máquina que funciona sola, que dice –*hace*– siempre más *y* menos de lo que se le encomendó. Eso no quiere decir que deliberadamente se ignoren aquellos quereres, sino tan sólo que se los lee al trasluz de fuerzas que los exceden. Para empezar, en función de su raíl inevitablemente material e histórico.

Para quienes no están habituadxs o no identifican de antemano los motivos de semejantes lecturas (algo no difícil de comprender, visto que no hay instrucciones para imbuirse gradual y amablemente en la deconstrucción) las insistencias derridianas alrededor de las sonoridades y las homonimias, la interrogación de los blancos, los márgenes y los sitios asignados para cada "elemento", así como la puesta en discusión general del libro como dispositivo pueden resultar algo expulsivos. Sin embargo, sin que esto implique asignarle pedantería alguna, hay que decir que si no provocase eso probablemente sus estrategias carecerían de motivo. Lo que enseñan sus trabajos sobre la escritura es que esas aversiones son tan previsibles como sintomáticas porque nuestra economía de significación es inevitablemente una economía de lectura, con todo su cariz histórico: un compendio de normas –saturado pero más bien implícito, justamente en función de su absolutez– que enseña cómo ha de tomarse eso "entre manos", eso "ante los ojos" para hacerlo hablar (¿y acaso no es eso siempre el idealismo?).[535] Así, la opacidad de la tinta aloja más sentido que el blanco, y la palabra que la coma, porque el

[534] "El himen entra, en el antro. Entra / Entre puede también escribirse con una a […]. ¿No son los (e)(a)ntr(a,e,o)s el mismo? Littré: ANTRO, s. m., 1. Caverna, gruta natural, profunda y oscura" (D, 261/321).

[535] En particular a propósito de la operación de lectura, Leroi-Gourhan arguye que la determinación de lo "entre manos" ya es una escena montada sobre un proceso milenario de hominización. En *Le geste et la parole*, el autor explica cómo la noción de *ánthropos* se cimenta sobre la división del aparato audiofónico para el habla, y el eje manual-visual para la escritura (*cf*. Leroi-Gourhan, André, *op. cit.*, p. 261 y DG, 126/112).

sentido depende de la voluntad expresiva, y porque ésta es lo único que vale la pena leer. Son todas cosas tontas que decir, más tontas todavía que explicar ("perdón por recordarlo", decía hace un momento Derrida), e interpretar algo distinto es tan infantil como degenerado. Y sin embargo, a menudo no se trata más que de eso.

Mucho de todo esto venimos indicándolo hace tiempo. En todo caso, ahora entrevemos que en semejante escenario Mallarmé fue angular, porque su principal "corolario" nos habla de la imposibilidad de exonerar al sentido de todo cuanto quiso ser considerado mero excipiente de su transmisión. No puede dispensarse al sentido de su corporeización verbal en una lengua determinada, con la historicidad y la sonoridad estética irreductible que ello acarrea, como tampoco su composición pictórica sobre hoja, en este artefacto concreto que llamamos libro donde vienen a explicarse dos milenios de intriga ante la posibilidad inminente de la pérdida de sentido. Visto de esta manera, advirtiendo la radicalidad de sus movimientos, se hace difícil restringir el nombre de Mallarmé a la contemplación idílica de un poeta decimonónico, así como contener su influjo entre los velos acuarelados de Ravel y Debussy y el desacato de las vanguardias en aquel momento por venir. Se trata menos de "redignificar" toda esquela estética bañándola de un cariz especulativo inusitado que de negarse a restringir todo acontecer estético a un aditamento aislado e insignificante.

Con eso en mente, podríamos decir que Derrida aprendió de Mallarmé a posicionarse sobre los márgenes. Posición imposible, sin duda. A partir de esa enseñanza, lo que hay que leer ya no acontece al nivel de la letra opaca de tinta o de la palabra llena de sentido. Toda marca empalidece, se decolora, y a su vez el blanco *marca*. Como *lapsus* marcante, el blanco se ennegrece, se colorea de "blanco suplementario".[536] Tanto más radical resulta en cuanto aquel "corolario" no transita por el desglose de una disertación teórica sino que se hinca *sobre* el borde de la página y *sobre* la ribera de lengua sumiendo en la controversia todos los anversos y reversos que hacen a nuestro modo de pensar la significación. Así, si bien se libra un espectáculo insoslayablemente francés tramado de efectos en rigor intraducibles, hace todo lo contrario antes que venir a ensalzar preciosismos francófilos porque apunta, más bien, a aguijonear su propio horizonte de expresión. Eso que hace sólo se da a leer en francés, y ni siquiera: es apenas legible, "a

[536] Para profundizar sobre el vínculo de Derrida con la música, remitimos a Durán, Cristóbal, "Una voz temblorosa. Música y auto-afección en Jacques Derrida", *Aisthesis*, nro. 58, 2015, pp. 45-58.

duras penas" legible en francés. Era de esperarse, acotamos ahora, que un argelino sefaradita recibiese semejante baile en toda su hondura histórica y política.

Todo esto, reconfirmamos, obstruye la cerrazón de las lecturas hegelianizantes de Mallarmé. Sabemos que éste trabajó sobre los extraños poderes de la nominación pero, justamente:

> trabajando sobre la unidad de la palabra, sobre la sosegada armonía de un vocablo y de un sentido, Mallarmé ha liberado también, por desintegración, su energía. La palabra no es ya para él el elemento de la lengua. […] Mallarmé era consciente de que su "operación" de la palabra constituía también la disección de un muerto; de un cuerpo disociable cuyas partes podían servir en otro lugar (CNH, 63).

Mallarmé encumbra la nominación para, precisamente, suspenderla y dejar a la vista de todxs su (im)poder. Sitiado por el blanco, el nombre es también conjunción o adverbio. Cada partícula del horizonte (partícula "negra" o "blanca", "llena" o "vacía" de sentido, porque atañe tanto a un vocablo reconocible de la lengua como a un signo no lingüístico, al trazado de la tinta como a la página que hace de "soporte") deviene injerto: marca trasplantable, iterable con respecto a todo horizonte y toda significación. No hay más que margen, zona de conflicto como querella ella misma danzante. Mallarmé se dirige allí a sabiendas que aquello lo excede –*especialmente* que lo excede, incluso– porque allí no se puede firmar: como el título, la rúbrica queda suspendida.[537] Y también la lengua.

A propósito de todo esto, quisiéramos detenernos un instante sobre "glas" y Saussure. Cierto, venimos llamando en su dirección hace bastante. Sin embargo, con "glas" no nos referimos al libro (¿es un libro?) ni a la obra (¿es una obra?) sino a la onomatopeya que viene a montarse como título (de lo que sea que es *Glas*, si acaso "es" algo). Allí hay una cuestión en torno al recorte interno de la lengua en el *Cours de linguistique générale* que nos gustaría rever a la luz de nuestros últimos desarrollos.

El contexto ya lo sabemos: la hazaña de Saussure fue ejecutar un corte sincrónico que permitiese abordar la lengua en términos de un sistema compuesto de signos, entidades biplánicas constituidas por significado y significantes. Remarcamos antes que la arbitrariedad o inmotivación, por más insurgente que pudiera parecer, implicaba en verdad que todo ápice de materialidad confesase tener su norte "en otra parte" y se

[537] ¿Acaso no fue ese saber –sin duda compartido con Derrida– lo que posibilitó que Étienne se transfigurase en Stéphane?

evanesciera.[538] Ahora bien, Saussure ofrece como contraargumento posible a la arbitrariedad el caso de las onomatopeyas, que parecen en efecto motivadas, dado que nacerían de una relación mimética con el sonido. Hay onomatopeyas auténticas e inauténticas, explica el ginebrino. Con respecto a las inauténticas, dice:

> Palabras francesas como *fouet* ("fusta") o *glas* ("doblar de campanas") pueden impresionar a ciertos oídos por una sonoridad sugestiva; pero para ver que no tienen tal carácter desde su origen, basta recordar sus formas latinas (*fouet* deriva de *fāgus* "haya"; *glas* es *classicum*); la cualidad de sus sonidos actuales, o, mejor, la que se les atribuye, es un resultado fortuito de la evolución fonética.[539]

Pese a su "sonoridad sugestiva", no son miméticas porque descienden en buena ley del latín. Sin duda sorprende que quien desplazase los estudios históricos como criterio epistemológico remita ahora a la etimología para distinguir los elementos orgánicos de modo tal que el "recorte interno de la lengua" no se le deshaga en las manos (*cf*. G, 107).

Luego están las onomatopeyas auténticas, que son pocas y de todos modos son de cierto modo también arbitrarias porque se trata nada más que de imitaciones "aproximadas" (considérese, por ejemplo, que en castellano el maullido se representa como "miau" y en inglés como "meow"). En ese punto, unx sencillamente no sabe qué leer, dónde posar los ojos (como con Mallarmé, pero distinto). ¿Saussure está admitiendo que hay ahí una motivación y que por lo tanto no reina la arbitrariedad?... ¿o hay que restarle crédito a este influjo mimético ya que es nada más que aproximado, dado que varía levemente de una lengua a otra? Extraño como suena, nos está diciendo lo segundo. Pero además agrega que, una vez introducidas en la lengua, estas supuestas onomatopeyas reciben evoluciones fonéticas y morfológicas como cualquier otro signo (tal el caso del inglés *pigeon*, procedente del latín vulgar *pīpiō* derivado, ahí sí, de una onomatopeya).

Desanudados los contraargumentos, reasegurada la arbitrariedad del significante como quien reedita el argumento del caldero diciendo "estad tranquilxs, no hay fantasmas: los peligros resultaron ser débiles, eran pocos, nunca existieron, e igual ya los

---

[538] De vuelta, hace falta recordar de vuelta que el significante es una huella mnémica. Es decir, es una entidad psicológica. Por lo tanto, no es lo sensible sin más. Sin embargo, hacemos dos señalamientos: primero, que sin duda es el elemento más material del signo. Y segundo, que el hecho que sea una entidad psicológica reconfirma el rechazo a la materialidad. Es claro que la partición entre significado y significante tiene un paralelo la bipartición entre inteligible y sensible, aun si no se desciende a "lo sensible". Reconfirma su distinción (y jerarquía) sin "enchastrarse", desde el palco aséptico de la inmanencia psicológica. (O eso pretende.)

[539] Saussure, Ferdinand de, *op. cit*., p. 102 (trad. cit., p. 94).

desactivé, lo cual reconfirma la enorme potencia de la arbitrariedad", acto seguido Saussure inaugura el §3, dedicado al carácter lineal del significante. Lo que, es obvio, repuja su pertenencia jurisdiccional a la psicología, porque la linealidad nos habla de la sucesión temporal (y aprendimos con Kant que el tiempo es la sede de la subjetividad, aquello más afín a la interioridad).

Nos dice Derrida a propósito de todo esto:

> Ahora bien, en lugar de llegar a la conclusión de que, por consiguiente, tampoco hay lo arbitrario auténtico, en lugar de interesarse por los efectos de onomatopeya o de arbitrario *contaminados*, por el arrastre de la lengua (por la fusta o por el clamor), Saussure se precipita al encuentro del "peligro" con el fin de salvar la tesis de lo arbitrario del signo.
> Si lo arbitrario y la inmotivación pueden acaecer al presunto "carácter primero" de semejantes "onomatopeyas auténticas", ¿por qué no podría una remotivación arrastrar de nuevo lo presuntamente arbitrario? Si lo arbitrario fuera puro, eso no sería posible. Ahora bien, es posible, al menos así lo atestigua aquello que Saussure quiere incluir bajo el título de la *atribución* artificial, ilusoria y fortuita: "La calidad de sus sonidos actuales, o más bien aquella que se les atribuye, es un resultado fortuito de la evolución fonética" (*Ibid*., 108b).[540]

¿Qué queda del "sistema interno de la lengua" en esa purga ritualizada? ¿Cómo dar con la anterioridad de toda afectación mimética para atribuirle credenciales orgánicas a la arbitrariedad? Y si es tan orgánica, ¿por qué se deja suplantar? ¿Por qué esos procesos de "remotivación" que hacen a las "falsas onomatopeyas" son en esencia insubstanciales, estorbos fácilmente desactivables, pero la arbitrariedad de los signos es tan de otra estirpe? Resulta que las que parecen onomatopeyas no lo son, sólo lo asemejan por gracia de una suerte de espejismo, y que las pocas que sí lo fueron alguna vez debieron abandonar esos ropajes, como al pasado arcaico de una vida anterior, para ingresar al recinto seguro de la lengua. Todo se juega en esta frontera. Las explicaciones saussurianas explican de hecho muy poco, como si nada más espetasen "el adentro es interior porque es interno, ¿qué otra cosa iba a ser el adentro?" y esperasen con eso ser convincentes. Pero acaso lo primero de lo que duda Derrida es que el adentro sea interior. Se trata de "una lógica que, al dar permanentemente por supuesto un saber de lo que es la libertad, la conciencia, la naturaleza, la necesidad, se queda sin aliento al delimitar el adentro y el afuera del sistema lingüístico" (*Ibidem*).

[540] Si pudiera aislarse la cuestión con un corte limpio diríamos que el tratamiento de las onomatopeyas en el *Cours* sería abordado en G, 104b-109b.

En la medida en que pertenecen a un sistema (o estructura), los elementos de la lengua están en "solidaridad sincrónica". Ahí, el más mínimo ápice de materialidad ha de ser inmotivado para que el signo esté en verdad regido por la verdadera motivación (la psicológica). Tal, dijimos, era la arista que corría de Aristóteles a Hegel, hacia Saussure. La semiología está auspiciada por la lingüística (porque si bien no es más que un sistema más de signos, uno entre otros, por otro lado es el privilegiado: asegura su patronato fingiendo humildad y posicionándose tanto dentro como fuera de la ciencia de los signos).

Sobre esta base de constelaciones, lo mimético viene a hacer agua y es menester aislarlo. Hay que someter a la lengua con una fusta como a un animal salvaje. Se trata no exactamente de aniquilar el significante, sino de confirmarle muerto en lo medular: el significante es dócil pero quedo, funcional pero sin agencia propia. Puesto que las relaciones y el funcionamiento que intenta proteger o restablecer son "naturales", este trabajo de dominación juega a pensarse él mismo innecesario, en rigor sobrante pero casual y circunstancialmente necesario. Así lo declara, a golpes de fusta. La raíz de las ansias de Saussure por desactivar las onomatopeyas es la misma que de su temor a la intromisión de la escritura sobre la fonía y su filtración al pensamiento,[541] porque en ambos casos hay un acaecer mimético cuyo móvil y desenvolvimiento resultan extraños a la idiosincrasia de la lengua.

Como señalamos, suele decirse que el abordaje de la identidad en términos diferenciales es algo que Derrida tomó de Saussure.[542] Y seguramente así sea, en parte. Sabemos, a su vez, que la diferencialidad y el carácter inmotivado o arbitrario son notas indisociables. Lo que apuntamos anteriormente es que, en Saussure, esa diferencialidad obraba justamente en función de la saturabilidad del sistema, y que eso le quitaba fuerza.[543] Con "fuerza" nos referimos a radicalidad, pero también –o justamente– a la

[541] Saussure pone como ejemplo cómo el apellido "Lefèbvre" mutó a "Lefébure", y pronostica funestas variaciones para locuciones como "*sept femmes*" o "*vingt*". "Estas deformaciones fónicas es verdad que pertenecen a la lengua, pero no resultan de su juego natural; se deben a un factor que les es extraño. La lingüística debe someterlas a observado en un comportamiento especial: son casos teratológicos" (*op. cit.*, pp. 53-54 (trad. cit., p. 58).

[542] Por ejemplo, *cf.* De Peretti, Cristina, *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 71-72.

[543] Sin dejar de reconocer el hito que significó, Derrida percibió muy bien estos limitantes. En este punto, creemos que la literatura especializada concedió más crédito a la hondura de aquel vínculo que el mismo Derrida. No hay mayores problemas con eso, desde luego; sin embargo, no creemos que con ello la literatura haya buscado recuperar activamente una línea desestimada (más bien, señalamos ya que creemos que ello se debió a los avatares de su recepción en un país de tal envergadura como Estados Unidos). Que no pretendamos reconstruir lo que habría querido decir el autor (como si, por otra parte, él lo hubiera tenido

fuerza de (re)envío (y desvío) que, sugerimos, es lo que tornaba al lenguaje *escritura* abriendo un hiato en su seno. Es evidente que, habiendo definido a la lengua como lo hizo, Saussure no quiere saber de hiatos. Ya "Force et signification" nos decía que una estructura puede considerarse una "totalidad abandonada por su fuerza" (ED, 13/12).

Ahora bien, con Mallarmé la posibilidad de un tal "recorte interno de la lengua" devino risible.[544] Si leímos que él se aproxima a la palabra como a la "disección de un muerto", es decir, como a una parcela cuyo recorte sólo se da bajo "falsa apariencia de presente" y cuyas extremidades "podían servir en otro lugar", entonces podemos decir que aborda la lengua de cabo a rabo como suplemento. Acaso en una apuesta semejante como Caputo opinaba que la deconstrucción era un husserlianismo expuesto a cierto joyceanismo,[545] nosotrxs sugerimos que si se quiere seguir estrechando a Derrida con Saussure hay que hacerlo a través del cristal –arácnido– de un mallarmeanismo empedernido. Sin lugar a duda Derrida también entiende todo recorte de identidad en términos diferenciales, pero no de cara a la autotelia de un sistema (cuyo principio de identidad es protegido e incluso reforzado por Saussure) sino a su inestabilidad. Lejos de encumbrar a la lingüística, pone bajo tela de juicio su jerarquía (*cf.* DG, 74/66).

Mientras que Saussure dijo que la escritura empañaba "la vida de la lengua", que era un disfraz y no vestido, y que la lengua literaria invertía las relaciones naturales,[546] Mallarmé brinca sobre las zonas erógenas de la lengua develándola superficie iridiscente. En sus manos la fusta deviene un artefacto estilizado y sensual cuya acontecimentalidad estética no deja pasar al acto. Sin saber cómo usarla, Mallarmé la agita, la reinventa

siempre clarísimo) no pone en paridad de condiciones toda lectura ni clausura el debate por la viabilidad de una interpretación u otra. A partir de ahí, entonces, es que afirmamos que tal estrechamiento con el saussurianismo nos resulta deficiente.

[544] Opina Blanchot: "Mallarmé siempre tuvo conciencia del hecho, desconocido hasta él y acaso después de él, de que la lengua es un sistema de relaciones espaciales infinitamente complejas cuya originalidad no nos permite recobrar ni el espacio geométrico ordinario, ni el espacio de la vida de subordinación, que destruye el espacio y uniformiza el movimiento. Mallarmé es el único escritor que pueda llamarse profundo. No lo es de manera metafórica ni debido al sentido intelectualmente profundo de lo que dice, sino que lo que dice supone un espacio de varias dimensiones y sólo puede oírse según esa profundidad espacial que debe aprehenderse simultáneamente en diferentes niveles" (*Le livre à venir*, ed. cit, p. 321 [*El libro que vendrá*, trad. cit., p. 265-266]). Y *Un coup de dès*, afirma, es la "afirmación sensible" de este nuevo espacio (literario) (*Ibidem*).

[545] Caputo, John, "Re-Joyce, Say 'Yes'" en Derrida, Jacques y Caputo, John, *Deconstruction in a Nutshell*, ed. cit., pp. 183-214 (trad. cit., p. 214).

[546] *Cf.* Saussure, Ferdinand de, *op. cit.*, pp. 47 y 51-52 (trad. cit., pp. 53 y 57).

batuta. La batuta-otrora-fusta también percute la lengua, pero esta vez no de cara a domeñarla sino a recuperar su (im)propio (re)envío rítmico.

Todo esto altera profundamente el panorama. No sólo la escritura ya no será primariamente fonética, sino que visto que "nada habrá tenido lugar más que el lugar", incluso los blancos –supuestamente "vacíos" de sentido– devienen marca (otro baluarte mallarmeano que hizo mella en Derrida). Son blancos "suplementarios" que, como dijimos, se abisman, se ennegrecen y perforan la hoja porque discuten las coordenadas de lo legible. Precisamente en esta convulsión se inscribe *Glas*. Sabemos que este título remite al tañido de las campanas fúnebres, que indica el duelo infinito que sitia toda totalidad y que todo esto adquiere particular carnadura, por ejemplo, a través de la cuestión de la familia "entre" Hegel y Genet. Esto es muy importante, puesto que allí Derrida muestra cómo no hay familia sin espíritu ni espíritu sin familia: sin una determinada comprensión de la diferencia sexual y sin hogar. El *voleur* de Genet –hijo de prostituta y homosexual–, dramaturgo como es, arenga con mostrar la *oikonomía* toda como escenografía. Sin embargo, esa misma operación comienza con la suspensión de una onomatopeya como fingimiento o simulación del título. Onomatopeya que muy oportunamente guarda un significado mortuorio y que remite a las contorsiones argumentales de Saussure, pero cuya sola existencia horada la entereza de la lengua y discute la cohesión de la palabra como unidad mínima de significación (dado que, dice el ginebrino, el signo lingüístico es el signo privilegiado). "Es preciso leer glas como un 'singular plural' (caída del oro en la doble sesión). Su fractura la lleva dentro de sí, se afecta y resuena inmediatamente con este estrago literal", nos dice Derrida (G, 170b). El estrago es literal, *al pie de la letra*. Mandando a degüello toda la ristra de coordenadas que sostienen lo que "libro" significa, *Glas* se yergue y se tumba continua, incansable e intermitentemente. Sus dimensiones incomodan la biblioteca, nos parpadean entre las manos.[547]

[547] En "Limited Inc a b c…" se lee: "El parpadeo es un ritmo esencial al funcionamiento de la marca que me gustaría analizar" (52/115) y luego habla también del "cuasi-concepto parpadeante de 'restancia'" (54/119). Entendemos lo parpadeante como golpeteo rítmico e irregular que inscribe discontinuidad en todo presunto recorte estático de identidad. Sobre el carácter "parpadeante" de *Glas* podríamos seguir a Vázques Blanco, que se pregunta: "¿Podríamos ver en *La dissémination* una especie de matriz conceptual de *Glas*? […] De *La dissémination* a *Glas*, entre envíos y recortes, se elabora algo común que cristaliza en *reste*; pero si en *La dissémination* ese reste se escribe sobre todo como sustantivo e incluso se emplea el término *restance*; en *Glas* la *restance* ha desparecido dejando en su lugar la diseminación imparable, la indecidibilidad y la intraducibilidad del *reste*, multiplicado en ese singular que le hace ser, a la vez, nombre y verbo" (*Geografía de los restos: reinscripciones del duelo en "Glas" de Jacques Derrida*, España, 2011,

Entonces leemos:

> ¿Y si la *mímesis* ya no se dejase fiscalizar, forzar a rendir cuentas ni a dar razones, a someterse a una verificación de identidad en un marco como este? […] ¿Y si la *mímesis* hiciese que el sistema interno de la lengua no existiese o que no se utilizase nunca o, al menos, que no se utilizase sino contaminándolo, y que dicha contaminación fuese inevitable y, por consiguiente, regular y "normal", que formase parte del sistema y de su funcionamiento, que formase parte de él, es decir, que lo convirtiese a él –que es el todo– en una parte de un todo más grande que él? (*Ibid*., 109b).

Esa imposibilidad de fiscalizar la mímesis es lo que Derrida aprende de Mallarmé, precisamos todavía un poco más. Entonces, la lengua toda se las ve en la situación del mimo: abolida "la diferencia entre la diferencia y la no-diferencia" como dijimos, la lengua se descubre desecha. No orgánica y total, sino colosal. No hay sino lengua, esta vez no como hiperpoder sino como estado de embriaguez primero donde, en efecto, el 2 viene antes que el 1.

El fragmento sigue así:

> Conclusión de Saussure: "En resumen, las onomatopeyas y las exclamaciones tienen una importancia secundaria, y su origen simbólico es en parte discutible" (Por consiguiente, también lo arbitrario. En cuanto al origen así llamado "simbólico", en parte discutible, por tanto en parte simbólico, responde a la lógica del bocado [*mors*] y de la anterección. No hay más que seguir sus consecuencias) (*Ibidem*).

"Lo simbólico" nombra aquí lo mimético, el extraño quehacer motivado de una materialidad no reductible so pretexto de arbitrariedad (sobre esto ahondaremos más en el próximo pliegue). Por lo pronto, Saussure parece dibujar el panorama de modo tal que esta raigambre simbólica devenga ella misma simbólica: nada más que aproximada, un espejismo como una nimiedad por derecho insignificante. A lo que en todo caso apunta la interrogación derridiana es, en un primer paso, a señalar que motivaciones e inmotivaciones se intersecan sin que sea posible establecer una jerarquía. Y si bien siempre puede jugarse a rastrear, identificar y menoscabar cada esquirla mimética, ello no resulta convincente. Se agota como intento autotranquilizante. Por eso aquel paso conduce en última instancia a señalar que no hay más que *efectos* de inmotivación, que *efectos* de arbitrariedad. Si lo simbólico aparece vinculado a la "lógica del 'bocado'", aquí debemos recordar que *mors* se vincula a *morceau* como parte antes del todo, como bocado atragantado y "resirrestante" ante toda digestión (¿fragmento?), pero que también guarda

pp. 67 y 68 Tesis doctoral ya citada, inédita pero disponible en https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=26784 [última fecha de consulta: 09/09/2021]).

una homofonía con *mort*. De allí la anterección,[548] la prótesis que se yergue como doble muerto: la gráfica colosal. De vuelta, la lengua sólo se recorta sobre un fondo escritural, la lingüística con suerte puede clamar la primariedad de su vida haciendo tanatopraxia.

*

En el tercer y último pliegue nos gustaría reemprender nuestra meditación sobre la noción de *écriture* en los términos de los capítulos anteriores, es decir, siguiendo la fisonomía colosal de la huella y abordando la conjugación de finito e infinito que hace a la *différance*. Ya que anticipamos que nuestra intención es comprender la iteración en términos miméticos, retomaremos mucho de lo que acabamos de desarrollar en estos dos primeros pliegues. Creemos que ello nos permitirá especificar con destreza de qué manera la escritura derridiana no es de raigambre verbal, y así alumbrar los aspectos que nos parecen más interesantes e incluso irreverentes de su planteo.

[548] Como recuerda Spivak, anterección (*anthérection*) contiene virtualmente "anti-" y "antera", que reenvía a la botánica. Ello abriría toda turgencia a la plasticidad. "La anterección es, entonces, un sobrenombre de la detumescencia que deja ir a la semilla, donde la castración habilita a cierto tipo de vida proliferar y continuar en la medida en que se difunde indefinidamente difusa, [como] un sobrenombre o la estructura de la ausencia-presencia de la 'cosa' en el signo" (Spivak, Gayatri Chakravorty, "*Glas*-piece: a *compte-rendu*", *Diacritics*, nro. 7, vol, 3, 1977, p. 28). En su caso, Spivak avanza hacia una problematización de la castración, la edipización y el nombre propio (paterno) en *Glas*. No es nuestro eje, pero nos interesó la "detumescencia" sobre la que se empalma la prótesis.

PLIEGUE III: Hay las aguas y las imágenes, un remitirse infinito de unas a otras pero ninguna fuente: *pas*

> el propósito sería, desde *La double séance*, repensar el valor de ritmo e introducirlo para reelaborar el gráfico de la *mímesis* (G, 174b).

Vamos a recordar algunas cosas de capítulos pasados que pueden haber quedado algo lejanas.

En la "génesis del signo" de la *Enciclopedia* vimos cómo las representaciones de lo inmediato eran interiorizadas y alojadas en la sombra de un "pozo nocturno". Era a partir de ese haber que la inteligencia producía una intuición cuyo contenido era heterogéneo. De ahí su comparación con la pirámide, que no sencillamente implica que el significante –el cuerpo y la materialidad en general– se entienda como un sarcófago, sino que viene a usufructuar la valía escatológica de esa figura. Rondamos bastante alrededor de las consecuencias de todo esto; dijimos que eso conllevaba que la semiología tuviera por norte a la lingüística, y en varias oportunidades ponderamos su influjo sobre Saussure.

El punto es que, entendido el signo como un "efluvio psicológico", era previsible que su expresión idónea o su médium sucedáneo fuera la oralidad de la voz. Por un lado, huelga recordar que ésta se ve comprometida en toda una especie de "dialéctica auditiva", ahí donde el sonido (*Ton*) es el temblor interno (*inneren Erzitterns*) de un cuerpo. Ello explica que para Hegel el oído sea el sentido más especulativo, porque no requiere de la subsistencia de sus objetos y se agota en su sola fenomenalidad. Curioso funcionamiento: la significación se libera del estatismo formal del espacio, expía toda materialidad (porque se desentiende de lo inmediato y porque "evanece" su propio soporte material) y explota las proezas del devenir temporal, mas logra sortear la mera fugacidad en tanto dice lo que *es*. Porque la voz humana, lo sabemos, no es el producto de un temblor interno cualquiera, sino antes bien la *expresión* de la interioridad que, inclusive, "contiene la totalidad ideal

del resonar".[549] ¿Y qué suena en la voz? El nombre.[550] De ahí que Durán recalque que el nombre sustrae su accionar de la transitoriedad.[551]

Por eso dijimos que el espacio deviene tiempo, y que el tiempo del resonar es el tiempo de la autoafección: tanto un oírse a sí como un oír el desnivel habido entre la subjetividad y el resto de lo existente. Un oírse-próximo *porque* lejano del resto mudo. Tanto más grave resulta todo esto en cuanto leímos que "[l]a negatividad idealizante y relevante que trabaja en el signo siempre ha comenzado ya a inquietar la materia sensible en general", como explica Derrida (M, 105/126). Por lo tanto, la voz se oye como la verdad de su horizonte. Se oye lógica. Por eso Ripalda explica que "[s]ólo en el nombre llega a superarse propiamente la *intuición,* lo animal y tiempo y espacio".[552] Si "hablar quiere decir relevar" (*Ibid*., 101/123), en el mismo ademán se "vence" tanto al animal como a la extensión del espacio y a la duración del tiempo.[553] Sobre este panorama va de suyo que la escritura idónea será la alfabética. El ideograma es demasiado simbólico y permanece ensimismado sobre lo material.[554]

A partir de esta especie de *racconto* reconfirmamos que "la cuestión del signo" no se clausura sobre el lenguaje sino que tiene que ver con todo un orden de representación en el que la presencia se virtualiza de modo de cobijar lo finito y perecedero. Como mencionamos al principio del capítulo, que en todo caso lo que llamamos "lenguaje" oficie como una película transparente que divide de modo intangible pero decisivo lo humano del resto de lo existente adquiere determinación, densidad y opacidad a través de la lógica del signo. Cometemos sarcofagia porque la materialidad del significante y del cuerpo es comprendida como un sarcófago (o, con tino nietzscheano, más bien a la inversa). Es la *metafísica* de la escritura fonética que señalamos antes. Nos interesa

[549] Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Lecciones sobre Estética*, trad. cit., p. 668.

[550] Y, recordamos por las dudas, la función del signo y el nombre están mancomunadas. Dijimos que es una distinción correspondiente a los escritos tempranos de Hegel, donde el signo mienta un receptáculo formal donde viene a engarzarse la concretud del nombre.

[551] Durán, Cristóbal, *Temblores. Del cuerpo sonoro de Hegel*, ed. cit., p. 121.

[552] Ripalda, José María, "Huellas de Hegel", *Éndoxa: Series Filosóficas*, nro. 12, 2000, p. 155.

[553] Dice "animal" porque ve al animal (en singular, claro) como abanderado del resto del "reino natural". No tendría sentido decir que releva a la piedra o al árbol, a la espora o al hongo. Como sabemos desde Caín y Abel, sólo los animales constituyen un sacrificio propiamente dicho.

[554] Ejemplos de escritura ideogramática son los jeroglíficos egipcios y la escritura china. Es sabido que la poesía china, por ejemplo, enlaza caligrafía, pintura y musicalidad. En ella se interesó mucho Ezra Pound, que en *De la grammatologie* es enfilado junto a Mallarmé por tener una poética "irreductiblemente gráfica" (DG, 140/124).

recordar todo esto porque la noción derridiana de escritura interviene a este nivel: al nivel de la lógica del signo, y no simplemente del lenguaje; lo que está en juego es la red coordinada de baluartes de la metafísica de la presencia.[555]

Dicho esto, volviendo sobre los tipos de escritura, marcamos cómo a Derrida le resultaba elocuente que Hegel ilustrase al signo con una pirámide, teniendo en cuenta que "la jeroglífica egipcia proporcionará el ejemplo de lo que resiste al movimiento de la dialéctica, a la historia, al logos" (*Ibid*., 96/118). Hegel lo justifica arguyendo que si bien los egipcios pensaron la inmortalidad del alma –lo que se advierte precisamente en sus ritos funerarios–, no penetraron hasta el concepto de espíritu libre. Se trata del "*ya* mas no *todavía*" (*déjà-pas-encore*) tan idiosincrático de su dialéctica (*cf*. Psy, II-124/131). Así con todo, la interrogación derridiana insiste: ¿por qué la pirámide? Hasta aquí, de modo resumido, nuestra investigación en torno a la escritura ha implicado abordar al signo-pirámide en términos colosales, como piedra heteroafectada cuyo canto trunca el circuito idealizante. Ahora quisiéramos hacer énfasis sobre el aspecto mimético del jeroglífico, justamente para pensar qué acontece en aquella restancia. Porque, a esta altura ya lo sabemos, en Derrida todo *desvío* es *reenvío*.

De acuerdo con este propósito, este pliegue tendrá dos secciones breves. Primero en "Exilio mimético, naturaleza sin Idea" introduciremos la mímesis mallarmeana en el símbolo, y luego en "Iteración mimética: laberinto escritural" rastrearemos lo simbólico en el corazón de la huella.

---

[555] Por eso deslizamos anteriormente que la escritura incluye y atañe al lenguaje (lo descubre al modo de la huella), pero que lo excede. Ahora bien, contrariamente a lo que sostienen otras posturas, creemos que ello no nos expele hacia ninguna dimensión trascendental. Tal es el caso de las lecturas que abordan a Derrida desde la fenomenología (anteriormente señalamos varias), e incluso de algunxs que lo entienden a partir de Hegel (*cf*. Kevin Thompson, "Hegelian Dialectic and the Quasi-Transcendental in Glas", en Barnett, Stuart [ed.], *Hegel after Derrida*, ed. cit., pp. 239-259). Por nuestra parte insistimos en recordar que la gráfica es siempre gráfica del suplemento, y que éste sitia toda región originaria. A su vez, hay lecturas que intentan conjugar suplemento y trascendentalidad, sin "decidir" ese conflicto. Campos Salvaterra, por ejemplo, explora la formulación de una violencia trascendental (*Cf. Op. cit*., pp. 53-83). El espíritu de nuestra acotación no apunta a desestimar que exista en el pensamiento derridiano una *tensión* con lo trascendental. Tan atento como es ante la herencia y la tradición, ¿cómo suprimir de un plumazo las intrigas que maquinan nuestra historia? Sin duda hay ahí una tensión de larga data (y herencia) filosófica, ante cual Derrida ni sencillamente se desembaraza ni se resigna. Acaso en la línea de Mallarmé, tal vez sea cuestión de mantener lo trascendental *suspendido*: lo trascendental se cierne sobre nuestras cabezas, sus haces nos llegan todavía, pero no podemos evitar verle los hilos y los cables de instalación, la artificiosidad. En esa línea es que entendemos la "*archi*escritura": como una mímesis, un doble irónico que nombra lo imposible, porque la escritura coarta todo *arkhé*. Nos alineamos aquí con de Peretti, que dice que en última instancia el paso derridiano por la trascendentalidad es provisional (*Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, ed. cit., p. 84). Provisionalidad hondamente histórica, pero no parte "orgánica" de su propuesta.

Exilio simbólico, naturaleza sin Idea

Si el jeroglífico resiste a la dialéctica es por su carácter simbólico. En "Le puits et la pyramide" Derrida dice el símbolo está "exiliado en la naturaleza" (M, 99/121) y que le corresponde una "participación mimética" (*Ibid*., 97/119). Anteriormente señalamos también que explicaba que era en función de su naturalidad que el jeroglífico introducía una "polisemia infinita" (*Ibid*., 114/133). Allí nosotrxs apuntamos que, si era infinita, la susodicha polisemia devenía diseminación. A partir de estas relaciones nos parece que queda en primera plana cierta complicidad habida entre mímesis (del jeroglífico *qua* símbolo), naturaleza y diseminación, y esta "complicidad" es lo que de aquí en adelante querríamos inspeccionar.

La diferencia habida entre signo y símbolo según Hegel ya la sabemos: en el primero hay una discontinuidad entre la intuición y el contenido de su representación, mientras que en el símbolo hay continuidad.[556] Lo que nos interesa apuntar es que, pese a lo que pudiera parecer en un primer vistazo, allí acontece algo muy distinto a la simple réplica de una semejanza como ensalzamiento de la identidad estática. Lo opuesto, inclusive.

En efecto, cuando es enfrentado a lo sígnico el símbolo parece mentar una mera reproducción sin dinamismo, una copia que se agota en su redundancia, pero lo que hemos comenzado a deslizar (y sin duda aquí no estamos escribiendo sin luz artificial: estamos pensando a la luz de la araña mallarmeana) es que *lo mimético nunca es lógico de cabo a rabo*. Por supuesto, no hay nada más sujetado, más encorsetado por la lógica que la imitación (por ello *la* lógica es siempre una *mimetológica*: la lógica del original ante la copia), pero hemos visto que la imitación parece siempre involucrar una dimensionalidad

[556] "El signo es distinto del símbolo; [éste es] un intuición cuya determinidad propia según su esencia y concepto es más o menos aquel contenido que la intuición expresa como símbolo; por el contrario, en el signo en cuanto tal nada tienen que ver el contenido propio de la intuición y el contenido del que ella es signo. Como significadora, por tanto, la inteligencia demuestra un arbitrio y dominio más libres en el uso de la intuición que como simbolizadora" (Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, trad. cit., pp. 499-500). En las *Lecciones sobre la Estética* el tratamiento de lo simbólico es bastante más extenso y su especificidad nos excede, pero baste señalar que es caracterizado como esencialmente equívoco y ambiguo, semblante que adquieren en particular los inicios del arte (el "pre-arte") que acontece en Oriente (*cf*. Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Lecciones sobre la estética*, trad. cit., pp. 225 y ss.). En efecto, Egipto es la tierra del símbolo.

que abre el sentido a un grosor estético extraño al Logos. Por ello no es jamás del todo seguro que acate al pie de la letra sus directivas. Jamás lo hace del todo, en verdad.

De hecho, Mallarmé guardaba cierta pasión por el jeroglífico. Y Derrida lo sabía. Pero, ¿qué queremos probar con esto? ¿Se trata de sacar chispas de magia frotando coincidencias fortuitas? En absoluto. Lo que queremos resaltar es que, en aquel poeta, el jeroglífico, más que con la bidimensionalidad rígida de lo hierático, guarda afinidad con la danza. "Se sabe con qué insistencia describe Mallarmé como inscripción jeroglífica el gesto regulado de la danza o de la pantomima" le leemos decir a Derrida (*Ibid*., 240/294), que también habla de su "escritura tan a menudo llamada jeroglífica de la danza, del *ballet*, del teatro" (*Ibid*., 290/355) que lanza piruetas y agujerea la hoja (*cf*. *Ibid*., 295/361).[557] Eso no nos parece azaroso, y creemos que tiene que ver nuevamente con la resistencia que ofrece a la economía logocéntrica. Si antes dijimos que la lógica del signo implicaba una estructura remisional en la que toda materia era entendida como reverso de la idealidad y toda ausencia tenía una valía nada más que provisoria, los costos de una materia que no se evanezca no pueden ser ligeros. En efecto, algo resta bailando en el mundo. De allí que la mímesis nombre "el enigma de un poder temible" (D, 53/60).

Insistimos. Aquel "exilio en la naturaleza" de lo simbólico pareciera en principio mentar una especie de postergación, un estado de sobrecogimiento en una anterioridad queda y desabrida, pero ¿cómo sería eso posible? ¿En qué anterioridad se vería encenagado lo simbólico, si lo que la naturaleza *sea* resulta justamente de la "arbitrarización" de su espesor, que es aquello a lo que lo simbólico se opone? En todo caso, redirige hacia la anterioridad de la falta de sentido, hacia la cesura como hiato (a)lógico donde toda insuflación espiritual colisiona. En este "devenir-inmotivado" de su

[557] Recuerda Rodrigo Caresani: "se sabe con qué insistencia Mallarmé describe la escritura literaria como inscripción jeroglífica, colocándola en paralelo con la escritura gestual de la danza o la pantomima", en cuanto "el poema debe ir más allá de la letra, debe llevar la escritura al límite de la pintura y volverse él mismo jeroglífico o hieratismo en movimiento" ("Hieratismo en movimiento: Rubén Darío, Stéphane Mallarmé y 'La página blanca'", *Revista de Estudios Hispánicos*, tomo 51, nro. 1, 2017, pp. 139-140). Por su parte, Violeta Percia acota que, en Mallarmé, "[l]a relación entre el valor verbal y el valor jeroglífico de la escritura se comprende en la figura del pliegue. El pliegue desmiente la transparencia y la coherencia de la representación, introduce lo rugoso. La rugosidad entre lo visible y lo invisible, entre lo anterior y lo por venir, entre el deseo y su realización, entre la forma y el significado, entre el interior y el exterior" (Percia, Violeta, *La poesía como interregno en Stéphane Mallarmé. Figuras para una teoría del lenguaje*, Buenos Aires, 2015, p. 70. Tesis doctoral inédita ya citada, disponible en http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/6135/uba_ffyl_t_2015_se_percia.pdf?sequence=1&isAllowed=y [última fecha de consulta: 09/09/2021]).

materia (como *no* devenir arbitrario) es el devenir mismo lo que se avería.[558] Por ello, más que la simplona repetición de lo mismo, afirmamos que el símbolo inscribe la hendidura donde puede acontecer algo distinto, algo otro. Signa la apertura a la diseminación.

Este "devenir-inmotivado" inscribe entonces –siempre bajo la modalidad del *quizá*– la emergencia de otra motivación.[559] De lo otro que la motivación, la extraña agencia de lo no humano, a cuya *gram*ática no podemos arribar vía teorema espiritual alguno.[560] Y porque es todo menos predecible y quedo, este desvío es un reenvío. Mimético, por supuesto: doble sin original y sin la autarquía de la improvisación. Si en acuerdo con la economía hegeliana la naturaleza está fuera del espíritu *como* el espíritu mismo, como su propio estar-fuera-de-sí, podemos decir que aquí azuza una *naturaleza sin Idea*: una naturaleza-*otra*, de cabo a rabo suplemento. Entonces de la Idea no quedan sino esquirlas: la Idea vaporizada, la Idea estrellada, como dijera Mallarmé. Con Blanchot hablamos ya del "desastre", que ahora leemos más frontalmente como *dis-ástron*: desviación (¿fragmentación?) de los astros, desarreglo de lo natural. *Clinamen*.

Naufragante la *Aufhebung*, emerge el *pas*. Pero siendo muchos, múltiple, el *pas* llueve copioso (mimético), mana a borbotones dejándonos en las fauces de una "especulación no especulativa". No hay más que aguas e imágenes que se remiten unas a otras sin ninguna fuente. Denegándose el espacio a resumirse en el tiempo, nada habrá tenido lugar más que el lugar: espaciamiento como insistencia de la no-anterioridad del sentido.[561]

---

[558] Comentando *Un coup de dés*, Blanchot nos habla de la "agitación infinita de la ausencia" ahí donde, "en el punto extremo de la dispersión, sólo queda afirmándose el lugar: la nada como lugar en el que nada tiene lugar", "sin que esta disolución pueda nunca disolver el movimiento de esta disolución, devenir *incesantemente* en devenir dentro de la profundidad del lugar" (*Le livre à venir*, ed. cit, p. 321 [*El libro que vendrá*, trad. cit., p. 266]. La cursiva es nuestra). Hablamos en todo caso del devenir averiado, del devenir-inmotivado del devenir, porque, ¿qué es un devenir que no (se) culmina, que baila sobre el lugar (que ya no es un momento parcial del tiempo)? Un devenir-otro, un devenir-incesante.

[559] Como es claro, este "devenir-inmotivado" (del que hablamos los capítulos anteriores) raudamente se distingue de la inmotivación o la arbitrariedad hegeliano-saussuriana. Cuando ellos montan tales escenas es justamente para salvaguardar la verdadera motivación (la psicológica).

[560] Pero que no obstante (si se nos permite agregar), golpea, arriba. Reeditamos las palabras de Blanchot: "¿Acaso ocurre esto? –No, esto no ocurre. –Algo viene, no obstante".

[561] Primero, reparemos en que la frase mallarmeana es "rien n'aura eu lieu que le lieu", y notemos que utiliza el futuro perfecto (en francés, *futur antérieur*), que Derrida dice que es *el* tiempo verbal hegeliano. Luego, quisiéramos recordar que en "Ousia et grammè" (1968) Derrida interroga al espacio y al tiempo en Hegel como categorías fundamentales de la Naturaleza. Como exterioridad de la Idea, el espacio es primero indiferenciación absoluta, continuidad indeterminada falta de toda mediación. La diferenciación la

Iteración mimética: laberinto escritural

¿En qué consistiría, entonces, abordar la iteración de las huellas en términos miméticos? Ya pusimos en común los elementos necesarios para poder especificarlo frontalmente. Nuestro camino viene siendo espiralado e intenso, pero vamos llegando al final.

Anteriormente, cuando nos asomamos a Hegel, dijimos que cómo se piense la diferencia trae acompasado un determinado modo de comprender la identidad y la presencia de su idealidad. Bajo esta tesitura, que la *différance* sea "infinitamente finita" implica que la huella nunca sea sola ni autónoma, que no se capte en los límites yuxtapuestos de un golpe óptico; y que sea "finitamente infinita" nos habla, a su vez, de la ausencia de un eje rector que custodie –que *motive*– su decurso. De ahí que esté transida por la iteración como repetición de lo distinto, porque falta todo principio de unidad (sintagma en esencia redundante): sólo hay huellas de huellas. A su vez, en el capítulo pasado interpretamos aquella infinitud en clave "incesante" de la mano de Blanchot, como infinito no unitivo, que no eleva ni envuelve. A partir de los desarrollos recién ofrecidos, ahora nos interesa leer esta cadencia repetitiva incesante –*iterante*– de las huellas en términos miméticos. Si en la sección pasada introdujimos la danza mallarmeana en todo el ancho de lo simbólico, aquí nos interesa incrustar lo simbólico en el corazón de la huella. Leemos entonces en *De la grammatologie*:

> *Desde la apertura del juego estamos en el devenir-inmotivado del símbolo.* […] *La inmotivación de la huella debe ser ahora oída como una operación y no como un estado, como un movimiento activo, una des-motivación, y no como una estructura*

adquiere, como es esperable, mediante su propia negación. Así, el espacio se niega a sí mismo mediante el *punto*, que es "ese espacio que no ocupa espacio". Como primera determinación del espacio, el punto se espacializa, se niega a sí mismo deviniendo *línea*. Por un proceder semejante, la verdad de la línea resulta ser la *superficie*. "La espacialización, el cumplimiento de la esencia de la espacialidad es una des-espacialización e inversamente", dice Derrida (M, 46/76). El tiempo, por su parte, estaba ya sosteniendo la estructura de la *Aufhebung* de este obrar. "En tanto que *es*, es decir, que deviene y se produce, que se manifiesta en su esencia, en tanto que *se espacia* al relacionarse consigo, es decir, al negarse, el espacio es (el) tiempo" (*Ibid*., 47/76). Sin duda, Derrida no está aquí comentando los mismos textos hegelianos que en "Le puits et la pyramide". No obstante, nada nos impide preguntar, aunque más no sea en una nota al pie, qué le acontece a la naturaleza tomada por el desbarajuste "temporoespacial" de la *mímesis*. Si el 2 viene antes que el 1, toda la dialéctica de tiempo y espacio cae (incesantemente). El espacio no es el tiempo, porque el tiempo está *out of joint*. Ese "nada habrá tenido lugar más que el lugar" del blanco mallarmeano no es, visto de esta manera, "superficie": porque el blanco se ennegrece fugándose de toda dialéctica. Sobre tal desmadre de tiempo y espacio, sí: la naturaleza sólo puede ser protésica, únicamente *naturaleza sin Idea*.

> *dada*. Ciencia de lo "arbitrario del signo", ciencia de la inmotivación de la huella, ciencia de la escritura antes del habla y en el habla (DG, 74/65-66. Las cursivas son nuestras).

Exactamente después de este fragmento sugiere que la discrepancia fundamental entre la gramatología y la semiología transita por el desplazamiento de la autoridad de la lingüística, que goza todavía de enorme prerrogativas en esta última y que arrastra toda una serie de complicidades metafísicas.[562] Eso lo exploramos en "El oleaje del signo", no vamos a volver sobre ello. Menos a esta altura, que sabemos que la lengua como sistema de signos no llega a recortarse sino sobre un fondo mimético, y que leímos en *Glas* la pregunta, la *duda* por la posibilidad de fiscalizar y contener la mímesis. En lo que sí reparamos ahora es en que el "devenir-inmotivado" de las huellas sobre el que tanto insistimos tiene *algo de simbólico*. Lo que es decir, para nosotrxs, *algo de mimético*. Visto que Saussure y Hegel esgrimen los mismos motivos para diferenciar signo de símbolo (y

[562] La aclaración obligada que toca hacer aquí es que Derrida dice eso en el medio de una comparación a Saussure con Peirce, quien le parece más radical. Según explica, según Peirce los símbolos crecen y proliferan de modo inmotivado y sin relación con ningún referente, sin tocar jamás ningún suelo de no-significación (DG, 70/62). Al punto tal que lógica es nada más que una semiótica. Por eso dice que "Peirce va muy lejos en dirección a lo que hemos denominado anteriormente la de-construcción del significado trascendental" (*Ibid*., 71/63). Si la cita que introdujimos tiene esta comparación por contexto, ¿por qué no nos detenemos allí más largamente, por qué no introducimos un *excusus* peirceano en el cuerpo del texto? En primer lugar, por algo de caridad con la ya magullada paciencia y energía de quien lee (algo no menor), pero además porque la referencia a Peirce es muy breve (brevedad de la que otrxs acusan recibo explícitamente, *cf*. Goldgaber, Deborah, *Speculative grammatology*. *Deconstruction and the New Materialism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020, p. 73 y McNabb, Darin, "*Omne symboum de symbolo*: las huellas de Peirce que Derrida no rastreó", *Open Insight*, vol. III, nro. 4, 2012, p. 96). Derrida hace ese desvío y reemprende rápidamente el curso de análisis saussurianos. No es algo en lo que abunde. Por eso, allende los nombres propios, lo que nos interesa recuperar es el tenor del intríngulis filosófico en juego (con más razón, en un texto tan nutrido en este aspecto como *De la grammatologie*). Y el problema en cuestión excede con creces los contornos de la filosofía lenguaje, porque tiene que ver –insistimos– con la economía de significación: si "los símbolos crecen", si crecen a espaldas, solos, sin base y sin coto, entonces acontece una proliferación de sentido sin referencia, a espaldas del alma o de la lógica (ya que se ve excedida por símbolos) que disloca la noción clásica de identidad. Siguiendo este entramado es que nos tomamos la licencia de tomar este fragmento en sentido "fuerte". ¿Qué significa eso? Como explicamos en este párrafo, entendemos lo simbólico en términos miméticos, y la mímesis en sentido mallarmeano. Eso puede parecer forzado, pero: i. *De la grammatologie*, "Le puits et la pyramide" y "La double séance" –los tres textos que intervienen en este análisis– son muy cercanos cronológica y temáticamente, y ii. después de todo lo que Derrida "retoma" de Peirce es proliferación sin original, por ello inmotivada en el sentido de a-lógica. ¿Y qué es lo mimético si no eso? Lejos de avanzar en la dirección de la reinstauración de un peirceanismo, el argelino toma este "devenir-inmotivado" de lo simbólico para hacer de las suyas: para criticar a Saussure (pese a su originalidad, todavía en solidaridad con logofonocentrismo hegeliano) y para plantear *su* abordaje de la escritura. Eso estamos rastreando. Por lo demás, para ahondar en la potencialidad de la relación de Derrida y Peirce, referimos hacia el recientemente citado artículo de Darin McNabb, que aunque trabaja desde un horizonte peirceano y no derridiano, escruta aquel desvío con tenacidad.

Derrida acentúa seguido esta complicidad),[563] juzgamos viable introducir aquí lo que venimos desarrollando en torno a la irreverencia de lo mimético.

En el contexto de *De la grammatologie*, para pensar la escritura de modo "más interior" y "más exterior" al habla, Derrida remite a la "huella instituida", porque el carácter de lo instituido se presenta como aquello que rompe el "vínculo natural" (por ejemplo, aquel que determinaba a la escritura posterior y dependiente de la oralidad). Sin embargo, explica rápidamente que "institución" no tiene que interpretarse sencillamente del lado de la cultura, sino antes bien horadando la oposición entre naturaleza y cultura, entre *nomos* y *physis*: "La ruptura de este 'vínculo natural' [*attache naturel*] cuestiona, para nosotros, la idea de naturalidad", dice Derrida (*Ibid.*, 68/60). Y agrega: "[L]a huella es indefinidamente su propio devenir-inmotivado. En lenguaje saussuriano sería necesario decir lo que no dice Saussure: *no hay símbolo y signo, sino un devenir-signo del símbolo*" (*Ibid*., 69/62. Las cursivas son nuestras). De ahí que la escritura (la *archiescritura*) venga antes que el habla. Reconfirmamos lo que atestiguamos en el párrafo anterior: así entendida, la escritura tiene algo de simbólico. Pero el "símbolo" es hondamente reformulado, sencillamente porque ya no hay sostén natural alguno. La mímesis no lo permite. El símbolo está exiliado en la naturaleza, pero la naturaleza no *es*: eso no nos deja las manos vacías, sino las manos colmadas de huellas al modo del suplemento. (No exactamente las manos vacías, sino *las manos vaciándose* sin término, dejando tras sí vestigios, huellas en toda su espectacularidad como acontecer estético.)

Hay un devenir-signo del símbolo, entonces, tal como a propósito del recorte interno de la lengua y las onomatopeyas leíamos que no había sino efectos de arbitrariedad. Subrayando este camino, vinculando estas citas, tal pueda entenderse que por más ínfima y minuciosa que sea, no se trata de una puesta en relación delirante. No nos confundimos: entendemos que estas relaciones no son presentadas así por Derrida, con esta simplicidad y frontalidad. Es claro que nuestra intrusión aquí es del orden de lo interpretativo. Sin embargo, así con todo creemos que es una exégesis fiel a cierto espíritu derridiano. Y, en particular, opinamos que otorgarle tal envergadura a la mímesis permite discutir el orden de la representación del logocentrismo blandiendo, justamente, el

[563] Venimos de releer a Hegel, y recordamos que el *Cours* reza: "El símbolo tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado" (Saussure, Ferdinand de, *op. cit*, p. 101 [trad. cit., p. 94]). No podemos sino leer ese "rudimento de vínculo natural" en sintonía con aquel "exilio" en la naturaleza que sugería "Le puits et la pyramide". En términos hegelianos ello adquiere algunos matices extra, dado que la naturaleza es la Idea bajo la forma del ser-otro. Por lo pronto, nuestra lectura repuja y explota esta coincidencia.

deambular de una materialidad no substancial, dialéctica ni mecánica. ¿Qué queda del mundo, qué queda del horizonte cuando se destronan todas las costuras, la respectiva distribución de adentros y afueras concertados alrededor de una verdad interior, anterior y simple? La no coincidencia a sí de una materia sin dioses. Esto no la sume en la indiferenciación, no la relega a un "más allá" inalterado como materia indolente en bloque, sino antes bien todo lo contrario: sin principio de reunión, "la" materia se rarifica y reverbera, propagándose de modos insospechados (poniendo bajo tela de juicio, por lo tanto, el funcionamiento de toda partícula reflexiva).

Desde esta perspectiva podemos pensar que aquella "fórmula" de la *différance* de apariencia tan enrevesada –espaciamiento y temporalización como "devenir-espacio del tiempo, y devenir-tiempo del espacio"– tal vez sólo nos hable de la conjugación desacralizante y fundamentalmente no dialéctica de tiempo y espacio. Traemos las siguientes palabras de una entrevista que le hacen a Derrida en Moscú, en 1990:

> J.D: El espaciamiento no es simplemente el intervalo. La palabra inglesa *spacing* conviene también. La palabra francesa *espacement*, tal como la he tratado, significa al mismo tiempo, por supuesto, la apertura del intervalo, pero también…
>
> Natalia Avtonomova: Esta noción asocia dos ideas, el reenvío en el espacio y la ralentización en el tiempo.
>
> J.D: sí, y es eso lo que llamamos devenir-espacio del tiempo, *es una versión del tiempo en el espacio. Es una estructura en la cual no se puede oponer ni distinguir tiempo y espacio* (Mar, 111. Las cursivas son nuestras).

Cuando hablamos del reverbero de una "materia sin dioses" se trata, entonces, de la gráfica de la finitud. La lógica es siempre lógica de la verdad, y va de suyo que la verdad, si *es*, es infinita. En esta gráfica de la finitud el tiempo ya no admite ser pensado bajo la forma de la sucesión sino que se desparrama y deshilacha, y el espacio ya no es mera simultaneidad exterior sino que es poroso y ya fugitivo de sí. Cierto, la sucesión implica pensar al tiempo a partir de un esquema espacial (porque "lineal") tanto como la simultaneidad conlleva un abordaje temporal (porque "sincrónico"): semejantes preconceptos ya entienden al espacio temporalmente, y al tiempo espacialmente. Sin embargo, lo que en la *différance* se descalabra es su conjugación lógica, aquella que concede que tiempo y espacio *sean* por separado y luego vengan a enlazarse (formando una urdimbre que, ya sabemos, privilegia la presunta interioridad simple del tiempo, ese

eje *no temporal* del tiempo). Deviniendo inmotivado el devenir, insistimos en que la *différance* parte de su indecidibilidad.[564]

Antes dijimos que en la mímesis mallarmeana era abolida la diferencia entre la diferencia y la no-diferencia. En el mimo naufraga el principio de identidad, por eso su imitación sin libreto no es ya improvisación, todavía la turgencia de lo propio, porque va a ubicarse justamente sobre la cesura donde aquel principio queda suspendido. Ahora agregamos: "La finitud se convierte entonces en infinitud, según una identidad no-hegeliana: por una interrupción que suspende la ecuación de la marca y del sentido, lo 'blanco' marca a cada blanco" (D, 379-380).[565] La finitud deviene infinita según una identidad no-hegeliana: exactamente así venimos entendiendo la *différance* los últimos capítulos, en aquel enlace herético de finitud e infinitud donde lo que cunde es la imposibilidad de relevar "este mundo". Sólo que, por supuesto, lo que "este mundo" significa se las ve hondamente alterado: como escribiese Nietzsche, abolido el mundo verdadero, no nos queda tampoco el mundo aparente. Con tino semejante, desmantelada la Idea, sabemos ya que no nos queda una naturaleza estanca como una plétora insípida – a veces inteligentemente animada porque escrita en caracteres divinos, otras una forma matricial desde la cual se yergue lo humano, otras un peligro ante al que hay que evitar sucumbir. Acontece otra cosa. Es naturaleza muerta, muerta de una muerte otra: suplemento. Y "[e]l suplemento hace enloquecer porque no es ni la presencia ni la ausencia" (DG 222/198). ¿Que qué queda del mundo, qué queda del horizonte cuando se discute la lógica del signo, entonces? Ningún horizonte, nada más que *marginalia* reverberada hasta el (mal) infinito.

Venimos insistiendo hace varios capítulos en que Derrida no impugna la representación pero la hace cambiar de color. Dijimos que no deriva la originalidad de la

[564] Esto puede parecer lejano y algo neblinoso, pero ¿dónde se han visto tiempos sin espacio, y espacios sin tiempo? Hasta donde sabemos, ¿no vienen siempre anudados, liados? No nos interesa abrevar en argumentos de tipo fenomenológicos donde el criterio de valor que prima es la asequibilidad de la vivencia, pero tal vez valga apelar estratégicamente a nuestra experiencia ahí donde parece que la sola distinción de tiempo y espacio ha venido cuanto menos a fundamentar la independencia del alma sobre el cuerpo y la expoliación de todo lo circunstante como falto de interioridad. Un estudio más específico sobre este punto requeriría precisiones históricas más cuidadas que investigasen las comprensiones de tiempo y espacio en sus distintas modalizaciones. No es ésta la ocasión de algo semejante.

[565] En lo concerniente al poeta, Derrida dice en "Hors-livre": "Lo que Mallarmé proyectaba aún bajo el antiguo nombre de Libro, hubiese sido, 'de existir', algo distinto. Fuera-de-Libro" (D, 61/ 70). Y luego en "La double séance": "El libro entonces ya no es la reparación, sino la repetición del espaciamiento" (*Ibid*., 287/351). Como vimos, ya Blanchot colocaba a Mallarmé como una especie de índice histórico de la inscripción de (pseudo)Hegel.

representación para dislocar su estructura remisional y, con ello, el solo valor de originalidad. Llegado este punto, no podemos sino releer esta "representación de representación" a través de la araña mallarmeana. "Envois", una conferencia que comentamos en el primer pliegue, sugiere que con igual firmeza como es necesario desconfiar del rechazo fácil a la representación, hay que redescubrir e incluso reinventar su sola noción. Exactamente ese cometido viene a cumplir aquella noción de "envío pre-ontológico" que apuntamos, como envío plural y heterónomo. Por eso subrayamos tantas veces que en el "devenir-inmotivado" –como *lapsus* en toda insuflación espiritual– no es el mero refreno del envío como aferro a "lo inmediato", sino que nos conduce al laberinto de desvíos/reenvíos sin punto de partida ni llegada. Envíos que fermentan y enmohecen los (im)propios pliegues de la *Aufhebung*: de allí que hayamos sugerido que la *différance* es contraespeculativa (más que antiespeculativa).

Según Bustos Gajardo, la noción derridiana de escritura "pone de manifiesto aquellos *restos* resultantes del proceso de fragmentación y disgregación, permitiendo así, a contracorriente de las perspectivas idealistas, que no haya pérdida sino exceso de materia".[566] El capítulo pasado, revisando las lecturas blanchotianas sobre Hegel, dijimos que cundía un exceso de nada, la impericia de una muerte aneconómica que no podía domesticarse poniéndola a trabajar. Y ya que sabemos que ausencia y materia vienen habitualmente anudadas y que filosóficamente nombran el mismo vértigo, recalcamos entonces junto con Bustos Gajardo que se trata de un *exceso de materia*: de una materia ni anodina (reductible) ni robusta (autárquica),[567] que enrarece todo a su paso e inscribe un "nudo de espacio", un "arabesco lagunar" que expone todo al desamparo. (Por eso ese fermento es *inorgánico*, como sugerimos: no hay totalidad autorregulada capaz de abrigarlo.)

Para pensar la extraña tópica de estos reenvíos, vale insistir sobre *De la grammatologie*:

> Después de tomar estas precauciones, debe reconocerse que es en la zona específica de esta inscripción [*empreinte*] y de esta huella [*trace*] […] que no está *en* el mundo ni en "otro mundo", que no es más sonora que luminosa, ni está más *en* el tiempo

[566] Bustos Gajardo, Gustavo, "El peso de la materialidad en la escritura y el pensamiento de Jacques Derrida", *op. cit.*, p. 263.

[567] Lo que sería lo mismo. Una materia que resultase gratuita sería estanca, queda, substancial y se dejaría subsumir bajo su otro. Y una vigorosa sería autónoma y por ello también substancial, con la misma consecuencia. Es ante semejante paisaje que, repetimos, la escritura blanchotiana nos resultó tan audaz y radical como cautelosa, y en ese sentido una aliada angular para pensar un "materialismo" derridiano.

> que *en* el espacio, donde las diferencias aparecen entre los elementos o, más bien, los producen, los hacen surgir como tales y constituyen *textos*, cadenas y sistemas de huellas (95/84).

Como Pierrot, sin espíritu que la vertebre y sin la autonomía de la improvisación, esta materia "sin dioses" no está ni "más allá" ni "más acá" (que, por otra parte, en términos derridianos sería poco menos que equivalente). Es siempre del orden del "entre", del "entre" como desface en movimiento. *Huella*. Por eso el blanco como intervalo se ennegrece, mentando una operación más que un estado. Porque, ¿qué es la diseminación sino reenvío inmotivado, ritmo errático que se devana entre extravío sin excusa como alienación improductiva y excrecencia sin necesidad, es decir, *gasto sin reserva*? Por eso, repetimos, la gráfica es un modo de vérselas con la oxidación que horada cuanto medra la tierra.[568]

Si Mallarmé desliza que es tentativa de la poesía recuperar el "canto surgido de fuente innata, anterior a un concepto", donde se encuentran "mil ritmos de imágenes",[569] nosotrxs no podemos sino oír allí el repiqueteo mimético de piedras heteroafectadas. Y, preguntamos ahora, ¿qué es este envío "pre-ontológico" –plural y de lo otro– que se divide sin conformar unidad y que no comienza consigo aunque nada lo precede *sino mímesis*? Dado que es al modo del "entre", ya que nada se exime de este desbarajuste de tiempo-espacio, los (re)envíos son fragmentación móvil (in)visible: invisible en razón de su extrema exposición.

La mímesis –explicamos ya– libera toda identidad, todo horizonte posible como *phántasma*. El 2 viene antes que el 1. Sin original que arbitre el derrotero representativo, el doblez y la textura de la escena no encuentran apaciguamiento. Si antes precisamos que nos descubríamos en un "laberinto textual tapizado de espejos", insistimos en que no resulta desatinado hablar de una "especulación no especulativa" en la medida en que "el doble desdobla aquello que duplica". *Hay las aguas y las imágenes, un remitirse infinito de unas a otras pero ninguna fuente*. Si pusimos tanto empeño en remarcar que no se trataba de un inmediatismo antiespeculativo, ahora nos toca decir que el materialismo bastardo llama a cierta virtualización como a la apertura de una idealidad igualmente

[568] Pese a que nuestros estilos y caminos argumentativos difieren, no estamos tan lejos aquí de Martin Hägglund en *Radical Atheism*, que argumenta el estatuto ultra-trascendentalidad de la huella a partir de la estructura de la finitud.

[569] Mallarmé, Stéphane, *Œuvres complètes II*, ed. cit., p. 659.

malnacida.[570] "Acabose *y* reinauguración", decíamos. ("Virtualidad" pueda quizás suscitar algún escozor, pero no estamos redirigiendo a algún campo trascendental como a una inmanencia cerrada, sino antes bien a la reverberación incesante de la no coincidencia consigo).

Lo "virtual" (proveniente de *virtus*) nos hablaría de la fuerza (*vis*), que dijimos que es siempre fuerza abisal de (re)envío. Porque en la medida en que esa materia se reverbera es *virtual*, pero visto que estamos imbuidxs en el desastre (el *dis-ástron*: mancillamiento de lo natural como de todo horizonte último) esa tal idealización es una idealización no tética. No dice lo que *es*, no hace ontología. Se yergue únicamente bajo la falsa apariencia de presente.[571] La archiescritura parpadea "entre" esa materialidad y esa idealidad. Incesantemente.[572] Por eso este tercer pliegue se intitula *Pas*: es la insólita tópica de la no-coincidencia consigo, paso vacilante cuya oscilación no anula sino que enrarece todo ápice, todo grano.

Si la lógica del signo es una economía de representación donde el "tiempo es verdad del espacio", aquí el tiempo ya no logra resumir las "magnitudes imposibles" (no más sonoras que luminosas; "pluridimensionales" diría Leroi-Gourhan, "multidimensionales" sugeriría Blanchot) de una materialidad bastarda. Visto todo esto, la escritura como "materia que funciona sola", lejos entonces de una plataforma hercúlea, mienta la densidad del suplemento que se reenvía, que yerra y se divide justamente por estar totalmente falto de *arkhé*. Sobre tal (déficit de) base, todo cuanto (se) envíe será

[570] El diccionario de la Real Academia Española nos dice de "virtual": "adj. Que tiene virtud para producir un efecto, aunque no lo produce de presente, frecuentemente en oposición a efectivo o real" y luego "adj. *Fís*. Que tiene existencia aparente y no real" (https://dle.rae.es/virtual). No nos parece descaminado leerlo, entonces, en la dirección de la "falsa apariencia de presente" de la mímesis.

[571] En *Demeure* Derrida habla de "una virtualidad aleatoria que se opone menos que nunca a la actualidad del acto o de la presencia" (88). Por un lado, no podemos sino posar los ojos sobre "aleatoriedad" (recordando que el vínculo con Althusser transitaba por la cuestión del *alea*. Por otro, unas páginas más adelante habla de la "virtualidad espectral" del simulacro (*Ibid*., 94). También habla de lo virtual en *Ulysses gramophone*. Esto nos posibilita secundar algo mejor la introducción de lo virtual, con más razón en la medida en que allí viene a fracturar toda experiencia.

[572] Nos permitimos hablar de cierta idealidad bastarda en función del *double bind* que venimos desarrollando. Sobre el final de "Positions" Derrida habla de "la necesidad de reinscribir más que de negar" la *Aufhebung* (*cf*. PO, 130/147). En atención con lo desarrollado en "Lo habremos aprendido de él. ¿Él? ¿Quién? ¿Perséfone?", se trataría de *escribirla*. Creemos que en este capítulo perseguimos con mayor detalle ese cometido, y que corre en la línea de todo cuanto venimos desarrollando.

erección no autotélica,[573] oquedad plástica que marca y contunde en función de su exceso de nada y de materia. Por eso el epígrafe que colocamos para este pliegue dice que la cuestión sería repensar el valor de ritmo e introducirlo para reelaborar el gráfico de la *mímesis*. No hay, así visto, más que "mediación de mediación", virtualidad como mediación sin *Aufhebung*. Si Derrida nos decía que "[d]esde el momento en que hay una huella, está en marcha alguna virtualización: este es el abc de la deconstrucción" (USC, 25/23), tendríamos que pensar la producción de sentido no a partir de la "reducción" de lo diferente sino de una fuerza de reenvío no verbal que acarrea sin ambages su insondable magnitud estética. Liberación del sentido como *phántasma*.[574]

Dos citas de *De la grammatologie* resultan increíblemente atinadas aquí:

> La razón es incapaz de pensar esta doble infracción a la naturaleza: que haya *carencia* en la naturaleza y que *por eso mismo* algo *se añada* a ella. Además, no se debe decir que la razón sea *impotente para pensar eso*; ella está constituida por esa impotencia. Ésta es el principio de identidad. Es el pensamiento de la identidad consigo del ser natural. Ni siquiera puede determinar al suplemento como su otro, lo irracional y lo no-natural, porque el suplemento, *naturalmente*, viene a ponerse en el lugar de la naturaleza. El suplemento es la imagen y la representación de la naturaleza. Ahora bien, la imagen no está ni dentro ni fuera de la naturaleza (DG, 214/190-191. Las cursivas son de Derrida).

Y un poco más adelante, agrega:

---

[573] Por erección no autotélica nos referimos a una proliferación material sin eje rector, por lo tanto no substancial. "La estructura de la prótesis pertenece a la intumescencia. Nada se mantiene en pie de otro modo" (G, 157b) leemos, y vinculamos la "intumescencia" con la "detumescencia" de Spivak.

[574] Hablamos de "magnitudes" algo torpemente porque se trata de la fuerza de un espesor no saturable que se autodiferencia, pero sabemos que estamos en otra tópica donde toda métrica cae. No obstante, si "nada habrá tenido lugar más que el lugar" (algo que no nos cansamos de citar porque necesitamos constantemente volver a leer y a entender), es porque el "acontecer" de la susodicha magnitud se niega a simplificarse en el tiempo. Pero eso no la vuelve simple extensión irredenta, no la encierra en un espacio quedo: como espaciamiento deviene poroso, él mismo abisal. En "Pas" Derrida acusa recibo de que muchas figuras de las que se vale para dibujar la cadencia blanchotiana de pensamiento son de índole tópica (el laberinto, el *pas*, la escalera, *l'éloignement*, entre otras), y dice que estas figuras no están *en* el espacio pero que no obstante tienen cierta horizontalidad (P, 75). En el *Séminaire La vie la mort*, dice que él se apresta a pensar no otra lógica, sino "otra tópica" (VM, 25). En la entrevista que le hacen en Moscú, Derrida explica que "el sueño de una crítica o de una reducción de las metáforas del espacio y del espaciamiento corresponde a un sueño de tipo metafísico. Eso no significa que debamos aceptar toda metáfora espacial. Pero debemos reemplazar una metáfora especial por otra, de otro tipo" (Mar, 112). Metáfora contra metáfora, entonces, de modo de intentar abrirse *pas*o. Una de estas "metáforas" bien podría ser "ceniza". De hecho, Derrida toma esta sentencia mallarmeana en *Feu la cendre*: "Hay ahí ceniza, eso es lo que toma sitio dejando sitio, para dar a oír: nada habrá tenido lugar salvo el lugar. Hay ahí ceniza: hay lugar". Citamos en francés: "Il y a là cendre, voilà qui prend place en laissant place, pour donner à l'entendre: rien n'aura eu lieu que le lieu. Il y a là cendre: il y a lieu" (FC, 23).

> A través de esta secuencia de suplementos se anuncia una necesidad: la de un encadenamiento infinito que multiplique ineluctablemente *las mediaciones suplementarias* que producen el sentido de eso mismo que ellas difieren: *el espejismo de la cosa misma*, de la presencia inmediata, de la percepción originaria. *La inmediatez es derivada. Todo comienza por el intermediario*, he ahí lo que resulta "inconcebible para la razón" (DG, 218/201. Las cursivas son nuestras).

Nuestra economía de significación rehúye pensar la carencia y la adición de un modo que contradiga el principio de identidad. La naturaleza es lo primero que ha de complacer su exigencia, acaso el primer campo de batalla porque tiene un sitio estructuralmente fundante. El suplemento ni siquiera puede designar lo otro de la naturaleza porque, como viene a adherirse a la naturaleza, terminaría tiñendo todo el ancho de su horizonte. Allí apunta la noción de archiescritura: lo que es primero es la mediación. "Mediación de mediación" decíamos recién, mediación sin sosiego: laberinto escritural. Otro modo de decir que "todo comienza por el intermediario", por las "mediaciones (ellas mismas) suplementarias":

> A través de esta secuencia de suplementos se anuncia una necesidad: la de un encadenamiento infinito, que multiplique ineluctablemente las *mediaciones suplementarias* que producen el sentido de eso mismo que ellas difieren: el espejismo de la cosa misma, de la presencia inmediata, de la percepción originaria. *La inmediatez es derivada. Todo comienza por el intermediario*, he ahí lo que resulta "inconcebible para la razón". (*Ibid*., 226/201. Las cursivas son nuestras).

Si antes comentamos que Hegel dice que lo Absoluto es "la negación refiriéndose a sí misma" [575] y Malabou abrevia esta operación hegeliana como "no, no",[576] tal vez podríamos pensar esta virtualidad –"mediación de mediación"– a partir del consabido "sí, sí" derridiano (*cf.* UG, 57/41). De modo semejante, si Hegel decía que la verdadera infinitud es autorreferencia porque siendo "tránsito y mediación, es ella igualmente superación del tránsito y de la mediación",[577] habría que pensar que en este laberinto fantasmático-escritural lo que hay son "envíos del otro": recibimiento incondicional de lo venido de otra parte y sin remitente identificable. Lo cual, por cierto, trastoca hondamente lo que "mediación" significa a nuestros oídos, lo hace trizas: por eso la "mediación de

[575] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "Infinitud cuantitativa", *Ciencia de la Lógica*. *Volumen I: La lógica objetiva*, trad. F. Duque, Madrid, Abada, 2011, p. 265.

[576] Malabou, Catherine, *La plasticité au soir de l'écriture*, ed. cit., p. 42. El primer "no" sería de esencia griega y enraíza la cosa a ella misma otorgándole contorno, mientras que el segundo es de cariz cristiano y la aliena y sacrifica. Allí no lo dice, pero dado su trasfondo derridiano es plausible que esté pensando en nuestra dirección, sugiriendo una tensión de ese "no, no" con el "sí, sí".

[577] Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, trad. cit., p. 152.

mediación" es "mediación sin mediación". Esto puede sonar extraño, pero lo que marca es que no hay inmanencia cerrada: una mediación sin coto es la ruina de toda inmanencia, de todo cierre y de todo origen, es que el 2 venga antes que el 1. Irrupción de lo no oposicional: el "sí, sí" de un hegelianismo sin reserva. Por allí proponemos que transita el "nuevo impulso" de lectura de la *Aufhebung*, "más allá de lo que Hegel […] se ha oído decir o ha oído querer decir" (M, II/18). La Idea estallada –estrellada (*dis-ástron*)– es la idea *escrita*. *Pas de sens*.

Nos interesó cerrar nuestros desarrollos con una recuperación de la mímesis porque, al menos como la trabajamos, ésta acentúa la imposibilidad de relevo, permitiéndonos leer lo que acontece (digamos, en términos "positivos" o "productivos") en aquel "devenir-inmotivado" alrededor del cual tanto rumiamos anteriormente. En el *pas*o del signo a la huella, se trata ya no de la armonización o el sincretismo (del Concepto), sino de la venida de lo otro. Lo que toca decir ahora es que ese "devenir-inmotivado" del sentido es su "devenir-literario". A propósito de esto cabe señalar que esa venida implica una apertura a la ficcionalidad en la medida en que, como alteridad no oposicional (por lo tanto, no precodificada), (se) inscribe una disrupción que *suspende* –en términos mallarmeanos– la Idea. Va de suyo que "literario" no ha de ser entendido aquí como *bel art*, sino más bien a partir de las "extrañas" potencias que hacen a lo literario por ejemplo para Blanchot, donde hemos visto que sobreviene cierta impersonalidad que discute la soberanía humana (motivo por el cual, afirmamos, esa apertura a la ficcionalidad debe pensarse en términos no antrópicos).

Capitula Althusser:

> En este "mundo" […] ¿qué ocurre? Pues *algo ocurre*: "algo", activo/pasivo impersonal. *Encuentros*. Ocurre lo que ocurre en la lluvia universal de Epicuro, anterior tanto a todo mundo, a todo ser y a toda razón, como a toda causa, ocurre que "eso se encuentra ahí" o, como diría Heidegger, que "eso es arrojado" en un "envío" primordial. Poco importa que esto se deba al milagro del *clinamen*, basta con saber que se produce "no se sabe dónde, no se sabe cuándo".[578]

Sus palabras ahora nos resuenan con otro color. "Extravío sin excusa" y "excrecencia sin necesidad", carencia y adición por fuera del principio de identidad. Sí, llueve sobre el mar.

[578] Althusser, Louis, "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", en *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*, ed. cit., p. 564 ("La corriente subterránea del materialismo del encuentro", en *Para un materialismo aleatorio*, trad. cast. p. 57).

Ya que sabemos que no salimos del antro de Mallarmé como de la caverna platónica, cabe preguntar a la luz de lo desarrollado, ¿salimos acaso de la gruta a la que fue a parar Thomas? Porque no sin motivo, no por mero ornamento exploramos la noción de *écriture* apelando a la fuerza volatilizante de lo telúrico, a piedras que cantan y aguas que miman.

Post scriptum

Como adelantamos, en este "*Post scriptum*" queremos añadir dos acotaciones finales a lo visto: la primera referente al carácter no eminentemente verbal de la escritura, y la segunda relativa a Heidegger. Aunque es claro que nuestra investigación no ha orbitado alrededor suyo (o justamente por ello), hay unas aclaraciones que, aunque modestas, son meritorias de hacerse.

En primer lugar, creemos que la proeza de abordar la iteración de las huellas en términos miméticos es que si bien permite aproximarse a una materialidad que sin duda afecta al lenguaje, no acontece *en* el lenguaje. *L'écriture* no acaece *sobre* el lenguaje, a propósito suyo o privativamente sobre su ancho. Porque si lo que el lenguaje "sea" adquiere opacidad y espesor a partir de una lógica –*la* lógica– que se yergue sobre la consideración de una verdad anterior, interior y simple, y si justamente eso es lo que estamos poniendo en tela de juicio, entonces aquél ya no es una plataforma sólida, una línea divisoria definitiva y concluyente entre existentes. Ya no se mantiene erecto, sino que *no cesa* de caer y de excederse a sí (¿"mismo"?) en todas dimensiones. Ya no puede considerárselo primariamente lógico porque ya no puede exonerársele lo poético, como tampoco su andadura histórica. Lejos de querer convertir al lenguaje en una ilusión o de pretender decir que lo que solemos entender con aquel nombre sencillamente no existe, se trata de repreguntar con clamor: ¿y si la *mímesis* hiciera que el lenguaje no exista sino al costo de su contaminación?

En "Materia, ritmo sin substancia" leímos cómo Derrida decía en "Mes chances" que le interesaba pensar huella de un modo que no la hiciera intercambiable por significante, letra o palabra, que no la solapase con el lenguaje humano. El motivo que esgrimía allí era la *divisibilidad* de la huella o marca. Porque, ¿cómo contenerla dentro de los confines del significante? ¿No sería un gesto dogmáticamente logocéntrico establecer ahí un corte, marcar un "cierre" concluyente? En una tónica muy semejante, en una entrevista de 1982, "Le presque rien de l'imprésentable", habla del:

> perfilarse *una singularidad de la huella que no sea todavía lenguaje, ni palabra, ni escritura, ni signo, ni siquiera lo "propio del hombre". Ni presencia ni ausencia, más allá de la lógica binaria opositiva o dialéctica.* De ahí que no sea ya cuestión oponer la escritura a la palabra, que no se trate de ninguna protesta contra la voz; me he limitado a analizar la autoridad que se le ha atribuido, la historia de una jerarquía (PS, 85. Las cursivas son nuestras).

Si decimos que tal demarcación sobre los significantes sería "dogmático" es que la huella trabaja y es trabajada por el margen. Como hemos deslizado en más de una ocasión, la *différance*, la diseminación, el espaciamiento, el suplemento y todas estas "nociones" derridianas no son conceptos. Porque no se dejan asir por abordajes predicativos en la medida en que estallan todo horizonte semántico, pero porque en verdad operan como una red de complicidad.[579] Son "operadores textuales", dice Nascimento.[580] No significan lo mismo, no son del todo intercambiables, y no obstante no "actúan" por separado. Se reenvían. De modo semejante, no son polisémicos pero no parece fácil ponerles coto. No-quieren-decir-nada y no tienen definiciones, pero no son absurdos. No *dicen* sino que *hacen*. En rigor no *son* porque, acabamos de decir, trabajan y son trabajadas por el margen.

Es cierto: durante este estudio no intentamos sino definir la escritura, desbrozarla y entenderla, y por cierto con bastante ahínco e insistencia. Sin embargo, fue precisamente a aquella extraña lógica de la intemperie, de la contaminación (que, retomando las laudatorias palabras de Althusser en "L'unique tradition matérialiste", conjuga lo irrebasablemente limitado de la finitud con el exceso insaturable de lo infinito) a lo que siempre intentamos deberle escucha y seguirle el –tan extraño– rastro. En tal cometido, ciertas problematizaciones de índole literaria demostraron ser aliadas de un valor incalculable de cara a abordar la extraña tópica del margen. Ahora bien, todos nuestros esfuerzos y todo el apoyo que pedimos a Blanchot y a Mallarmé se verían desaprovechados si ahora, queriendo argumentar que la escritura excede –e incluso "antecede"– al lenguaje, pretendiésemos aducir que es un metalenguaje o una dimensión

[579] Dice "Positions" sobre la *différance* que "se encuentra inmersa en un trabajo que lleva a cabo mediante una cadena de otros 'conceptos', de otras 'palabras', de otras configuraciones textuales […]. [L]a lista no es susceptible de clausura taxonómica; y menos todavía constituye un léxico. En principio porque no se trata de átomos sino más bien núcleos de condensación económica, lugares de paso obligado por un gran número de marcas, de crisoles cada vez más efervescentes. Y luego porque sus efectos no se vuelven sólo sobre sí mismos mediante una especie de auto-afección sin apertura, sino que se propagan en cadena sobre el conjunto práctico y teórico de un texto de forma cada vez diferente" (PO, 54-55/65-66). Gasché dice que la deconstrucción está "comprometida en la construcción de 'conceptos cuasi-sintéticos' que dan cuenta de la economía de las condiciones de posibilidad e imposibilidad de los filosofemas básicos", y que esos conceptos cuasi-sintéticos arman una infraestructura (*The tain of the mirror*, ed. cit., p. 7). Esta propuesta es a tono con su idea de leer a Derrida en términos "estrictamente filosóficos", como antes comentamos que sugiere y, por lo demás, nos parece que restaura la misma investidura trascendental ("autoafectiva", teniendo en cuenta la reciente cita de "Positions") que Derrida se esfuerza por poner en tela de juicio.

[580] Nascimento, Evando, *op. cit.*, p. 29.

trascendental (lo que implicaría, creemos, una cancelación del margen). Dar cuenta de la excedencia escritural sin caer en esos avatares fue nuestro desafío.[581]

La segunda cuestión que queremos puntualizar, que no querríamos dejar pasar antes de cerrar nuestro estudio, es que si bien en nuestra exploración de la *différance* nos distinguimos tanto del infinito triangular hegeliano como del inmediatismo husserliano, creemos que es también necesario marcar distancias con Heidegger. Lo deslizamos anteriormente, pero lo enfocaremos algo mejor.

Como se hizo evidente hace un momento en el último fragmento que citamos suyo, "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre" destaca al alemán dentro de aquella casta de pensamientos materialistas. Lejos de pretender polemizar con Althusser, nosotrxs creemos que específicamente a propósito del llamamiento derridiano al atomismo es posible observar distancias ostensibles con él. De hecho "Envoi" –conferencia que marcamos particularmente cercana a "Mes chances"– explora las distintas acepciones de representación (*Gegenstand*, *Vorstellung*, *Darstellung*, *Repräsentation*, entre otras), sus traducciones posibles y los matices que éstas inscriben, en particular –como es previsible– en conversación con Heidegger. En este punto, entonces, quisiéramos ser clarxs: Heidegger nunca va a dejar de ser pertinente para Derrida, ni para leer a Derrida. No obstante, aquí podemos apreciar los motivos por los que preferimos no reeditar un abordaje heideggeriano de la *différance* (al que, creemos, tampoco le faltan portavoces),[582] y optamos por arribar a la escritura por otras sendas que,

[581] Aclaramos, sin embargo, que estas cuestiones no están finiquitadas; en "Decir el límite, cantar la frontera" echaremos un vistazo sobre el que fue todo nuestro recorrido en toda la tesis e insistiremos sobre la afinidad habida entre lo literario y los márgenes (lo cual explicará que hayamos acudido a problematizaciones en torno a lo literario para vérnoslas con ciertos aspectos tan ásperos del pensamiento derridiano), y recordamos que en el "Epílogo" reveremos qué puede significar que en términos derridianos no haya nada fuera del texto.

[582] E, insistimos, ello no nos parece desatinado (ni mucho menos injustificado, teniendo en cuenta la letra derridiana). Sería imposible hacer aquí un señalamiento exhaustivo porque es verdaderamente una de las situaciones más habituales, pero es el caso, por ejemplo, de la tesis de Maxime Plante que ya señalamos, *La question de l'écriture dans l'œuvre de Jacques Derrida*, que es una de las últimas investigaciones sobre la cuestión de la escritura y que recupera una línea fenomenológico-heideggeriana. También es el caso de los ya clásicos estudios de Paola Marrati-Guénoun, *Genesis and Trace* (*op. cit*., pp. 87-142) y de Rodolphe Gasché, *The tain of the mirror* (ed. cit., pp. 109-254). En la misma línea encontramos, también, la interpretación de Françoise Dastur en *Philosophie et différence* (Paris, Les Éditions de la Transparence, 2004, pp. 107-115). Malabou dice, incluso, que la noción de espaciamiento arriba a Derrida vía Heidegger (*La plasticité au soir de l'écriture*, ed. cit., pp. 29-30). En el hemisferio hispanohablante, encontramos en esa línea a Cristina de Peretti "'Ereignis' y 'Différance'. Derrida, intérprete de Heidegger", Anales de Seminario de Metafísica, Madrid, nro. 12, 1977, pp. 115-131. Y en términos regionales, leemos a Trujillo, Iván, "Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger", *Pensamiento*, vol. 72, nro. 270, 2016, pp. 5-25.

sin expulsar de raíz su relevancia y profundidad, se le desvíen. Específicamente, que se desvíen de cierta profundidad tan idiosincráticamente heideggeriana, de cara a poner de relieve cierta superficialidad (blanchotiana-mallarmeana).

Nos molestamos en acotarlo porque alguien podría pensar que su diagnóstico sobre la modernidad como *época* donde el ente deviene objeto (*Gegenstand*) y todo el ancho de lo ente se entiende como *Vorhandene* (es decir, traído "ante" y "para" el teatro de la consciencia) guarda afinidad con la crítica blanchotiana ante el privilegio óptico. Y, en cierta medida, ello no es descaminado; es innegable que ambos pensadores observan críticamente las operaciones que sostienen la objetualidad y los poderes saturantes de la mirada. Sin embargo, la tonalidad de sus ademanes y movimientos frente a este cariz apropiativo de la representación es sumamente distinta, y ello nos habla de envites y estilos de pensamiento bastante disímiles. Por ejemplo, el Afuera blanchotiano critica al pensamiento apropiativo lanzándose hacia cierta desapropiación radical. En nuestro recorrido, sus aportes nos permitieron deslizarnos hacia la transformación mallarmeana de la representación: hemos dicho ya que la lectura derridiana de Mallarmé está inevitablemente permeada por Blanchot, y que el mimo mallarmeano resulta clave para entender la "divisibilidad" de los átomo-marcas en este envío/desvío/reenvío pre-ontológico, múltiple y del otro. Nada está más en las antípodas de Heidegger que semejante travestismo (o que el travestismo a secas).

Althusser, entonces, enhebra en esta corriente materialista pensamientos como los de Heidegger y Derrida, pero de hecho nosotrxs creemos que es difícil no leer el reenvío derridiano al atomismo en un debate solapado con Heidegger y su remisión al presocratismo como momento auroral del pensamiento (momento previo a la distinción entre presencia y presente, donde se vivía en la *physis* como en el medio del ser de lo ente). Ambos apelan a lo preplatónico, pero insistimos en remarcar que su *Stimmung* es bien distinta. En el caso de Derrida, su recuperación del atomismo no tiene que ver con apuntar a un espacio de sentido privilegiado sino a lo barrado del origen, ahí donde en su metafísica no hay sino átomos transidos por una "desviación suplementaria".[583] En atención con ese enfoque, más que una pretensión de desmontar las sedimentaciones

[583] De hecho, en "Nous-autres grecs" Derrida se interroga –como guiñándonos un ojo en complicidad– por qué Heidegger jamás habla de los "materialistas griegos". *Cf.* Derrida, Jacques, "Nous autres grecs", en Cassin, Barbara, *Nos grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaine d'appropiation de l'antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp. 270-271.

históricas y acceder al sentido presocrático, el argelino insta a inscribir su propio "delirio" del atomismo.

Tenemos en cuenta que Heidegger nunca recela la mera simplicidad de la *Anwesenheit*, que en el origen hay disensión (*Zwiespalt*) y que su pensamiento es en todo caso la reedición más aguda y crítica del logocentrismo. Sin embargo, el *pathos* heideggeriano nos parece demasiado marcado por una nostalgia extraña en términos filosóficos a Derrida. En ese punto nos parece morar un abismo entre sus pensamientos, que es aquel que distingue al suplemento de la *Zwiespalt*. Y, por cierto, a la "naturaleza sin Idea" a la que arribamos de la *physis* hacia la que señala Heidegger. Sin duda las diferencias son muchas y desde muchos ángulos: cualquier heideggerianx comenzaría recordando que *physis* no es *natura*, que aquélla es intraducible y que ello no atañe meramente al vocablo sino a determinada experiencia griega. Sin embargo, desde nuestra perspectiva quisiéramos decir que precisamente por ese motivo sostenemos que hay que leer el extraño comportamiento de las aguas tras el naufragio de la idea ("hay las aguas y las imágenes, un remitirse infinito de unas a otras pero ninguna fuente") *también* en oposición a Heidegger.[584] Porque aun si no se ofrece al espacio escénico de la presentación (*Darstellung*), la *physis* –griega como es– sí se reúne en el *légein* (*cf.* Psy, II-129/136). Y la naturaleza bastarda no cesa de retraducirse, de representarse como de *re*enviarse. No es sino esa apertura a la infidelidad. Leemos a propósito de eso:

> El concepto de origen o de naturaleza, por tanto, no es más que el mito de la adición, de la suplementaridad anulada por el hecho de ser puramente aditiva. Es el mito de la cancelación de la huella, es decir de una diferencia originaria que no es ni ausencia ni presencia, ni negativo ni positivo. La diferencia originaria es la suplementaridad […] Que esa cancelación de la huella se haya dirigido, desde Platón hasta Rousseau y Hegel, a la escritura en sentido estricto, es un desplazamiento cuya necesidad se percibe quizá ahora. La escritura es un representante de la huella en general, no la huella misma. *La huella misma no existe* (DG, 238/211-212).

Aceptamos que tal vez ya no convenga el nombre "naturaleza", ni siquiera con aditamentos referentes a su peculiaridad ("bastarda", "sin Idea", "desacralizada",

[584] En lo que concierne a la lectura sobre Heidegger que realiza Derrida en "Envoi", éste sugiere que si hay época de la representación es porque ese envío destinal del ser estaba ya amenazado, ya fragmentado (lo que reclamaría leerlo bajo el cristal de la diseminación). Por supuesto, estas "distancias ostensibles" que señalamos no tienen por qué poner un punto final a sus filiaciones (amén que, leyendo este raíl de pensamientos, no debiera pensarse que la distancia mienta una sencilla "irrelacionalidad"). Nada más insistimos en que, aunque no era el único curso de acción posible, los motivos para optar por una vía de lectura y no otra fueron de índole filosófica.

etcétera). Es un título provisorio. Sin embargo, derruida la economía del signo, acontece aquel "exilio simbólico" en la naturaleza: no una postergación en una anterioridad queda sino la colisión de todo origen. Por eso esta figura vino a tomar el sitio de una alteridad no oposicional –plástica y material– en el sitio de lo que debiera haber sido la primera alienación de la Idea según Hegel. Inscribe el coloso como doble muerto, y por añadidura nos permite explicar de qué manera la huella excede con creces al lenguaje e incluso los vestigios de lo humano.

Hace un momento sugerimos que "el libro" mallarmeano, en su insoslayable tensión entre reunión y dispersión, ya no involucraba concreción sino espaciamiento. En "Le livre à venir", en 1997, Derrida vuelve sobre "el libro" mallarmeano, y dice:

> esto es lo que creí tener que diagnosticar o poder pronosticar hace unos treinta años, en *De la grammatologie*, con el título de "El fin del libro", corriendo el riesgo de ver que se me acusaba, de modo completamente absurdo, de querer la muerte del libro y de empujar a ello. Lo que entonces denominé "el fin del libro" venía al término de toda una historia: historia del libro, de la figura del libro e incluso de todo lo que se denominaba "el libro de la naturaleza" (PM, 27/25).

Se ve con claridad lo que decíamos a propósito del signo como economía de representación. Si se desmadra la unidad del libro, ¿cómo no se va a desmadrar la de la naturaleza? Se trata del "modelo ontológico-enciclopédico o neo-hegeliano del gran libro total, el libro del saber absoluto que llevaba vinculada consigo, circularmente, su propia dispersión infinita" (*Ibid*., 27/26). Podríamos decir que en la medida en que concierne a todo lo "natural" la escritura *cubre todo el horizonte de lo que hay*, pero que ni bien lo natural se devela suplemento *lo perfora*. Porque el suplemento es vertiginoso, porque "no es un ser (*on*). Pero no es tampoco un simple no-ser (*mê on*)" (D 136/164).[585]

[585] De hecho, en el *Séminaire La vie la mort* dice que no hay producción que no sea *re*producción, ahí donde el "re" no signa la mera repetición de lo idéntico sino que acarrea alteración. Y que eso nos deja a manos de una "producción incesante y constantemente transformadora y generadora de suplementos" (VM, 142). En *De la grammatologie* ya decía que "Este estar-dentro-de-la-naturaleza, pues, tiene el extraño modo de ser del suplemento. Designa a la vez el exceso y la carencia de la naturaleza dentro de la naturaleza (DG, 264-265/236). Eso nos reconfirma, como intentamos argumentar, que la iteración no se cierra sobre el lenguaje sino que atañe a todo lo que hay. En este sentido, contra posturas como las de Malabou, que sostienen la imposibilidad de generalizar la noción de huella y la caducidad de la deconstrucción (*cf. La plasticité au soir de l'écriture*, ed. cit., p. 114 y ss.), Francesco Vitale ha abierto los últimos años desarrollos en torno a su pregnancia dentro del horizonte de la biología. *Cf. Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences*, trad. ing. M, Senatore, New York, Suny Press, 2018. Nosotrxs hemos arribado a estas consideraciones tras análisis y desarrollos más amplios, no estamos en condiciones de abrir ahora *otra* investigación, pero sin duda Vitale sería una un interlocutor interesante para dialogar en el futuro.

Tal vez a partir de esto pueda comprenderse por qué durante la redacción de "L'écriture avant la lettre" –la primera parte de *De la grammatologie*– Derrida escribió a Althusser en 1965, refiriéndose al avance de su trabajo: "Tengo la impresión de ver las perlas fuera de mi alcance, como un pescador que le tiene miedo al agua aunque sea un conocedor de las perlas".[586] Promediando "Teluria" decíamos que para que el sentido fuera "de la tierra" había que disputar lo que "sentido" significaba, que se hacía necesario abrirse a la siempre difícil consideración de que no hay origen virgen del sentido sino tan sólo accidentes de este mundo. Ahora tenemos una idea bastante mejor de qué pueda significar ello. O, cuanto menos, del colapso de la idea como inadecuación a sí. ¿Cómo no iba a temblar Derrida en los márgenes de la escritura, toda ella *marginalia*, cuyo fragor no conoce coto y lo expone todo ceniza, mineral, todo canto colosal?

Cunde la escritura en toda su fuerza naufragante como imposibilidad de arribar a la otra orilla. Entonces proliferan oasis como espejos en la errancia a través del desierto.

[586] Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. cit., pp. 195-196.

DESENLACE | DECIR EL LÍMITE, CANTAR LA FRONTERA |

Durante la investigación precedente nos interesó desarticular la oposición entre fenomenología y estructuralismo a los fines de reexaminar los modos más habituales de abordar la noción derridiana de escritura. Resultó que desacelerar la fluidez de ciertas asociaciones, someterlas a una especie de "cámara lenta" o incluso tan sólo matizar la absolutez de algunas coordenadas nos permitió avistar aquí y allá brotes cuya hondura nos arrimaba a un panorama más nutrido y más complejo. A continuación echaremos un vistazo al que fue nuestro recorrido. Antes que replicar con detalle cada argumentación esgrimida, nos interesa dibujar los contornos del itinerario seguido, de cara a precisar –ahora con mayor perspectiva– cuáles fueron los móviles de nuestras elecciones interpretativas.

El principal resultado de *Exergo* está vinculado a la identificación de una intriga bastante insistente relativa a ciertas problematizaciones literarias en el seno de las exploraciones derridianas en torno a Husserl y todavía varios años antes del que suele fijarse como el "punto de eclosión" del tópico de la escritura. Como mostramos, ese interés puede rastrearse en una serie de tratamientos y notas al pie de invaluable poder filosófico. Sin repetir nuestros extensos desarrollos, allí apuntamos la comparación entre Husserl y Joyce, la intromisión de Blanchot y Mallarmé entreverada con Hegel e Hyppolite, la cuestión del lenguaje trascendental y su contagio con la poética (ahí donde a menudo parece que en determinados momentos "faltan los nombres" para encauzar sus descripciones), así como el descubrimiento de la metaforicidad como posibilidad de cualquier mundo intersubjetivo. En la línea de lo que marcamos sobre el final de esa primera parte, no entendimos estos aspectos de un modo anecdótico, como anomalías a conciliar, sino antes bien engarzados en el envite que hacen al primer modo que tuvo Derrida de habitar la fenomenología. El que, por cierto, subrayamos que poco tenía de tradicional: no sólo corría a contrapelo de lo que era la línea preponderante (la existencialista, aquella que de hecho sí es plausible reconocer en alguna especie de duelo con el estructuralismo),[587] sino que se empecinaba en ofrecer abordajes que interrogaban

[587] De todos modos huelga recordar que, como dice "Ponctuations: le temps de la thèse", en los 50 la fenomenología estaba todavía "mal recibida", era poco o demasiado indirectamente conocida dentro de la academia francesa. *Cf.* DP, 444/TT, 14. Lo "indirecto" probablemente tuviera que ver con que lecturas husserlianas como las de Sartre estuvieron permeadas por los cursos de Kojève sobre Hegel. Más allá de

los más elementales baluartes de la fenomenología. Ese era incluso ya el caso de *Le problème*, que preguntaba por la raigambre temporal de las estructuras trascendentales y señalaba la imbricación –no eidetizable ni descriptible– entre lo constituyente y lo constituido.

Rastreando en "Teluria" aquella serie de "riquezas nocturnas" en la "Introduction à *L'origine de la géométrie*" y discutiendo, entonces, la existencia de una tal "prehistoria" netamente husserliana, nuestra intención fue menos "desmentir" el cariz fenomenológico de las primeras elaboraciones de Derrida que leerlas al trasluz de un cristal algo más insurgente. Eso no quiere decir que creamos que latan en ciernes, en una especie de preformismo, todos sus desarrollos posteriores. Si empezamos nuestra investigación sobre la noción escritura en 1954 y discutimos que su gran inauguración haya sido en 1967, no fue jamás en aras a defender la continuidad de una unidad todavía mayor. Sin lugar a duda hay rupturas y reformulaciones, pero éstas no cifran cortes limpios ni inscriben grandes comienzos autónomos. A tono con los desarrollos filosóficos en juego y con el sinuoso camino que sabemos que atravesó la rúbrica derridiana, nos interesó comenzar recordando que todo origen está sitiado por un exergo y que siempre hay génesis salvajes por *re*leer.

La viabilidad de aquella cifra de lectura atenta a la literatura se reconfirmó en "Force et signification", la publicación inmediatamente posterior a la "Introduction". Lo importante no fue tanto que allí Derrida criticase al estructuralismo sino que lo hiciera desde una perspectiva alentada por vientos literarios. Por un lado, eso nos indica que el interés por el lenguaje (dicho aún del modo más amplio posible) no le advino por la vía de la lingüística. Por otro, se nos hace menester marcar que si bien es verdad que llegado el momento en ese mismo texto retoma sus elaboraciones de la "Introduction", repetimos en que lo que acontece allí no es el consabido enfrentamiento de fenomenología y estructuralismo; no sólo porque esa remembranza sobreviene de modo lateral y porque resta ausente el intríngulis entre una experiencia antepredicativa y la explosión de la pertinencia del lenguaje (que es la fachada que suele adquirir aquel debate), sino porque lo que Derrida recupera de aquel texto es para ponerlo en vinculación con Blanchot y sin ninguna pretensión de reemprender una fenomenología.

estos aspectos (tópicos de otra investigación), lo que nos interesa marcar es que ese primer trabajo derridiano dentro de la fenomenología no tuvo mucho de "ortodoxo" ni partió de un regusto tradicionalista.

Concretamente, lo que vimos que retoma es que el sentido sólo logre consagrarse confiándose al lenguaje e incluso a la escritura. Es decir, difiriendo de sí, crisis mediante. En la "Introduction" la cuestión ascendía con tal voracidad que resultaba que el polo teleológico de la Historia y la racionalidad necesitaban de su otro radical, de su suspensión e incluso de su puesta en abismo para gozar de alguna investidura. Era el comienzo del fin: sin semejante columna vertebral racional, la materialidad inasible que hacía al lenguaje y a la escritura cobraba un espesor insólito y amenazaba con empañar todo el horizonte. "¿Qué es una inscripción? ¿A partir de qué momento y en qué condiciones una inscripción se torna literaria?" (SP, 19-21/20-21) preguntaba Derrida recordando aquel trabajo. Es recuperando ese hilo de elaboraciones, entonces, que "Force et signification" habla de "[n]o poder hacer preceder en absoluto el escribir por su sentido: hacer descender así el sentido, pero elevar al mismo tiempo la inscripción" (ED, 21/20). Inscripción que a la vez que emancipa al sentido de todo campo de percepción actual ostenta una "potencia de poesía" renuente a toda estructura.

No nos pareció en absoluto insignificante que de 1962 a 1963 Derrida se apartase de los comentarios husserlianos y ensayase otro estilo. Nunca se trató de cargar las tintas sobre continuidades inalteradas. Sin embargo, creemos que si no le concedemos a esta serie de cuestiones relativas a lo literario *algún* arraigo ya en 1962, si nos obstinamos en una perspectiva polar y antitética donde "lo fenomenológico" se cierra herméticamente sobre sí mismo y excluye todo lo demás, probablemente no sepamos qué hacer ante tal intercambio de flujos en 1963. Allí es cierta *fuerza* literaria lo que parece hacer volar en fragmentos a la forma; "forma" que, para el caso, ya desde 1959 sabemos que atraviesa al estructuralismo no menos que al husserlianismo (y en ese punto "Force et signification" va incluso todavía más lejos, porque afirma que el estructuralismo sólo pudo prosperar al abrigo de la fenomenología). Sobre el final de *Exergo* dijimos que juzgábamos apremiante dar con otro panorama que aquel enfrentamiento para leer al joven Derrida. La alternativa seguida es sólo una opción, una entre otras, pero hasta aquí su hipótesis nos ha resultado lo suficientemente productiva e interesante.

Dado que no pensamos en términos de una primera aquiescencia total a Husserl seguida de una ruptura, creemos que el abandono de su tesis sobre la idealidad del objeto literario se debió menos al entierro de investigaciones de pronto vistas acartonadas que a una honda reformulación de los términos del preguntar. Reformulación que implica una desviación pero también la reinscripción de una inquietud. No todo lo que se abandona sencillamente naufraga. Así, aunque Derrida siempre haya leído los preceptos

husserlianos con suficiente perspectiva crítica, sostenemos ahora que ya definitivamente desde 1963 no puede apuntar a desarrollar una "fenomenología de la literatura" sino que se inclina hacia cierta "literaturización de la fenomenología" (o de la tradición en general, para el caso).[588] Algo que para muchxs puede acarrear cierta malsonancia, alguna clase de "autopermiso" para el desvarío, pero que creemos que signa un modo más tenaz de leer filosofía. De leer en general, y acorde al tenor de las elaboraciones que se traía entre manos. Allí puede advertirse el paso más decidido de la deconstrucción, donde lo que prima es menos un subjetivismo antojadizo que cierto vilo por lo que lucha en la letra, a menudo comisionada a inscribir –jugando a reducir su propia fuerza de choque, fingiendo sencillamente describir– las jerarquías y los respectivos adentros y afueras de tantas hegemonías históricas.

Si entonces resulta que Derrida aborda la filosofía en cierta medida como a un "relato" es porque comienza por acusar recibo de la organización retórica y recursos trópicos como pautas implícitas que hacen a un texto legible como "propiamente" filosófico. En ese sentido, sí, parte de la tarea transita por desnudar la *performance* que allí se da cita (ya que, en efecto, no es claro cuándo una inscripción se torna literaria), borroneando así los límites e incluso "horizontalizando" un tipo de discurso que siempre se quiso excepcional.[589] Sin embargo, eso no implica decir que la labor deconstructiva encuentre sosiego en la mera taxonomía de los recursos textuales o que sencillamente procure una contaminación disciplinar. A decir verdad, eso sería poca cosa. Si Derrida comienza por conceder vigor metafísico a aquellas "pautas" silenciosas es porque explota los contornos de lo legible desde el momento en que resulta que no hay "fuera" de la contienda metafísica. Ésta no mora recién en los argumentos sesudamente elaborados por la pluma filosófica, sino que se confiesa en la metodología, el estilo, en lo que se relega a las notas al pie, tanto como en los silencios y en la fisonomía del inocente artefacto que

[588] Agradezco a German E. Di Iorio el acercamiento a semejante "fórmula". Con la generosidad y la aguda lucidez que lo caracteriza, él sintetizó en pocas palabras exactamente lo que intentaba explicarle que estaba hipotetizando (e inevitablemente fallaba, demasiado ensimismada sobre los textos). Rastros de nuestros diálogos –tanto viva voz como silenciosos, e incluso "a espaldas" nuestras– están desperdigados por toda la tesis.

[589] Aquí podría, en efecto, redirigirse a "Qual. Cual. Las fuentes de Valéry", que se arrima a entender la filosofía como género literario en particular (*cf.* M, 349/334 y ss.). Si de recordar nuestro camino se trata, podríamos vincular los corolarios de ese artículo con el cuestionamiento de la coimplicación del lenguaje mundano y el trascendental que sugiere Fink y que Derrida retoma. Siguiendo la línea de Valéry es que Ferro dice que "la literatura no aparece como un caso parasitario del lenguaje, sino que, por el contrario, se pueden considerar los otros discursos como casos de una archiliteratura, architextualidad o textualidad generalizada" (*Op. cit.*, p. 134).

llamamos "libro". Es por eso que en esa "literaturización" de la tradición late menos una deserción de la filosofía que un reconocimiento de la hondura metafísica de toda inscripción histórica (porque ni pensamos en el vacío ni decidimos de dónde partir), una marcada desconfianza ante la presunta "neutralidad" de los que tomamos como baluartes de pensamiento y el otorgamiento de un enorme brío, de un profundo impacto material y político a la teoría.[590]

Volviendo sobre el que fue nuestro itinerario, una de las principales cosas que nos interesa marcar en este "vistazo atrás" es que por lejos que haya quedado *Exergo*, por remoto que tal vez pueda parecer ahora que recordamos y nos vemos ante la necesidad de "desempolvar" lo que elaboramos ahí, todo ello condicionó el panorama subsiguiente. Todo cuanto leímos estuvo trastornado por aquel detrás (*derrière*) de "obra".[591] A partir de esa base ya no pudimos leer 1967 como el año donde Derrida quebró el encapsulamiento husserliano para voltearse hacia los desarrollos contemporáneos en torno al lenguaje. Porque la "Introduction" ya ahondaba sobre éste, y porque si bien los desarrollos de Saussure no resultan eludibles, tampoco monopolizan la atención de Derrida en los 60. Y cuando se dedica a ellos ni siquiera priman las loas. En este punto hay que decir que si bien el estructuralismo conforma el lienzo de eclosión de varias de las formulaciones derridianas (de la gramatología por seguro), hilvana tanto una fuerza renovadora como la reedición de los prejuicios metafísicos de más larga data. En esa hendidura viene a ubicarse *De la grammatologie*, que como dijimos tantas veces inicia su itinerario exhortando a desplazar la atención del lenguaje hacia la escritura. En términos sintéticos, propusimos que esto implicaba el paso de la lógica a la gráfica, y del signo a la huella. Sin embargo, dar cuenta de estos deslizamientos nos pide reformular el panorama.

En la segunda parte –*De la lógica a una gráfica*– empezamos acusando recibo de los aportes saussurianos y del profuso impacto que éstos tuvieron sobre la labor intelectual las décadas siguientes. Sin embargo, rápidamente advertimos cierta "doble valía" del signo, ahí donde la "cuestión del signo" se lee de modo lindero con la "*lógica* del signo"

[590] Como adelantamos, en el "Epílogo" abordaremos la célebre sentencia derridiana "*Il n'y a pas de hors-texte*", que en parte se vincula con esta cuestión. Allí ahondaremos sobre algunos cabos "sueltos" aquí.

[591] No sólo porque antecede a la supuesta eclosión de la escritura, sino porque está compuesto, recordamos, por un estudio firmados con otra rúbrica (*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*), por la introducción a un libro en rigor ajeno ("Introduction à *L'origine de la géométrie*), y por un texto que recibió tantas modificaciones que devino una pieza extemporánea a sí misma ("'Genèse et structure' et la phénoménologie").

(es decir, como cierta economía de significación cuyos baluartes son tan viejos como nuestra historia). Así, aunque partir del problema del signo habilitaba a Derrida a discutir, sí, con una ristra de desarrollos contemporáneos y a posicionarse estratégicamente ante los aportes lingüísticos que todavía hacían tanta mella sobre el campo de las ciencias humanas en general, por otra parte le permitía señalar su todavía profunda vocación logocéntrica. Dicho de otro modo, no es casualidad que la *semiología* tenga por "patrón general" a la lingüística. Es forzoso que así sea, dado que de Aristóteles al siglo XX el signo se inscribió bajo jurisdicción de la psicología y que, como dijimos tantas veces, su noción entera orbita alrededor del valor de la presencia. El signo "representa lo presente en su ausencia" (M, 9/45), y hay una férrea complicidad entre presencia, interioridad e inmaterialidad. Por lo tanto, que Derrida nos diga que el paso de la semiología a la gramatología transita por deponer aquel "patrón" no puede ser un pormenor cosmético.

Si en adelante preferimos batirnos con Hegel fue porque encontramos ahí los preceptos a los que en última instancia Saussure obedecía, ya que de cierta manera el alemán constituye uno de los alegatos más sofisticados de "la metafísica de lo propio". En la medida en que entiende el reinado de la presencia a partir de la escatología de la parusía, Derrida interpreta que Hegel *explota* el funcionamiento del signo (de hecho, ese motivo argüimos para entender la traducción de *die Aufhebung* por *la relève*: porque a diferencia de otras opciones disponibles, ese vocablo imprime en esta singularísima operación una estructura remisional). Sin embargo, podemos decir que por ello mismo

> *todo lo que Hegel ha pensado en este horizonte, vale decir todo salvo la escatología, puede ser releído como una meditación sobre la escritura.* Hegel es también el pensador de la diferencia irreductible. […] Y ha reintroducido, como trataremos de mostrar en otra parte, la necesidad esencial de la huella escrita en un discurso filosófico –es decir, socrático– que siempre creyó poder eximirse de ella: *último filósofo del libro y primer pensador de la escritura* (DG, 41/35. Las cursivas son nuestras).

El señalamiento de ese carácter liminar nos guió durante toda la segunda parte. Si *Exergo* quiso recuperar algunos elementos habitualmente ausentes en los retratos de los primeros años de Derrida de cara a arrimar otra genealogía y otra gama de problemas en juego, *De la lógica a una gráfica* tuvo por cometido inquirir sobre las torsiones y los desplazamientos que acaecen en la noción de escritura. Sin buscar destilarla en una esencia, intentamos interrogar cuál era la especificidad del semblante de la huella, qué la distinguía del signo o del lenguaje en general, y cómo "funcionaba" la *différance*.

Ninguno de estos enfoques resta del todo ausente en ninguna de las dos partes, pero creemos que en la segunda nuestro estilo fue más problemático que histórico.

Mientras que el abordaje del "problema de la génesis" (con sus matices, reinante de 1954 hasta 1962) implicaba inquirir la temporalidad que trastorna las dimensiones fenomenológicas de derecho –poniendo en primera plana la conflictividad entre el "sentido de la génesis" y "la génesis del sentido"–, argumentamos que "el problema del signo" apunta a una materialidad que obstruye la cerrazón sobre sí de la presencia. E insistir sobre una materia-otra acarrea el planteamiento de otro tiempo y otro espacio, otro modo de pensar su anudamiento e incluso la identidad en general: conduce hacia la *différance* como diferencia no oposicional. Sin embargo, para arribar allí y poder ofrecer alguna comprensión cabal de qué pueda mentar ello tuvimos que atravesar largos caminos.

Este encuadre explica que gran parte de la segunda parte de la investigación la hayamos dedicado a explorar cierta contienda entre los dos últimos grandes idealismos, a saber, entre Husserl y Hegel. No en abstracto ni en general, por supuesto, sino teniendo siempre por norte la noción de escritura derridiana, y recordando que mientras que uno dio marco a sus primeras intervenciones, el otro comenzó a convocar cada vez más su atención.[592] Así, con un paso atento a los entremeses que hacen a un idealismo y otro (que nosotrxs llamamos "óptico-lumínico" y "aéreo-auditivo"), examinamos su eficacia *qua* exponentes de la "metafísica de la presencia" e intentamos avistar tanto lo que los acomunaba como lo que los distanciaba. Allí nos descubrimos envueltxs en cierta alianza con Hegel, sin duda alentada por la "liminalidad" que recordamos hace un momento. Entendiendo la identidad, la presencia y el infinito como lo hace, *de cierto modo* él consiente que los signos funcionen solos. Algo muy relevante puesto que tal fue, precisamente, la primera definición de escritura que aislamos y que orientó nuestra marcha durante la segunda parte de la tesis (*cf.* VP, 104/ 155). Oír la oscilación de esta complicidad mentó el primer paso para arrimarnos a esa otra diferencia. Porque si bien también advertimos que ésta abrevaba en un mal infinito, entendimos rápidamente que no lo hacía al modo de un inmediatismo abstracto: todo intento de variación eidética como

[592] Cuanto menos desde 1959, sin duda vía Hyppolite, quien fuera su director. Evidentemente "'Genèse et structure' et la phénoménologie" dialoga con *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, y en la "Introduction" rastreamos –allí, secundando a Lawlor– el influjo de *Logique et existence*. En la "tríada" de 1967 las alusiones a Hegel ya son frondosas y habituales.

de todo recorte estructural se verá en adelante frustrado porque la escritura nos enseña que la finitud es *infinita*.

Al término de *De la lógica a la gráfica* entendimos todo en lo que Hegel nos ayudaba a "pasar" de Husserl, pero también eso en lo que Hegel nos resultaba, si no insuficiente, cuanto menos sí inverosímil: sin ir más lejos, que la diferencia mentase un momento parcial en la odisea del autorreconocimiento, que la ausencia cifrase un momento provisorio y que la pesantez de las rocas se evaporase. Porque cantan las piedras, básicamente. Porque la pirámide que es el signo está hecha de lo mismo que los colosos de Memnón: piedra que derruye toda espiritualización y que muestra que el sentido se gesta en los pliegues, a la intemperie de la afectación y al calor de una heteronomía insoslayable.

Bajo esta tesitura, aquel desplazamiento "del lenguaje a la escritura" tiene que ver con la desarticulación de todas las coordenadas del signo *qua* estructura remisional –es decir, con el desbarajuste la *lógica*–, para precipitarse sobre una *gráfica*. Es el paso del signo a la huella como paso de la "arbitrarización" (usufructo de la materialidad como lo otro de sí de la idealidad) al devenir-inmotivado: no un estado (estanco, ya resuelto) sino una operación donde cada vez de vuelta acontece el desastre. Porque un signo que funciona radicalmente solo disloca lo que "signo" significa. Como reinscripción del suplemento, entonces, la escritura que desarrolla Derrida sortea tanto la *stasis* eidética como el decurso genético que dinamiza la insuflación espiritual. Tal como dijimos que la finitud es infinita, aquella "soledad" o "ausencia" de los signos implica una infinitud que se revela penosamente finita (irrelevable, desacralizada). En semejante panorama no hay sino huellas: nunca solas, nunca las mismas, y sin eje rector. La identidad, por tanto, se descubre tramada por la *différance* como diferencia no oposicional que, reafirmamos, es infinitamente finita y finitamente infinita.

Antes de avanzar en nuestro repaso quisiéramos hacer un paréntesis. Aquella nota al pie de "Introduction à *L'origine de la géométrie*" sobre la que tanto perseveramos en "Teluria", esa que vinculaba a Husserl con Hegel y Blanchot y Mallarmé porque todos apreciaban la "neutralización" automática de la existencia que acaecía en la palabra, ¿no nos hablaba ya de la lógica del signo, de esa empresa de autorreconocimiento, ahí donde resulta que pensamos con nombres y nos oímos-hablar como seres lógicos que sintetizan en su boca lo que hay? En esa nota, insistimos, no hay una mera mezcolanza. Creemos que tal como no cita a Hegel *a través* de Hyppolite y de Blanchot por mera distracción o por no poder acceder a los textos fuente, Derrida ofrece ahí una vinculación entre los

idealismos hegelianos y husserlianos (la reutilización por parte de Husserl del célebre ejemplo del león de la *Enciclopedia* parece habilitarlo), pero que inmediatamente y con la misma rapidez expone el que fuera su "punto de unión" al abismo mediante el llamamiento a Blanchot y Mallarmé. Cierto: alguien podría interpretar lo inverso y decir que se trata de señalar la solidaridad de estos últimos con el idealismo, de marcar incluso su conservadurismo, pero creemos que ello no es convincente (o que, al menos, no es el gesto predominante en esa nota al pie) teniendo en cuenta el estilo de la recuperación blanchotiana que tendrá lugar en "Force et signification".

En esta acotación "entre paréntesis" reconfirmamos que a la "Introduction" corresponde un sitio verdaderamente bisagra, y que lejos de sencillamente replicar "el problema de la génesis" de *Le problème* sobre el lenguaje en general y la escritura en particular, abre la incisión y la herida de lo que muy pocos años adelante será la cuestión del signo (ahí, entonces, los "matices" que sugerimos). Si decimos que *Exergo* trabaja desde la lejanía todo cuanto desarrollamos en adelante es también porque aquella nota al pie dibuja con antelación y desde un rellano oscuro gran parte de nuestro itinerario siguiente. Las magnitudes tornasoladas de la "Introduction" (que ni siquiera conforma un libro, cuya insolencia se incrusta en un tratado ajeno) nos parecen solicitar con firmeza la *œuvre* derridiana.

Sobre la base de este panorama no puede sorprender si en *Marginalia*, después de nuestra larga aventura por *La voix* y de nuestra explicación con Hegel, retorna Blanchot. Como en un cuento de terror, Blanchot se levanta de la tumba –será que descendimos a la caracola de Perséfone. Sin embargo, no hay ahí una resurrección complaciente. En "Naufragio" revisitamos muchas de las cuestiones que analizamos en nuestro último capítulo sobre Hegel, pero desde una perspectiva ya decidida y confiadamente posmetafísica. Lo que al finalizar la segunda parte era una intuición (la inverosimilitud de Hegel) allí conformó nuestro punto de partida. Porque, ¿qué sucede si concedemos radicalidad a la "soledad" de los signos, la falta de eje rector del deambular de las huellas? ¿Qué pasa si seguimos semejante pista hasta el final, hasta que no haya final que brinde sosiego, hasta lo sin-término? Lo infinito de las huellas se descubre incesante. Entonces leemos la malograda marcha de la *Aufhebung* como *pas*.

Con Blanchot también entendimos al signo a partir del agua (como leímos en "Le puits et la pyramide" que intentaba Hegel, viendo allí un *médium* acuoso), pero para entender exactamente lo inverso: no ya el oleaje, no el éxito redituable de las rutas comerciales, sino la ruina del asedio impersonal donde el agua disuelve sin mismizar. A

manos de lo incesante, lo que otrora fuera el ala de la procesión de la Idea se lee como una repetición bastante desgarbada: "[d]e ahí que Hegel no sea aún más que un pseudo-Hegel".[593] Aun si supimos que era necesario no superponerlos –puesto que, por ejemplo, Derrida abreva más en la contaminación que en un Afuera sin más–,[594] esa extraña negación sin negatividad (*pas*) nos ayudó a dibujar la tópica imposible de la escritura: donde no hay presencia ni al principio ni al final del laberinto, donde no hay más que huellas expuestas a la intemperie de su alteración.

Semejante escenario nos dejó a los pies de Mallarmé. No sólo por el sitio que le otorga Blanchot, sino porque los desarrollos de "La double séance" nos permitieron entender el deambular de las huellas en términos miméticos. Ello implica leer la iteración como envío sin remitente, sin original (*desvío*), no inaugural (*re*envío) y no primordialmente verbal donde lo que hay es nada más que el agite de cierta magnitud suplementaria (y aquí tenemos que leer espesor, relieve, grosor, textura insaturable que azuza desde "Force et signification"). Sucede que tras el *dis-ástron* del naufragio, en tal laberinto escritural (todo él al modo del margen), las aguas (se) metamorfosean, (se) miman alzándose en figuras casi de ciencia ficción: inauditas (*inouïes*).

Este fue nuestro recorrido. Como resulta claro, creemos que el contacto que tuvo el joven Derrida con las reflexiones blanchotianas fue decisivo. Eso no quiere decir que aduzcamos que Derrida continúa exactamente su mismo estilo de meditaciones, de la misma manera (después de todo, si bien rastreamos su influjo en la "Introduction" y observamos su acentuación en "Force et signification", los años siguientes no son monopolizados por esta vía). En ese sentido, es claro que la formación que recibe y que el clima donde él se inscribe difieren de los de posguerra. Nunca se trató, para nosotrxs, de arrastrarlo hacia los 40 o 50. Con todo, sí nos parece que aquello con lo que entró en contacto leyendo a Blanchot (que, claro, reenvía aunque sea en parte también a Bataille y que implica una disputa con –y de– Hegel) dejó un hondo impacto, y que hizo a sus modos de interrogar tanto la "efectividad" como la "ruina" de lenguaje. Su acción y su

[593] Blanchot, Maurice, *Le pas au-delà*, ed cit., p. 35 (trad. cit., p. 52).

[594] Algo interesante. No podemos decir que Blanchot rehúya a la contaminación (su Afuera no es la exterioridad levinasiana, es ateológico y tiene mucho de contaminante), y sin duda a Derrida le conmueven mucho la exposición, la extranjería y la insaturabilidad de *lo venido de otra parte*. Blanchot y Derrida no parecen discrepar demasiado, pero tampoco amalgamarse. No enfatizan sobre lo mismo de la misma manera. Esos matices son para nosotrxs filosóficos (no de índole sencillamente psicológica, por ejemplo) y hacen esa vinculación estimulante a la relectura.

dominio, tanto como su quiebra. Y que, por lo tanto, es crucial para aproximarse a la *archiécriture*.

En cierto modo podemos decir que durante nuestra investigación no cesamos de volver compulsivamente sobre aquella nota al pie de la "Introduction". Pero dado que a la altura de *Marginalia* llevábamos a cuestas exploraciones bastante complejas sobre la operatoria del signo y la fisonomía de la huella, las consecuencias de ello fueron manifiestamente más graves. Se extendieron velozmente. El "devenir-inmotivado" de los signos es descubrir averiado el devenir "mismo". El signo deviene huellas, huellas cuyo derrotero es mimético. En la medida en que todo este panorama coloca bajo suspenso el principio de identidad, "el sentido" deviene-literario: esto no quiere decir insignificante, inexistente ni librado al subjetivismo, sino tan sólo sensible a su carácter inevitablemente histórico y endeble en función de su artificiosidad: ya suplemento.

Si bien todo nuestro itinerario estuvo atravesado por una reflexión bastante activa acerca de los problemas que articulaban cada escena, fue en particular en "Mímesis" –con la comprensión de la iteración en términos miméticos – donde confesamos tener un abordaje abiertamente propositivo. Con la introducción de lo simbólico-mimético nuestro principal interés fue recalcar que la escritura no se circunscribe al lenguaje. Esto es importante porque, una vez más, leyendo a Derrida a partir de la problemática de la explosión del signo lingüístico es muy usual entender su noción de escritura como una versión ampliada –más plástica o dúctil– del lenguaje. Que no se nos malentienda, algo de eso sin duda es así: si en este laberinto escritural no hay *arkhé* tal que asegure la unidad y estabilidad de un significado trascendental, el lenguaje no será descriptivo y no mentará más que "significantes de significantes". Eso no lo reduce a la insignificancia sino que nos habla de su inevitable preñez histórica e incluso de su trabajo "a nuestras espaldas" (es decir, del "ser al modo de la huella" también del lenguaje). Como dijimos, ahí todo el linaje y la alta alcurnia del "sentido" se verán bañados de cierta ficcionalidad. Por eso también es que decíamos que el devenir-inmotivado del sentido es su devenir-literario, sin que eso implique relegar al capricho ni depreciar los terrores, sin pretender amainar la gravedad de los efectos materiales que se siguen de determinados yugos como configuraciones históricas de sentido. En todo caso, esta ficcionalidad nos habla de la apertura de los textos a su "relectura", y allí viene a inscribirse esa tal "literaturización" de la tradición que comenzamos apuntando.

Todas esas consideraciones en torno a una comprensión más "amplia" del lenguaje son de inmensa envergadura. Lo que quisimos señalar es que eso es en cierto

sentido una "consecuencia" del cariz mimético-iterativo de la escritura. No su dominio entero. Y es que la particularidad de la mímesis es que trabaja sobre los márgenes. Leyendo la huella a través suyo entendemos que aunque sin duda ésta atañe al lenguaje, eso no la hace privativamente lingüística. Y de modo semejante, que si sortea las tretas del lenguaje, eso no la relega a una dimensión silenciosa subyacente. Y todo ello, justamente, sin rearticular un planteo trascendental.

Derrida nos enseña que si no podemos sencillamente deponer una determinada prerrogativa o hegemonía, seguramente sí sea posible rastrear su inestabilidad interna y releerla de modos inusitados (que, incluso, reinventen nuestras posibles estrategias de batalla). Ahora el siguiente fragmento de *De la grammatologie* nos permite reexaminar la relación de la escritura y el margen con algo más de perspectiva:

> Se ha visto que si la sustancia fónica perdía su privilegio no lo hacía en beneficio de la sustancia gráfica, que se presta a iguales sustituciones […] Es que la archi-escritura, movimiento de la diferencia, archi-síntesis irreductible, abriendo simultáneamente en una única y misma posibilidad la temporalización, la relación con el otro y el lenguaje, no puede, en tanto condición de todo sistema lingüístico, formar parte del sistema lingüístico en sí mismo, estar situada como un objeto dentro de su campo (Lo que no quiere decir que tenga un lugar real en *otra parte*, en *otro sitio* determinable.) (88/78).

Si se ha criticado –esto es, desglosado e historizado– la jerarquía de la voz, no ha sido jamás en función de enaltecer a la *substancia* gráfica. El fonocentrismo no excluye a la escritura sino que arrima una determinada comprensión suya, que incluso podríamos llamar "substancial". De hecho, lo que venimos llamando "gráfica" empotra o "incrusta" el suplemento ahí donde quiera apuntarse substancia alguna. Sobre este panorama, la escritura como sistema de notación ha venido a suscitar rechazo y concentrar vértigo porque, como recordamos a propósito de la "La pharmacie de Platon", enseña que la voz y el alma se dejan suplantar. Y si eso es tan sólo posible, entonces ha acontecido ya. La vulnerabilidad aquí *inscribe* una fatalidad. En todo caso nos interesó recuperar las dos notas centrales de la escritura "corriente" de cara a "transvalorarlas" y rastrear el verdadero motivo de pavor: una materia que funcione sola, que de tan huérfana ni siquiera sea una ni la misma, que bulla confundiéndose con lo otro de sí.

Si "no quiere decir que tenga un lugar real en *otra parte*, en *otro sitio* determinable" (*Ibidem*), si no se trata de una anterioridad estanca, es porque la archiescritura opera al nivel de la "economía de representación", no sumiéndola sino en la ruina. Lo que "antecede" es el suplemento como colisión de todo origen. Pero esta

colisión, hemos visto, no mienta un sencillo acabose, no es el ensalce de la nada sino la apertura a la bastardía. Por eso creemos que la *différance* no supera ni suprime sino que *disloca* la oposición de materialismo e idealismo, porque los reversiona de un modo espurio y desacralizado a tono con un pensamiento de la contingencia bastante complejo.

Como sugerimos sobre el final del último capítulo, todo nuestro enfoque se vería completamente desperdiciado si entendiésemos la noción de escritura como un metalenguaje o una dimensión trascendental. Nos desviamos de los mapas más habituales justamente para rastrear otras herencias y ficcionar linajes que se aparten de los circuitos más habituales. Este gesto no apuntó a emprender ninguna clase de "redención especulativa" de autores como Blanchot o Mallarmé, ni tampoco exactamente una lectura literaria de Derrida (al menos si con ello se entiende un mero desdén por las fuentes filosóficas). Lo que ahora agregamos es que concederle a lo literario tal sitio fue, en verdad, tomar de modo fecundo cierto desajuste que mana desde *Exergo* y que nos permite precisamente rastrear cómo su pensamiento presta atención a lo que prolifera en los márgenes (por cierto *tanto*, y con qué extraño ímpetu).

Ha pasado mucho tiempo, demasiadas páginas y otros tantos girones. Los horizontes no son los mismos, nada aquí es exactamente intercambiable, pero mirando atrás tal vez podamos reconocer en común no una idea asertiva, un hilo conductor firme, sino el centelleo titilante de una insistencia.

Por ejemplo, "lo constituido" que empuña Derrida en 1954 ante a las dimensiones trascendentales no es concreta, "substancialmente" nada, sino tan sólo lo que derruye toda síntesis y hace colisionar el planteamiento de todo *a priori* hiperuranio o todo *a posteriori* estático. Tras muchos desarrollos, ahora podemos decir que la gráfica nos imbuye en el margen, que a su vez no es una determinada región delimitada sino nada más la extraña tópica del suplemento. De modo análogo, éste no es una "parte" aislada, una suerte de "engranaje rebelde" que vendría a obstaculizar la marcha de una máquina de otro modo funcional, sino todo lo que hay. Ser "al modo de la huella" implica que la identidad se entienda a partir de una contaminación diferenciante que acarrea tanto *desastre de desvío* como *fuerza de reenvío* (restancia como refreno al relevo, pero la apertura de "archi-síntesis" bastardas). Por lo tanto, nada está del todo afuera *o* adentro. Eso aquietaría el movimiento, cancelaría el margen, y tal vez sea lo único antiderridiano. Por eso todo desvío es reenvío, sólo que entonces eso que se envía no es autotélico. Viene de otra parte y sume *cada vez única* –pero siempre *de vuelta*– en la intemperie. En ambos momentos (en 1954, y durante sus formulaciones en torno a la escritura) podemos rastrear su énfasis

sobre lo que derruye toda síntesis sin mentar por ello reposo alguno. Dehiscencia y contaminación del sentido.

Imbuidxs en el margen, los límites que otrora parecían concluyentes devienen fronteras, ahí donde la diferencia entre uno y otro estriba en su porosidad e indecidibilidad (ya que, como sabemos, en toda frontera hay contaminación, e incluso tráfico y contrabando).

A esa inspiración "marginal" intentamos deberle escucha y fidelidad durante este estudio que tuvo como principal cometido interrogar lo más tenazmente posible la fisonomía y el funcionamiento de nociones tales como *différance*, huella o suplemento. Estudio en absoluto exhaustivo, que desde el principio se supo finito e insuficiente, pero que así con todo y llevando necesariamente las de perder procuró justificar sus pasos y elecciones.

*

> *–El sentido: él no sería por tanto más que por el neutro.*
> *–Pero siempre y cuando el neutro permanezca ajeno al sentido, quiero decir, en primer lugar, neutro en cuanto al sentido, no indiferente, sino rondando la posibilidad de sentido y sinsentido mediante el apartamiento invisible de una diferencia.*
> *–De donde se llegaría a la conclusión de que la fenomenología estaba ya extraviada por el neutro.*
> *–Así como todo lo que se llama literatura, si uno de sus caracteres es el proseguir indefinidamente la epoché, la tarea rigurosa de suspender o de suspenderse, sin que, por eso, este movimiento pueda ser asignado a la negatividad.*
> *–Neutro sería el acto literario que no es ni de afirmación ni de negación y que (en un primer momento) libera el sentido como fantasma, obsesión, simulacro de sentido, como si lo propio de la literatura fuera ser espectral, no porque estuviera asediada por ella misma, sino porque llevara consigo eso previo a todo sentido que sería su obsesión, o más fácilmente porque se redujera a ocuparse de nada más*

> *que de simular la reducción de la reducción, ya sea ésta fenomenológica o no, y así, lejos de anularla (incluso si le sucede el concederse su apariencia), incrementándola, según lo interminable, con todo lo que la ahueca y la rompe*.[595]

Si dijimos que la así antes llamada "hebra" relativa a ciertas problematizaciones literarias nos resultó "productiva" fue no sólo porque en adelante hayamos podido rastrear su eco en otros tantos sitios sino porque creemos que nos permite sortear con elegancia ciertos "peligros". Por ejemplo, aquellos que venimos de señalar referentes a una trascendentalidad o un metalenguaje. Permite sortearlos sin desentenderse de la tensión (filosófica, históricamente sustentada) que allí se asoma, *suspendiéndolos*. Ahora bien, ¿por qué? ¿por qué lo literario? Aquí no vamos a iniciar la que podría ser una nueva pesquisa igual de extensa, pero ensayaremos un muy humilde esbozo de respuesta. Lo que quisiéramos marcar es que hay una extraña complicidad entre lo literario y los marginal, aquello que recién señalamos que inquietó siempre la letra derridiana.

En una famosa entrevista que le realiza Derek Attridge en 1989 llamada "Cette étrange institution qu'on apelle littérature", Derrida se pregunta si la literatura puede sencillamente considerarse un ejemplo o una región entre otras de la "textualidad general" (CEIL, 147). Como es previsible, la respuesta se inclina por la negativa. Se trata de una entrevista extensa y harto compleja, pero queremos rescatar dos aspectos. Por un lado, resulta que la literatura tiene una plasticidad tal que le permite extenderse sin coto. Ninguna oración es de principio excluible de sus fauces, pareciera poder reciclarlo todo.[596] No conoce límites. Por otro, la poesía y la literatura, no menos que el lenguaje en

---

[595] Blanchot, Maurice, "René Char et la pensée du neutre", en *L'entretien infini*, ed. cit., pp. 444-445 (trad. cit., p. 387).

[596] En efecto, de vuelta, "¿A partir de qué momento y en qué condiciones una inscripción se torna literaria?" (SP, 19-21/20-21). Sin tener esencia concreta, la literatura no parece tener coto. Tal vez por ello que haya nacido *qua* institución en la modernidad, con el ímpetu democrático de "decirlo todo" (véase PA, 64-65/61). Este aspecto es también tratado en *Donner la mort*, donde Derrida señala que "ninguna frase es literaria en sí misma, ni desvela su 'literariedad' [*littérarité*] en el transcurso de un análisis *interno*; no se convierte en literaria, no adquiere su *función* literaria sino según el contexto y la convención" (DM, 208/172). Más allá de este relevantísimo avatar histórico, quisiéramos marcar que algo de la ficción parece resultar ejemplar en la "anarquía del nóema" que tanto interesó a Derrida en "'Genèse et structure' et la phénoménologie". Y si se tiene en cuenta que *Spectres de Marx* dice, en una muy poderosa nota al pie, que esta irregionalidad del nóema (que no es un momento subjetivo, pero que tampoco es relativo a la cosa "misma") es la posibilidad del duelo y de la herencia, las consecuencias ascienden con voracidad. En este punto remitimos al siguiente estudio de Iván Trujillo, que explora los vínculos entre ficción e historicidad. En especial

general, ostentan un poder objetivante. Sin embargo Derrida agrega que aquéllas ofrecen "una experiencia no-tética de la tesis" (*Ibid.*, 126), lo que a su vez "*suspende*" la ingenuidad de toda lectura trascendente. Con "trascendente" allí se refiere a una exégesis que quisiera asignar un referente a cada ápice significante, pero no vemos nada inconducente vincularlo con lo que dice el epígrafe de Blanchot: la literatura suspende sin negatividad. Yace allí una fuerza filosófica tan potente como plástica; más bien potente *porque* llamativamente plástica. Este carácter no-tético hace que la literatura no pretenda venir a decir "qué es" algo. No está dentro de sus fines ni intereses. Y es que, en rigor, la literatura no *dice*. Incluso cuando predica no lo hace sino *doblando* al logocentrismo y al idealismo: aquellos que también quisieron extenderse sin coto y cubrir todo el horizonte, pero en su caso para determinar "lo que es".

En "Lo habremos aprendido de él. ¿Él? ¿Quién? ¿Perséfone?" dijimos que Hegel era el filósofo de la inmunización porque perfecciona el gesto que para Derrida caracteriza por antonomasia a la filosofía: la pretensión de "decir el límite" (*cf*. M, I/17) para transgredirlo e interiorizarlo. "La devoración del límite es, por tanto, el efecto *económico* de la *Aufhebung*", leímos en *Glas* (44a). Dado que fue en el canto de los colosos donde empezamos a rastrear el vestigio de una muerte aneconómica (en el seno, recordamos, de la pirámide), y visto que Blanchot nos dijo que hay una secreta intimidad entre morir y cantar, sugerimos ahora que si la literatura no *dice* (el límite) es porque *canta* (fronteras).

La literatura sabe que librar una contienda contra la materialidad que la sostiene es una batalla perdida, y no se pelea con el tiempo y la pasividad en la que la sume la lectura.[597] Pero antes que en un panorama sencillamente más impreciso, esto la deja en un sitio de inusitado poder de sedición. La literatura suspende la existencia, objetiva e idealiza, pero como puesta en escena. De ahí a exhibir la idealización misma como puesta en escena la distancia es mínima, ínfima –el tiempo de un soplo, de un pestañeo–, y es en ese (des)equilibrio donde ella juega. Por eso yace ahí una enorme fuerza filosófica que "nos hace pensar la fenomenalidad, el sentido, el objeto e incluso el ser en cuanto tales" (CEIL, 125). Tiene plasticidad tal que habla sin decir, afirma sin asentar y predica sin

remitimos a la segunda parte: "Catastrophe métaphorique et fiction historique", *De la possibilité d'une fiction historique chez Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2017.

[597] Ese es uno de los puntos de los que se ayuda Ferro para hablar de una "filosofía bonsai" (que recorta recelosamente cada brote y ve en la lectura una instancia suplementaria), mientras que la literatura no enmascara su acto perlocutorio ni, por tanto, reacciona con pavor ante la pasividad a la que la somete quien lee. *Cf*. Ferro, Roberto, "La deconstrucción", *op. cit.*, pp. 139 y ss.

distribuir el valor de verdad, permitiendo preguntar qué puede significar *significar* (y no creemos estar agregando demasiado a lo que sugiere Blanchot con la distinción entre lenguaje corriente y literario).

Si decimos que la literatura es afín a los márgenes y canta fronteras, es porque no peleándose con la materialidad, con el tiempo ni la pasividad (que tal vez sea siempre intentar nombrar lo mismo), ostenta una plasticidad tal que *tiene ritmo*. Y el ritmo sólo se inscribe en la heteronomía, nunca hay ritmo del todo propio. Eso es lo imposible, y es también lo que intentábamos decirle a Hegel: que no podía orquestar el envío sin sorprenderse bailando. Anteriormente hablamos también del ritmo para caracterizar el desvío de las huellas, y marcamos que *rythmus* parecía venir del griego *rhéô*, que significa "fluir". Si la literatura canta es porque, no impacientándose ante la falta de sentido, permanece en vilo ante la fuerza de lo arribante.

En su ya célebre *Tenir au secret*, Ginette Michaud recalca de la literatura "su poder para producir cierto real, un real irreal, una virtualidad más real que la de la realidad".[598] Apuntamos también allí. La literatura no renuncia a la palabra, pero habitando ella misma la paradoja permite imaginar otras tópicas (lo saben los órdenes dictatoriales, lo han sabido tantas resistencias). Tal vez porque, como recordamos que decía Foucault, es "el lenguaje alejándose lo más posible de sí mismo",[599] la literatura permite aproximar otra diferencia. No decirla, no confiscarla, sólo cantarla: inventarla, dejarla venir. Sabe, entonces, de márgenes: del embuste que mienta la nominalización, del desarreglo interno de su operatoria, tanto como de la necesidad insoslayable del negocio con la finitud de la palabra (porque, como es obvio, tampoco la deserta). Se mueve alegremente entre ruinas, e incluso lo tiñe todo al modo de la ruina, porque en esa suspensión como "negación sin negatividad" lo descubre todo mestizo. Es decir, al modo del suplemento, de la huella: escritural. Libera la ontología como fantasma (*hantologie*). Ella es la prueba *viviente muriente*: si el sentido se deja suplantar, *mimar*, tal vez no haya *en principio* sino *suplemento* (archiescritura).[600]

---

[598] Michaud, Ginette, *Tenir au secret*, Paris, Galilée, 2006, p. 92.

[599] Foucault, Michel, *La pensée du dehors*, ed. cit., p. 13 (trad. cit., pp. 12-13).

[600] En últimas líneas de *Glas* se lee: "Un tiempo para perfeccionar la semejanza entre Dioniso y Cristo. /Entre ambos (no deja ya de) [*déjà*] se elabora en resumidas cuentas el origen de la literatura. /Pero ella corre hacia su pérdida, por haber contado sin" (G, 291a). Por críptico que sea, no puede extrañarnos. El origen de la literatura mora *entre* la consumación y la pérdida absoluta. Cuenta pero no adiciona verdaderamente, no oficia capitalización alguna porque sólo ha contado el "antepasado absoluto" (*cf.* G, 291b), el *sans* como falta de fundamento.

Habida cuenta todo esto, ¿cómo no íbamos a encontrar allí una feraz aliada, capaz de prestar "responsabilidad infinita contraída por el secreto",[601] el secreto de lo que la antecede como otro no o-posicional? Dice Derrida:

> He intentado más y más sistemáticamente encontrar un no-sitio, o un sitio no-filosófico desde el cual cuestionar a la filosofía. Pero buscar un sitio no-filosófico no acarrea una actitud antifilosófica. Mi pregunta central es: ¿cómo puede la filosofía como tal aparecer ante sí misma como otra de sí misma, de modo que pueda interrogarse y reflexionar sobre sí misma de una manera original?[602]

Él no lo dice, pero es en ese sitio no filosófico ni antifilosófico capaz de introducir alguna heteronomía que nos parece venir a inscribirse lo literario en su escritura. Allende las particularidades que trae unx literatx u otrx (no pretendemos simplificar la cuestión), nos parece que en Derrida la literatura tiene la proeza de mimar –imitar, desarticular, parodiar– a la filosofía. Nosotrxs enfatizamos sobre Blanchot y Mallarmé, pero no tenemos problema en confesar que nuestro estudio es muy exiguo y que Joyce, Poe, Genet y tantxs otrxs son también secuaces ineludibles de sus hazañas. En todo caso, es precisamente por esa afinidad con los márgenes que, decíamos, nuestros esfuerzos se verían espoleados si de pronto abrevásemos en un metalenguaje o en una fenomenología. Algo allí resirresta, *il y a là cendre*, y hay que tener la plasticidad suficiente para hacerle justicia.

Lejos de buscar declarar la muerte de la filosofía (tantas veces muerta y resucitada) o de marcar alguna deferencia ante sus vinculaciones con la literatura en detrimento de otras disciplinas, esta "oposición" entre decir y cantar como mucho querría subrayar la ribera desde la que creemos necesario que la filosofía se ofrezca o estreche sus colaboraciones. Una ribera que sin rescindir de la palabra, se desvele por cuanto la dobla –cada vez única, lo arribante. Porque que nada esté "del todo afuera *o* adentro" es todavía demasiado poco que decir. No nos exime de la herencia siempre singular, de nuestra situacionalidad ni del trabajo de (re)lectura sostenida de modo tal que cuanto menos sea posible ponderar por dónde tomar la costura o qué indecidibilidad poner de relieve de modo tal que la intervención cause impacto y solicite su urdimbre. Por fuera de todo extravío bucólico,

---

[601] Michaud, Ginette, *Tenir au secret*, *op. cit.*, p. 128.

[602] Kearney, Richard, "Dialogue with Derrida", en *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage: Paul Ricœur, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida*, Manchester University Press, 1984, p. 247.

entonces, ese desvelo por lo marginal es un posicionamiento de magnitud ética, estética y política a renovarse incesantemente.

EPÍLOGO | ENTONCES, ¿"NO HAY NADA FUERA DEL TEXTO"? |

A la luz de lo desarrollado, ¿qué podría significar entonces "*Il n'y a pas de hors-texte*"? Como es sabido, esta sentencia perteneciente a *De la grammatologie* fue rápidamente aislada de su contexto, tomada por autoevidente, y sobrerotizada al punto de mentar una especie de *slogan* de época –acaso uno de los mayores "blancos" de crítica filosófica durante la segunda mitad del siglo XX.

Si bien nuestro itinerario no fue primordialmente histórico ni apuntó a reconstruir con sumo detalle los entremeses de la suerte que corrió el pensamiento derridiano en cada una de sus recepciones, sí marcamos de modo casi obstinado la importancia de desplazar el supuesto antagonismo entre fenomenología y estructuralismo como lente de acceso al panorama intelectual de Francia de los 60. Más allá de que en efecto ese abordaje nos resultase flaco en lo que al rigor histórico respecta, semejante insistencia estuvo motorizada por el interés de desacelerar la adherencia de Derrida al llamado *linguistic turn* y su consecuente caracterización como "postestructuralista", así como de recuperar el eco de otras afinidades. Si bien no son movimientos necesariamente simétricos, en nuestro caso ambos gestos estuvieron acompasados.

Lo que quisiéramos marcar ahora es que creemos que fue específicamente aquel "mapa de época" lo que permeó los infortunios que corrió "*Il n'y a pas de hors-texte*". Sin ir más lejos, fue sobre aquel horizonte que Habermas pudo caracterizar a Derrida como "neoestructuralista" y afirmar que éste pretendió desplazar a la "filosofía de la conciencia" en favor de la "filosofía del lenguaje",[603] o que Alex Callinicos llegó a asegurar que la deconstrucción clama que no hay afuera del discurso (opción, por cierto, todavía peor que "lenguaje").[604] Por más desacertados que hayan sido, estos primeros tratamientos críticos con Derrida guardaron una compostura que conforme pasaron los años rápidamente fue en declive. Así las cosas, durante los 90 se leyeron seguido opiniones tales como que "los posmodernos" trataban los "fenómenos extra-textuales" con el mismo grado de escepticismo que "la ciencia normal concede a los relatos

[603] *Cf.* Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. cit., pp. 197-254.

[604] Callinicos, Alex, *Against Posmodernism. A Marxist Critique*, ed. cit., p. 73. En la misma línea, Hirsch, Eric. D. Jr. había argumentado unos años antes que Derrida instaba a reducir todo pensamiento y toda experiencia "al texto" ("Derrida's Axioms", *London Reviews of Books*, vol. 5, nro. 13, 1983, p. 17).

sensacionalistas de extraterrestres",[605] o incluso que Derrida sostenía un "idealismo discursivo".[606] No es que creamos que una lectura algo más mesurada hubiera posibilitado arribar a alguna especie de "consenso", pero nos parece evidente que no hubo allí intento alguno de aproximarse a aquellos pensamientos cuyos estilos resultaban tan extraños, sino más bien una hiperbolización –e incluso, decíamos, una erotización– de aquello que se les aparecía inentendible de cara a exhibirlo sencillamente absurdo.

Las referencias bien podrían multiplicarse. No queremos abundar demasiado allí porque, verdaderamente, se trata de una retahíla de desarrollos que se autoperpetúa sin demasiada originalidad, no sólo falta de cuidado, sino falta de todo prurito (al amparo, en todo caso, de la cofradía que se gesta en esos embates). Sin embargo, lo cierto es que estos enfoques no resisten la más mínima indagación del contexto de enunciación de aquella sentencia y que resultan aun más estrafalarios cuando se evalúa el ancho del pensamiento del argelino. (Si todo lo extralingüístico se disuelve en el aire, ¿cómo entender, por ejemplo, el vértigo y el abismo que en *L'animal que donc je suis* Derrida confiesa sentir al encontrarse desnudo bajo la mirada felina?)

Con todo, el prejuicio que sustenta tales lecturas persiste. Por nombrar una línea que marcó tendencia los últimos años, es lo que sin ir más lejos permite que el realismo especulativo de Quentin Meillassoux entienda a la deconstrucción en términos de lo que llama "correlacionismo",[607] que es la postura que sostiene que no hay acceso sino a la

---

[605] Ninkovich, Frank, "No Post-Mortems for Postmodernism, Please", *Diplomatic History*, 1998, vol. 22, nro. 3, p. 452. Cabe subrayar que su tono posiblemente estuvo alentado y se sintió justificado por el "*affaire* Sokal". El artículo que dio origen a la susodicha "polémica" fue "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", *Social Text*, nro. 46-47, 1996, pp. 217-252. Por otra parte, en "A Physicist Experiments With Cultural Studies" Sokal explica las razones de su intervención, y dice, obviamente pensando en Derrida: "*Hay* un mundo real; sus propiedades *no* son meras construcciones sociales; los hechos y las pruebas *sí* importan. ¿Qué persona cuerda diría lo contrario? Y, sin embargo, gran parte de la teorización académica contemporánea consiste precisamente en intentos de difuminar estas verdades obvias" (*Lingua Franca*, nro. 6, 1996, p. 63). Otra circunstancia que probablemente colaboró con el clima de hostilidad fue la polémica que generó en 1992 que la Universidad de Cambridge concediese a Derrida un doctorado *honoris causa*. La reacción escaló a *The Times*. "Cognitive Nihilism Hits English City" llegó a titular el *Independent*. *Cf*. Salmon, Peter, *An Event, Perhaps. A Biography of Jacques Derrida*, op. cit. p. 274.

[606] Peet, Richard, "Discursive Idealism in the 'Landscape-as-Text' School", *The Professional Geographer*, nro. 48, vol. 1, 1996, pp. 96-98.

[607] Meillaissoux, Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Éditions du Seuil, 2006. No nombra en particular a Derrida pero es bastante claro que su pensamiento correspondería a un "correlacionismo fuerte", es decir, una variante que dice que el absoluto no sólo es incognoscible, sino también impensable (*cf. Ibid*, pp. 99 y ss.). Siguiendo a grandes rasgos la línea abierta por el realismo especulativo y la ontología orientada a objetos, Levi R. Bryant habla de Derrida en términos de un

correlación entre ser y pensamiento. Es una caracterización bastante insólita para atribuirle a Derrida (de hecho, Goldgaber señala que lo que ahora se lee como "correlacionismo" es una variante de lo que Derrida veía como metafísica de la presencia).[608]

De todos modos, nos inquieta menos que la filosofía analítica o que la autopresentación rupturista de una línea teórica emergente haya tenido a Derrida por un "antirrealista"[609] que el hecho que de algún modo algo del espíritu de esa concepción haya calado en teóricxs cuyo campo de intervención es bastante más próximo. Por ejemplo, Jeffrey T. Nealon diagnostica:

> No es demasiado exagerado decir que la literatura fue el rey durante la revolución académica posmoderna de finales del siglo XX. Tomando "el giro lingüístico" como premisa central, la teorización posmoderna en una miríada de disciplinas se volvió hacia la poética y la narrativa de vanguardia como modelos de cómo se siente el mundo si está estructurado como un lenguaje, si de hecho "no hay nada fuera del texto". En resumen, el giro lingüístico del posmodernismo hizo que las habilidades textuales, la lectura y la interpretación, fueran centrales para los discursos y disciplinas que antes tenían muy poco tráfico abierto con los entresijos del lenguaje. Desde el estudio de la historia y la filosofía, pasando por el funcionamiento de la identidad inconsciente y subjetiva, incluso en campos tan lejanos como la economía y las ciencias de la vida, una versión saussureana del lenguaje (ese lugar socialmente construido donde no hay términos positivos, solo diferencias) fue el paradigma posmoderno que sobrecodificaba todos los demás.[610]

Como es previsible, esto lo dice en tono crítico, insinuando una especie de onanismo banal de peligroso cariz político. Ahora bien, definitivamente "de este lado del río" –es decir, desde un punto de vista derridiano– también leemos a Bradley decir que

---

discursivismo como crítica cultural. *Cf. Onto-Cartography An Ontology of Machines and Media*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014, pp. 4 y 267 y ss.

[608] Goldgaber, Deborah, *Speculative grammatology*, ed. cit., p. xiv. Al momento de la redacción de este epílogo, el libro de Goldgaber probablemente sea la última investigación en torno a la cuestión de la escritura. Si bien lo leemos y hacemos algunas menciones, no lo tomamos como interlocutor constante. Sucede que Goldgaber está particularmente interesada en recuperar a la gramatología como nueva ciencia, (ciencia que Derrida habría dejado en ciernes y que todavía alojaría productividad), y en argumentar cierto realismo derridiano (contra las asunciones del realismo especulativo). En ese contexto, no extraña que sea Saussure la fuente que privilegia para caracterizar la noción de huella. En ese sentido, nuestros enfoques son distintos. Nosotrxs no sólo no podemos aislar *De la grammatologie* del resto de la tríada, sino que tampoco podemos aislar 1967 en su autonomía. Se nos desarma entre las manos, nos caemos constantemente para atrás y para delante (probablemente, para ir a estrellarnos a *Glas*).

[609] *Cf.* Bush, Stephen, S. "Nothing outside the Text: Derrida and Brandom on Language and World", *Contemporary Pragmatism*, vol. 6, nro. 2, 2009, p. 47.

[610] Nealon, Jeffrey T., *Post-postmodernism, or The Cultural Logic of Just-in-Time Capitalism*, California, Stanford University Press, 2012, p. 146.

Derrida enseña que no hay por fuera de la mediación lingüística.[611] Nos parece una carátula harto problemática.

Sin ironía alguna, vamos a comenzar intentando ser comprensivxs: familiarizarse con el pensamiento derridiano es mucho más espinoso de lo que parece. La dificultad no radica sólo en el tenor de la abstracción en juego. Más bien, hay que recalcar que en cuanto nociones como *différance* o espaciamiento no son conceptos, no es posible definirlas ni delimitar exactamente su "región" de incidencia o aplicación. Operan a varios niveles a la vez, sin clausurarse sobre un nivel específico y permaneciendo "entreabiertos" en función de su naturaleza parasitaria. En ese sentido, nos parece que mora ahí un claro obstáculo. No decimos que únicamente tras largos estudios de índole cuasi sacrificial sea posible evitar comprensiones sesgadas; tan sólo reconocemos que hay un brete no tan fácil de sortear, que no se revoca por la mera acumulación de información y que demanda vigilancia constante. Porque la dificultad no radica sólo en cuanto queda vedado (saturar el sentido de la *différance*, por ejemplo) sino en los movimientos tan sutiles que pide. Se trata menos de un pensamiento desacralizado que de la desacralización –constante y sonante, retumbante– del pensamiento, de cuanto "pensar" pueda significar a nuestros oídos (humanos, demasiado humanos). Ahí la falta de *télos* no es la mera supresión del término al final del recorrido, sino una alteración y una complejización de cada ápice suyo.

Ante semejantes dificultades, si por añadidura resulta que además son tendencia ciertas exégesis que sobrecodifican el horizonte intelectual (por ejemplo, entendiendo la cuestión del signo estrictamente a partir de Saussure), las probabilidades de hacer una lectura cuidadosa decrecen consideradamente. Tan insólito como puede parecer tras nuestros estudios, así es como la escritura derridiana parece abrevar en un intelectualismo antirrealista, incluso en un idealismo subjetivista donde, dice Caputo, quedamos encerradxs "en el juego de significantes, con la nariz apretada contra la pared de vidrio de nuestra célula lingüística, intentando ver, más allá de ella, el mundo de afuera".[612] Mismo descontento ha expresado Peñalver, que asegura que "la deconstrucción no es una

[611] *Cf.* Bradley, Arthur, *Derrida's Of grammatology*, ed. cit., p. 41.

[612] Caputo, John, "For *Love* of the *Things Themselves*: Derrida's Hyper-Realism", *Social Semiotics*, vol. 11, nro. 1, 2001. Disponible en: https://jcrt.org/archives/01.3/caputo.shtml (última fecha de consulta: 09/09/2021). Como es claro, no es esa la opinión de Caputo, sino más bien su retrato sobre el mismo panorama "injusto" del que estamos intentando dar cuenta. En su caso, más que desentendiéndose de "lo real", Caputo lee a Derrida como un "hiperrealista", guardián del secreto que el otro (*tout autre*). Como un "budista post-estructuralista" o un "arquero Zen" (*Ibidem*).

filosofía del lenguaje, menos todavía una manifestación representativa de lo que algunos consideran críticamente como una 'inflación' lingüística característica de la filosofía contemporánea, y una renuncia de ésta a tratar los problemas, dicen, 'reales'".[613]

Sean Gaston sugiere al menos dos circunstancias que parecen haber preparado el suelo para el arraigo de semejante lectura.[614] Curiosamente, no se trata de referencias alejadas, hostiles o desentendidas de Derrida, sino de hecho bastante próximas. De un lado, en su respuesta a "Cogito et histoire de la folie" (1963), Foucault atribuyó a Derrida "una pequeña pedagogía que enseña al estudiante que no hay nada fuera del texto".[615] Sin duda fue sesgado entender texto como "documento". Nos eximimos de entrar aquí en detalles en torno a la discusión sobre el texto cartesiano a propósito de la cual Foucault dice eso. Por lo pronto recordamos que, contrariamente al color que rápidamente adquirió, el origen de esa disputa parece haber sido menos una discrepancia teórica que una rencilla personal.[616]

Ahora bien, lo segundo que señala Gaston es la traducción de Spivak de *Of grammatology* en 1976, donde supuestamente habría convertido "*il n'y a pas de hors-texte*" en "*there is nothing outside of the text*". El señalamiento de aquel supuesto error de traducción conforma una especie de lugar común.[617] En ese matiz se jugaría todo, porque pasar de la inexistencia de un "texto exterior" a la inexistencia de exterioridad alguna al "texto" posibilitaría entender el texto como una inmanencia cerrada.

En este epílogo nos interesa ofrecer, a partir de lo desarrollado en la investigación precedente, una interpretación de esta sentencia (en nuestra opinión no tan polémica, o al menos no en el sentido que se creyó). Para ello indagaremos en su contexto de aparición, exploraremos los matices habidos en sus variaciones así como sus consecuencias, y haremos algunos señalamientos en torno a la traducción de Spivak. Dado que los avatares

---

[613] Peñalver, Patricio, *La deconstrucción. Escritura y filosofía*, ed. cit., p. 136.

[614] *Cf.* Sean Gaston, "Introduction", en Gaston, Sean y Maclachlan, Ian (eds.), *Reading Derrida's Of grammatology*, op. cit., pp. xx-xxi.

[615] Foucault, Michel, *Dits et écrits. Tome II (1970-1975)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 267.

[616] Peeters documenta cómo si bien la actitud del francés fue inicialmente positiva ante los desarrollos derridianos, luego hubo una situación editorial que resintió el vínculo e hizo variar el tono de sus desavenencias. *Cf.* Peeters, Benoît, *Derrida*, trad cit., pp. 164-165, 224 y 292-295.

[617] Además del escrito de Sean Gaston, véase Bradley, Arthur, *Derrida's Of grammatology*, ed. cit., pp. 143 y 156 y Deutscher, Max, "'Il n'y a pas de hors-texte' –Once more", *Symposium*, vol. 18, nro. 2, 2014, pp. 98-124.

que adquirió el pensamiento derridiano en Estados Unidos tuvieron impacto incluso global, juzgamos adecuado acusar recibo de esa deriva.

Pero el texto está hecho de agujeros

La polémica sentencia "*Il n'y a pas de hors-texte*" asoma sobre el término de "...Ce dangereux supplément...", el segundo capítulo de la segunda parte de *De la grammatologie*. Allí Derrida la desliza en dos ocasiones, levemente reversionada. Creemos oportuno detenernos un momento allí, porque en cierta medida se trata de formulaciones que, al estilo de escorzos, se encuentran enlazadas pero que alumbran aristas apenas distintas de la misma cuestión.

La primera "versión" se introduce a cuento de cierta justificación de su metodología de lectura, previniéndose de que alguien pudiera juzgar forzadas o inquirir los fundamentos de sus interpretaciones sobre Rousseau. Y lo que explica es que no es verdaderamente una posibilidad para él seguir las vías de un sesudo comentario "duplicante", como tampoco tentar una lectura trascendente, orientada "hacia un significado fuera de texto […], fuera de la escritura en general" (DG, 227/202). Y dice:

> *No hay afuera del texto* [*Il n'y a pas de hors-texte*]. Y esto no porque la vida de Jean-Jacques no nos interese ante todo, ni la existencia de Mamá o de Teresa mismas, ni porque no tengamos acceso a su existencia llamada "real" más que en el texto ni tengamos ningún medio de obrar de otro modo […]. Lo que hemos intentado demostrar siguiendo el hilo conductor del "peligroso suplemento", es que dentro de lo que se llama la vida real de esas existencias "de carne y hueso", más allá de lo que se cree poder circunscribir como la obra de Rousseau, y detrás de ella, *nunca ha habido otra cosa que escritura* (*Ibidem*. La primera cursiva es de Derrida, la segunda es nuestra).[618]

Contra la antedicha asunción de Foucault, "texto" para Derrida no significa documento, archivo ni libro. Más bien tiene que ver con que lo que llamamos y vivimos como "realidad", explica allí Derrida, está trabajado por la huella (*Ibid.*, 228/203). Lo cual no quiere decir que aquélla se reduzca a un embuste, que resulte indolente o anodina, o que sea menester levantar el velo para dar con otra dimensión más allá, esa sí "real": tan sólo nos habla de la no contemporaneidad a sí del presente y de la desaparición de

[618] En este fragmento estamos dejando "*Il n'y a pas de hors-texte*" tal como figura en la edición castellana preparada por Oscar del Barco, que sigue la elección de Spivak. La traducción literal sería "no hay texto exterior". Aunque hacemos la aclaración y encorchetamos el original, transcribimos ahí esa "mala" traducción porque, como quedará más claro a continuación, de cierto modo nosotrxs la "reivindicamos".

todo horizonte último de presencia que asegure "el sentido" de las cosas. De la preeminencia del suplemento: de la *archiescritura*, tal como la desarrollamos anteriormente.

Es por ello que no tiene sentido vérselas con el texto rousseauniano ("texto" aquí tomado en sentido estrecho) como con un documento acabado, cerrado y autónomo. "Cuando digo que no hay nada fuera del texto quiero decir que no hay nada fuera del contexto",[619] dijo alguna vez Derrida ensayando una clarificación de esa frase. Nada ostenta una robustez ontológica tal que signifique solo y de modo autónomo. Sin embargo, por el mismo motivo, tampoco es viable pretender redirigir el texto a un contexto que haga de referente como horizonte de quietud, y que apacigüe así sus vaivenes y permita ultimar su sentido total. Con Derrida tenemos que pensar *tanto* que no hay nada sin contexto *como* que ningún contexto resulta totalizador. Por opuestos que puedan parecer, ambos movimientos acontecen por mor de la misma extraña dinámica, porque lo que colisiona es el principio de identidad (sea que se lo quiera colocar en lo atómico, o que se lo pretenda captar desde una perspectiva "sinóptica" más amplia). No hay sino suplemento y doble bastardo (huella colosal).

Ahora bien, nada de esto es motivo de desazón ni nos libra al desvarío. "Aunque no sea un comentario [de los duplicantes], nuestra lectura debe ser interna", arriesga Derrida (*Ibid.* 228/203). Una lectura "interna" que no obstante desconfía de una tal "inmanencia" del texto (se trate de una inmanencia autogenerada o de una donada por gracia de una instancia trascendente) sería una lectura que se sabe *escritura*: una lectura que sabe que avanza infligiendo una violencia que, como tal, nunca halla justificar última, pero que es apremiante ejercer. Porque otra cosa no se puede, porque no hay modo de leer sin agregar. Por eso, en adelante hay que leer/escribir del modo más atento y responsable posible. A propósito de esto, nos permitimos citar un fragmento del comienzo de "La pharmacie de Platon" (que citamos previamente en la ya lejana Presentación):

> 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

[619] Dice el original: "When I say there is nothing outside the text, I mean there is nothing outside the context" (Derrida, Jacques, "Hospitality, Justice and responsability" (Kearney, Richard y Dooley, Mark [eds.], *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, Routledge, London, 1999, p. 79).

> 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. (D, 80/94).

Lo que habría que buscar sería, en todo caso, ciertas fibras frágiles del texto, aquellas que trabajan todo su ancho y que sin embargo lo exponen falto de fundamento.[620] Se trataría, para insistir sobre esta serie de metáforas textiles, de rastrear la hilacha que (des)hace al texto. Como es previsible, esto no puede hacerlo tomándolo como a un objeto delante de sí. No sólo porque, como dijimos, la unidad o el "adentro" del texto es lo que está puesto en tela de juicio, sino todavía más gravemente porque sucede que estamos *dentro* del texto de Rousseau (DG, 230/205). Otra de las consecuencias de la susodicha sentencia. Nos vemos, entonces, arrastradxs de vuelta a lo que sugeríamos recién: porque somos al modo de la huella estamos imbuidxs en un lenguaje, en una lengua y en una tradición que, aún si tiemblan y oscilan, nos anteceden e imponen una economía de significación. Ésta no se hace ostensible *recién* en los preceptos positivos o en los saberes explícitos que hacen a nuestra "cultura", sino que se vislumbra también en los silencios y los vértigos que trabajan nuestras aversiones, e incluso también en los artefactos y soportes que solemos tomar por indiferentes. Especialmente en ellos, incluso. Piénsese el caso del libro o de la escritura (en sentido lato): el buen sentido común diría que son elementos concretos, reales y por ello "extratextuales", aquellos que recibirían solícitamente el sentido de la voluntad expresiva. Y sin embargo, Derrida *nos* lee ahí, en ellos *qua* puntos ciegos.

La segunda "versión" de la célebre sentencia tiene lugar unas pocas páginas más adelante, y corre en esta dirección:

> Si consideramos, según el propósito axial de este ensayo, que *no hay nada fuera del texto* [*qu'il n'y a rien hors du texte*], nuestra última justificación, por tanto, sería la siguiente: *el concepto de suplemento y la teoría de la escritura designan*, como tan a menudo se dice hoy, en abismo, *la textualidad misma dentro del texto de Rousseau*. Y veremos que el abismo, aquí, no es un accidente, feliz o desdichado. […] *El suplemento mismo*, por cierto, en todos los sentidos de la palabra, es *exorbitante* (DG, 233/207-208). Las cursivas son nuestras.

[620] Derrida que eso no lo hace redundar en una lectura psicoanalítica. Una interpretación de ese estilo puede parecer ir contra los referentes saturantes, y sin embargo él señala que no es difícil notar que su estrategia a menudo se vuelve viciada, repetitiva y no menos centralizante. Lo mencionamos anteriormente. Así con todo, acepta que vivimos todavía dentro de la época del psicoanálisis y que por lo tanto nos compele. *Cf*. DG, 230/205.

La cuestión del suplemento y la escritura es lo que marca tal vez de modo más agudo y complejo su imbricación en la tradición. Ya que nunca se toma la palabra por primera vez (y, como hemos estudiado con tanto ahínco, ya que la palabra no es exitosa ni privativamente *lógica*), es inevitable que unx se las vea transidx por una miríada de porfías, intrigas y abismos que no elige, a los que no presta concienzudamente acogida porque son, de hecho, posibilidad de toda autoafección. Por eso siempre se dice más *y* menos de lo que se pretende, y de ahí que Rousseau no sea "únicamente" –ni tampoco "del todo"– Rousseau (y que por tanto su "propia" existencia en "carne y hueso", en caso de que resultase accesible tal cosa, no pueda dirimir la lectura).

No hay texto "exterior" tanto como no hay "fuera" del texto. Porque somos al modo de la huella. Huellas que, como no son autotélicas, son suplementarias. Y no obstante, el suplemento es *exorbitante*. Es decir, no se deja digerir. Por lo tanto, sí, "no hay afuera del texto" –*pero el texto está hecho de agujeros*. Agujeros que, como es obvio, no "desembocan" en ninguna plataforma ulterior de presencia (¿cómo? ¡si no hay afuera del texto!).[621] La gráfica del suplemento nos invita a seguir ese contoneo imposible. Se trata menos del repuje de una inmanencia cerrada y del desdén por "la realidad" que de la atención al carácter "ontológicamente entreabierto" –si se nos permite la expresión amplia– de todo lo que hay. No su destilación lingüística sino una problematización de su carácter temporal y material (una vez, claro está, que "tiempo" y "materia" no nombran ya para nosotrxs accidentes en esencia más o menos prescindibles).

Recordando la sugerencia de Gaston, vemos muy difícil que el error de la mala comprensión de esta(s) sentencia(s) haya sido de Spivak. Es usual aducir que ella tradujo mal, argüir que Derrida en absoluto dijo que no hay fuera del texto sino que no hay texto exterior (argumento que subterráneamente consiente demasiado rápido que la primera opción nos deja a los pies de una abstracción relativista), pero de hecho venimos de ver que sí dice eso. Y aunque no lo hiciera, son sentencias que se metamorfosean y reenvían mutuamente como las figuras en un caleidoscopio. Repetimos: no hay texto exterior *porque* no hay afuera del texto. El asunto es, claro, qué es lo que se entiende por "texto". Y ahí lo que cuenta es más la cualidad, la tendencia y el estilo de la comprensión (permeado por una determinada recepción) que un error aislado. "Error", de hecho, inexistente: en la segunda de las variaciones, cuando Derrida dice "*qu'il n'y a rien hors*

[621] En efecto, ese "ni-ni" –ni interioridad ni exterioridad– era lo que se ponía de relieve en el *subjectil* tal como lo desarrollamos en "Naufragio", en tanto agujereo sin apaciguamiento.

du texte", Spivak traduce exactamente "*that there is nothing outside the text*".[622] Y en la primera, "*Il n'y a pas de hors-texte*", Spìvak escribe: "*There is nothing outside of the text [there is no outside-text; il n'y a pas de hors-texte*]".[623] El corchete es de Spivak. Incluso si "there is nothing outside of the text" puede resultar desatinada (en efecto, a nosotrxs nos hubiera parecido mejor atenerse a "*there is no outside-text*"), la aclaración exactamente contigua matiza su absolutez. Es evidente que ella toma su elección teniendo en cuenta todo el ancho del capítulo y haciendo dialogar esta sentencia con su "reversión" siguiente.

El punto es que, con independencia de la buena o mala *praxis* spivakiana, la sola aparición de *Of grammatology* causó suficiente impacto. Como dijimos en su momento, de la "tríada" de 1967 fue el título que más llamó la atención en los Estados Unidos, y fue recibido de modo casi monocromático en clave estrictamente post-saussuriana o postestructuralista. De hecho, anteriormente citamos a un estudioso de la recepción derridiana en Estados Unidos decir que este último rótulo empezó a circular en 1976.[624] Justamente, en el año de esta edición.

Nos dispensamos de replicar los análisis al respecto que ya hicimos en "El oleaje del signo", pero nos parece evidente que la tendencia estadounidense de lectura hunde raíces en última instancia en el coloquio celebrado en la Universidad John Hopkins en 1966, donde Estados Unidos entró en conocimiento del estructuralismo a partir de sus críticos. Y en particular de Derrida, cuya conferencia causó tanto impacto. Algo que condujo a avatares algo "injustos" tanto para el estructuralismo como para aquellos críticos, cuya lectura quedó en adelante surcada por ese primer encuadre. Sobre esta base, que *De la grammatologie* converse tanto con la lingüística y con Lévi-Strauss (acaso *el* "importador" del estructuralismo a las ciencias humanas), y que de hecho "coquetee" con la programaticidad de una nueva ciencia de la escritura, no ayudó demasiado. Fueron aspectos tomados de modo algo unidireccional. En otros términos, lo que permeó el recibimiento de la icónica aserción que nos ocupa en este epílogo fue menos el traspié de una traducción "desafortunada" que toda una malla de lectura (bastante sistemática, nada

---

[622] Derrida, Jacques, *Of grammatology*, trad. ing., G. Ch. Spivak, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1977, p. 163.

[623] *Ibid*., p. 158. En el caso de esta cita, dejamos las bastardillas como figuran en la traducción de Spivak.

[624] *Cf*. Lemieux, René, *L'Im-possible: Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur*, p. 213 (Tesis doctoral inédita previamente citada, disponible en https://archipel.uqam.ca/8400/1/D3001.pdf [última fecha de consulta: 09/09/2021]).

accidental). Si Derrida es leído como "postestucturalista" –línea que vendría a "resolver" el enfrentamiento entre fenomenología y estructuralismo, entendido a su vez como el conflicto entre la filosofía de la subjetividad silenciosa y la hiperbolización de la lingüística como modelo epistemológico de toda disciplina–, entonces "texto" se entenderá como alguna variación del lenguaje e "*il n'y a pas de hors-texte*" se leerá de un modo algo acrítico.

Ante semejante panorama, insistimos en que vemos difícil que el error haya partido en Spivak. Porque todo eso la antecede, y por la talla de su envergadura. Por lo demás, mostramos que ella sí toma los recaudos suficientes para evitar una comprensión unidireccional de esa sentencia, y que de todos modos Derrida *sí* dice eso. Huelga decir que en 1973, tres años antes de la aparición de *Of grammatology*, David B. Allison tradujo "*Speech*" *and Phenomena*, añadiendo allí un cariz claramente discursivo, y que ello no suscitó mayores revuelos ni fue señalado como el origen de los males. Recién en 2010 Leonard Lawlor se propuso remendar la situación y presentó su propia traducción en términos de *Voice and phenomenon*.[625]

Es comprensible que la crítica angloparlante no pueda acusar recibo de modo nítido de su propios sesgos de lectura, pero su descuido repetido hace parecer que le subalternx no puede siquiera traducir. A quienes todavía interesa el texto derridiano nos toca abrirnos paso de ciertas lecturas tan anquilosadas y retraducir y reinterpretar –no sin ejercer violencia, como dijimos– lo que "escritura" signifique. Pero tal vez allí la subalternidad sea algo más parecido a la fortuna que a un obstáculo.

No la hiperbolización del lenguaje sino su ruina

[625] Lo que sugiere Lawlor, justamente desde su enfoque fenomenológico, es que *speech* es inadecuado porque la voz que Derrida explora en Husserl es aún una instancia prediscursiva y no articulada. Por supuesto, eso es algo de lo que puede desconfiarse, y que como vimos Derrida también pone en tela de juicio. Sin embargo, lo que quisiéramos marcar es que el gesto derridiano transita más bien por señalar que aun en caso de concederle aquello a Husserl, eso no lo hace menos fonocéntrico. El privilegio de la voz, para él, no empieza recién con su articulación lógica ni con la fonación sino que tiene más bien que ver con el modo en que se plasma la subjetividad, en términos de autoafección (en efecto, Husserl es fonocéntrico aun en la vida baja del alma, y Rousseau es fonocéntrico aun si el "grito de la naturaleza" es inarticulado, *cf*. DG 345/305). La cuestión podría dar para largo, pero lo que nos interesa marcar es que traducir *voix* por *speech* hace parecer que Derrida toma al signo lingüístico por horizonte de problematización, como si en efecto fuera a decir que no hay nada allende el discurso. Eso sería para él logofonocéntrico, y así con todo es lo que parecen sugerir muchas lecturas anglosajonas.

Pero, ¿es acaso incorrecto lo que decía Bradley, a saber, que para Derrida no había por fuera de la mediación lingüística? No exactamente. Es verdad que toda vez que alguien quiera señalar una experiencia antepredicativa como horizonte último de presencia, Derrida se aprestará a introducir la carnadura signo en todo su espesor y dilación. De hecho, esa fue la primera comprensión de la "introducción al problema del signo" que sugerimos en ocasión de nuestra lectura de *La voix*, antes de internarnos en las desavenencias entre los idealismos husserlianos y hegelianos. El problema, en todo caso, es que eso se tome como corolario, como una especie de "punto de llegada", y no de partida. Es decir, en atención con la dificultad que comenzamos marcando, que se pretenda aislar rápidamente el sitio de aplicación de la *différance*, poniendo de relieve su conclusión o producto, haciendo oídos sordos a su movimiento. Lo que habría que intentar rastrear es el extraño paso de cierta operación marginal –"margeneante".[626] Sin embargo, en la línea de lo que sugeríamos recién, es previsible que quien tiene como horizonte el antagonismo estructuralismo-fenomenología se detenga ahí. Tan entendible como que no dude de lo que "signo" significa. Y sin embargo, nada es más apremiante.

Ahí donde quiera apuntarse una autoafección silenciosa cundirá el signo, muy bien, pero para Derrida "signo" no sólo nunca es para él privativamente saussuriano, sino que tampoco es enteramente verbal o lingüístico. Jamás. No es así en 1967, no es así siquiera en 1962. Y esto no recién en función de nuestras "alocadas" hipótesis (según las cuales en 1962 ya se pasea entre Husserl y Hegel tanto como entre Blanchot y Mallarmé), sino porque es muy claro que "Introduction" se apunta a rastrear cómo cierto espesor material coarta la diafanidad del hálito intencional. Este espesor no es verbal, es más bien la suspensión de la verbalidad. Algo semejante sucede en *La voix* y en "La forme et le vouloir-dire": estos estudios nos enseñan que para poder siquiera ser enfocado por el *Bedeuten*, el *Sinn* debe ser ya expresable en términos lógicos. Es decir que no habría sentido pre-expresivo. Con todo, sería un error concluir de ello que Derrida clama la "victoria" del lenguaje, porque tan pronto como se pruebe que no hay región silenciosa del sentido habrá que decir que de hecho es imposible aislar la expresión (*Ausdruck*) de la indicación (*Anzeichen*). El espesor de esta última (im)posibilita toda "mediación" lingüística. Y sin embargo, sabemos también que tampoco se trata de levantar el

[626] Por más incorrecto que sea, esta opción nos resulta más atinada. No decimos "marginalizante" porque no es que todo se descubra marginal (de hecho, en absoluto: eso llevaría a neutralizar la raigambre histórica y material de las hegemonías), sino que todo el ancho del texto se descubre al modo del margen. Ni más acá ni más allá sino adentro-afuera, al modo del "entre".

estandarte de semejante "grosor" indicativo: el "materialismo" derridiano, como lo exploramos, es bastante más sutil que eso, desde el momento en que ese grosor o magnitud no "es" en rigor nada. Nada más que la colisión de todo horizonte de presencia, incesantemente. En otros términos, la introducción del signo mienta la apertura a la representación como doblez que mancilla la presencia. Su desfondo, donde no hay ni más acá ni más allá: ni inmanencia ni trascendencia, sino envíos del otro.

Fue intentando rastrear esta operación tan esquiva (ni activa ni pasiva, ni mundana ni trascendental, "margeneante") que nosotrxs hablamos del paso "de la lógica a la gráfica" como paso del *signo a la huella*, y *del lenguaje a la escritura*. Aunque Derrida no marca aguas divisorias de esa manera porque suele acomodarse a lo que resulte estratégico en cada debate (para, a su vez, en un paso ulterior interrogar lo que los términos clave de aquel debate significan), ese movimiento nos resultó didáctico.

Pero, ¿por qué pasar "del signo a la huella" si, después de todo, "signo" no tiene por qué ser lingüístico y de hecho venimos de decir que Derrida no suele utilizarlo de esa manera? Es en ese sentido que Ferro explica que "la noción derridiana de signo no se circunscribe sólo al campo lingüístico, de modo que la concepción de la archiescritura implica una consideración de todos los signos, sean o no sean lingüísticos".[627] Sin embargo, aducir que el signo nunca es del todo lingüístico no equivale directamente a hablar de signos no lingüísticos. Eso lo evitamos. Hay un matiz. Incluso haciendo todas las aclaraciones necesarias, "signo" parece recubrir una autonomía y un éxito remisional que la huella no tiene. Contra los que va, incluso (y ahí se insertó la raíz simbólico-mimética que rastreamos nosotrxs en el "corazón" de la huella).

Sólo si asumimos que "huella" es algo más que un modo "extravagante" de llamar a los signos, si concedemos que ahí hay algún desliz cuyo raíl es necesario seguir, entonces "*il n'y a pas de hors-texte*" puede todavía resultar interesante, mentar otra cosa que una abstracción inverosímil. Sin duda lo sígnico pudo, en una coyuntura ritmada por ciertas discusiones, mentar algún protagonismo. Sin embargo, la huella no es el signo. El signo es al modo de la huella, pero ésta (si acaso se puede nombrar en singular) lo excede y lo desquicia. Por eso el "laberinto textual tapizado de espejos" no nos habla de una inmanencia recursiva sino del desbarajuste *excursivo* de la significación.

[627] Ferro, Roberto, *Escritura y deconstrucción. Lectura (h)errada con Jacques Derrida*, p. 104. Lo mismo dice Cristina de Peretti en *Texto y deconstrucción*: la escritura abarca todos los signos en general, lingüísticos o no (ed. cit., pp. 85-86).

Como puntualizamos en “Decir el límite, cantar la frontera”, fue entender la itinerancia de las huellas de modo mimético lo que en nuestra investigación nos permitió “deshechizarnos” definitivamente de la verbalidad. Nunca habría sido convincente quedarnos ahí (Blanchot, para el caso, ya había hecho trizas nuestra confianza en el lenguaje), estaba todo dado para aventurar otros caminos, pero creemos que la mímesis nos habilitó a rastrear el siseo del suplemento con mayor agudeza y de modo más crítico. Con ella aprendimos que el 2 viene antes que el 1 tanto como que también –y más gravemente– semejante operación *abisma* toda mediación lingüística. El suplemento, si (no) es, baila (en) los márgenes, margenea sin coto.

Llegado este punto, nos permitimos citar largamente un fragmento de la entrevista que le hicieron a Derrida en Moscú en 1990, que va en la línea de mucho de lo que desarrollamos:

> La deconstrucción es a menudo representada como aquello que niega cualquier exterioridad al lenguaje, llevándolo todo de regreso al interior del lenguaje. Dado que escribí que “no hay nada fuera del texto” [“*il y n’a rien en dehors du texte”*], todos aquellos a los que les gusta nombrar con lenguaje lo que yo llamo “texto” traducen, pretenden traducir: “no hay nada fuera del lenguaje”. Mientras que, para decirlo breve y esquemáticamente, es exactamente lo contrario. La deconstrucción comenzó con el deconstrucción del logocentrismo, por la deconstrucción del fonocentrismo. Trató de liberar la experiencia, de liberarla de la tutela del modelo lingüístico que era tan poderoso en esa época, me refiero a los años sesenta. Este es, por tanto, el error más primitivo, y creo que está motivado por razones ideológicas y políticas. *Éste consiste en presentar la deconstrucción a la inversa*, en definitiva, a la inversa de lo que hace. Por ejemplo, en lo que respecta a la literatura, esos mismos –y son muchos– les gustaría describir, digamos, “mi” concepto de literatura como lo que llaman la suspensión del referente. Hago exactamente lo contrario.
>
> Por supuesto, para poder deconstruir la autoridad del logocentrismo y el modelo lingüístico que prevalecía en ese momento, tuve que transformar y generalizar el concepto de texto, para que no haya límite, para que no haya “afuera” al texto. Pero el texto no puede reducirse al lenguaje, al acto de hablar en sentido estricto. Hete aquí, entonces, el error fundamental que parece, repito, indestructible, ya que se alimenta de las mismas personas que tienen un interés en, digamos, neutralizar o ignorar la deconstrucción, y esto sucede en casi todas partes, primero en Francia, luego en los Estados Unidos y, de los Estados Unidos, en muchos otros lugares. Foucault, por ejemplo, intentó limitar la deconstrucción a este espacio textual, reduciendo el texto al libro, a lo que está escrito en papel. Por falta de lectura, todos acusaron la deconstrucción del estúpido proyecto de querer reducirlo todo al espacio interior del libro, en una estantería de biblioteca. *Para mí hay un afuera al lenguaje* [*Il y a pour moi un dehors du langage*] *y todo empieza ahí* [*et tout commence là*]. No

> lo llamo real fácilmente porque la noción de realidad está sobrecargada de presuposiciones metafísicas (Mar, 108-110. Las cursivas son nuestras).[628]

Maravillosa intervención.[629]

Resulta que la escritura y la textualidad no eran la hiperbolización del lenguaje sino su ruina. Menos un idealismo discursivo donde se diluye el espesor de lo real que la atención por lo que turba toda síntesis que se pretenda conclusa. Es el (im)posible recibimiento de lo otro: tal vez su irrupción sin recibimiento, ahí donde adviene lo que irremisiblemente desmadra todo correlato.

Sin instrucciones para acabar con lo parasitario

Durante nuestra investigación apelamos bastante a Hegel. Ese gesto no buscó estrechar una línea de descendencia con Derrida como quien emperifolla su alta "casta" filosófica. El punto de partida de tal insistencia fue que Hegel fuese "el último filósofo del libro" y "el primer pensador de la escritura", pero rápidamente entendimos que su recurso nos permitía leer en la cuestión del signo algo mucho más amplio y hondo que Saussure. Sin embargo, la cuestión no termina ahí.

Anteriormente marcamos cómo Kellogg decía que "*il n'y a pas de hors-texte*" perfectamente podría haber sido escrita por Hegel.[630] Ahora leemos a José María Ripalda, hablando sobre las lecturas contemporáneas de Hegel:

> Es curiosamente un no especialista en Hegel ni alemán, Jacques Derrida, quien ha planteado un grave desafío a estas líneas hermenéutica y sistemática, precisamente porque ha abierto el mayor espacio a Hegel desde la deconstrucción. *Y es que el rigor*

[628] Notemos que en esta cita Derrida se "hace cargo" de haber dicho que no hay nada fuera del texto. Vemos todavía más inconducente argumentar que nunca dijo tal cosa.

[629] Lo mismo responde en otra entrevista: "Nunca he dejado de sorprenderme de los críticos que ven mi trabajo como una declaración de que no hay nada más allá del lenguaje, que estamos aprisionados en el lenguaje; de hecho, está diciendo exactamente lo contrario. La crítica del logocentrismo es sobre todo la búsqueda del *otro* y el *otro del lenguaje*. Todas las semanas recibo comentarios críticos y estudios sobre la deconstrucción que operan bajo la asunción de que aquello que llaman 'postestructuralismo' se resume en que no hay nada más allá del lenguaje, que estamos sumergidos en palabras –y otras estupideces de ese tipo. […] Distanciarse de la estructura habitual de referencia, desafiar o complicar nuestras asunciones habituales sobre ella, no equivale a decir que no hay nada más allá del lenguaje" (Kearney, Richard, "Deconstruction and the Other", en *States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers on the European Mind*. Manchester, Manchester University Press, 1995, p. 154. Las cursivas son del original).

[630] Kellogg, Catherine, "The three Hegels: Kojève, Hyppolite and Derrida on Hegel's Philosophy of Language", en O'Neill Surber, Jere (ed.), *Hegel and language*, Albany, State University of New York Press, 2006, p. 202.

errático de ésta no carece de una cierta sintonía de fondo con la disolución hegeliana de todo contenido firme en una relacionalidad dinámica sin resto".[631]

De más está decir que no coincidimos con el sarcasmo con el que le concede "rigor" a Derrida, ni tampoco con que éste guarde sintonía con semejante totalización. Sin embargo, sí, hay algo ahí, algo se agita entre ellos. Hacer énfasis ahí tal vez nos ayude a aproximarnos con un poco más de justicia a aquella dificultad que señalamos anteriormente en torno al abordaje de las nociones escriturales.

Según Dastur "Hegel muestra […] que la contradicción es la vez una ley del pensamiento y de la realidad: todos los fenómenos reales son contradictorios, es decir que son ellos mismos son a la vez que otros que ellos mismos",[632] y tal vez esto nos sirva para explicar por qué algunxs hegelianxs presienten cierta "sintonía" con Derrida. En su noción de textualidad nada coincide consigo mismo porque, como desarrollamos largamente, todo es al modo de la huella.

En el último capítulo de la tesis hablamos del laberinto escritural en términos de "mediación de mediación", es decir como mediación sin *Aufhebung*, es decir como "mediación sin mediación" (lo cual, es obvio, no nos devuelve sin más a lo inmediato). Esto no nos deja en una "relacionalidad dinámica sin resto", sino en todo caso en una relacionalidad diferenciante cuyo devaneo no es estructural ni genético sino mimético-escritural. Ambos –Hegel y Derrida– amparan la contradicción, pero de un modo contrario. Pero hete aquí que esta lejanía no los coloca en extremos antitéticos, lejanos e incomunicados (¿cómo, si ninguno parte de la consideración abstracta de la identidad afín a la extensión geométrica de un tablero de juego?), sino que los hace bailar (dis)juntos.

Si no podemos asignar sitio, definición y función unidireccional a la *différance*, si parece llevarse tan mal con lo limitado, es porque tiene un poder de corrosión "semejante" al del espíritu. Esta falta de definición no la hace indolentemente vacía sino que le otorga una plasticidad capaz de sitiarlo todo. Su operación "margeneante" parece emular cierto desenfreno hegeliano, pero antes que de la voracidad interiorizante como sincretismo

---

[631] Ripalda, José María, "Introducción", en Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofía Real*, trad. J. M. Ripalda, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. xxxv. Las cursivas son nuestras. En otro artículo Ripalda sugiere que la lectura derridiana de "Le puits et la pyramide" deja bastante que desear, pero que *Glas* es "lo más impresionante" que conoce en lo referente a trabajos sobre Hegel (*cf*. Ripalda, José María, "Huellas de Hegel", ed. cit., p. 159). En efecto, unos años más tarde Ripalda dirigirá junto a De Peretti la tesis de Beatriz Blanco Vázquez sobre *Glas* que ya mencionamos. Lo que quisiéramos rescatar es la ambigüedad de lo "impresionante": impresionante es lo conmovedor, lo que suscita admiración, tanto como lo que da miedo y *abisma*.

[632] Dastur, Françoise, *Philosophie et différence*, ed. cit, p. 78.

absorbente se trata del espasmo de la indigestión. La gráfica descubre todo límite frontera(s), no convergiendo en un autorreconocimiento sino conduciendo hacia la heterodiferenciación: una y otra vez el recomienzo del azuce de lo otro, por mor del suplemento que (im)posibilita toda identidad. Se lleva mal con lo limitado porque, en verdad, nos habla de la finitud que –como desarrollamos largamente– enlaza finito e infinito de modo bastardo. Por eso lo único indeconstruible es el asedio y la contaminación, la justicia como un ser justxs "más allá del presente vivo en general –y de su simple reverso negativo" (SM, 17/14).

Que "nunca haya habido otra cosa que escritura" –que no haya fuera del texto– no sólo no puede restringirse al lenguaje sino que tampoco puede pensarse a partir de alguna inflación suya. Porque prolifera casi viralmente (ni viva, ni muerta) sin coto y entonces no puede restringirse sobre un rincón delimitado (por eso opera sin tener morada "positiva" propia, hallando "mordiente" en distintas filosofías y en distintos aparatos conceptuales volviendo sus fuerzas contra sí), y porque en particular derruye la economía de representación que sostiene lo que llamamos "lenguaje" (para empezar, una atribución humana).

Como dijimos tantas veces, la *différance* trabaja "en el concepto de límite y en el límite del concepto" (M, IX/23), y eso hace que no pueda abordársela como a un concepto acabado. La escritura (se) escribe, es tan parasitante como parasitaria. Y eso la dota de una muy extraña fuerza. No la de la resurrección ni la del autorreconocimiento, sino la de la sobrevida (*survie*). Resta siempre *a medio escribir*. Rarísima situación. No puede declararse muerta a la escritura porque, como sugerimos en la "Presentación", sin haber nacido con cuerpo de concepto (orgánico), su mortalidad siempre la tuvo en vilo.[633]

Podemos sintetizar mucho de lo dicho hasta aquí con la siguiente cita:

[633] No podemos aquí extendernos con detalle al respecto, pero ese es el principal problema que vemos en *La plasticité au soir de l'écriture*, donde Malabou diagnostica el fenecimiento de la huella derridiana, y anuncia su relevo en la noción de plasticidad (ed. cit., pp. 114 y ss.). Ella comprende a Derrida como a un pensador de la negatividad, de la trascendencia y de la pérdida, y si bien ello no es en absoluto incorrecto, en todo caso hay que poder caracterizar con más detalle. Porque, en efecto, heterologías ha habido muchas en el siglo XX. Dicho esto, si bien Derrida sí critica el reinado del *Eidos* (esa sería la característica del "grafismo" que ella le atribuye), eso no quiere decir que sencillamente deserte del orden de lo visible, ni de la forma ni de la violencia ni de la traducibilidad. La contaminación siempre cifra para él una tensión, una operación *activa pasiva*. A nuestro entender, el semblante que le atribuye a Derrida resulta muy discutible porque no tiene en cuenta su *double bind*, es decir lo "margeneante" sobre el que venimos haciendo tanto énfasis. En efecto, bañándolo de semejante rigidez y borrando los matices que le son tan característicos es que puede proponer "relevarlo". A riesgo de que sea forzar demasiado los términos (sin duda, permeadxs por la coyuntura), diremos que pretender abordar esas nociones escriturales como conceptos es tan inane como intentar liquidar un virus con antibióticos. Sencillamente no es eficaz.

> El concepto de texto que propongo no se limita ni a la grafía, ni al libro, ni siquiera al discurso, y menos aún a la esfera semántica, representacional, simbólica, ideal o ideológica. […] Otra manera de recordar una vez más que no hay afuera del texto. Esto no quiere decir que todos los referentes estén suspendidos, denegados o encerrados en un libro, como se pretende o como a menudo se tiene la ingenuidad de creer y de acusarme de ello. Más bien significa que todo referente, que toda la realidad tiene la estructura de una huella diferencial (L, 148/308).

La textualidad tendría que ver con la no-autonomía que baña todo lo que hay.

Esta réplica derridiana en torno a que "texto" no significa "libro" viene siendo repetida, comienza a hartar y a sentirse pastosa, pero nos interesa marcar que por más simplona que pueda primero sonar, lo que "*Il n'y a pas de hors-texte*" pone en primera plana es la imposibilidad de distinguir de modo tajante un abordaje ontológico de otro genealógico. Otra de las siluetas que vemos girando el caleidoscopio.

No se puede hacer metafísica sin que la tradición nos respire en la oreja, sin vérnoslas con la pesantez de sus más de dos milenios de historia y sin tomar decisiones –elegidas o no, sabidas o no– al respecto (e ignorarlo, en todo caso, sólo puede conducir a hacer mala metafísica). De modo semejante, no existe un trabajo "genealógico" de laboratorio, idóneamente aséptico, que restrinja el poder de sus aserciones sin deslizar un pronunciamiento "positivo". Cuando Derrida habla de paleonimia (*cf*. D, 9-12/7-11 y PO, 95/110) como estrategia de y con los viejos nombres no se trata de un mero "método" de lectura, sino de una operación con nuestro pensamiento en toda su hondura de modo que –acaso intentando hacer ontología "sin más" o queriendo explayarnos sobre lo otro– no quedemos entrampadxs en el adentro más acrítico y en el recoveco más solipsista de la tradición. No se trata exactamente de una fase previa, como si la deconstrucción tuviera término y pudieran usufructuarse sus provechos, sino de cierta contaminación –de la complicación de su adentro y su afuera– entre genealogía y ontología.

Es por eso, insistimos, que "*Il n'y a pas de hors-texte*" se deshoja en tantos cantos y a tantos niveles. Si intentamos, predecible e infructuosamente, librarnos del influjo tradición clamando "¡sí! ¡sí hay afuera del texto!", terminamos haciendo de ese afuera un "texto exterior".[634] Un referente quedo. En su lugar, Derrida nos pide un movimiento

[634] La cuestión del correlacionismo pide algunas aclaraciones. Por un lado, vemos extremadamente difícil que Derrida sea correlacionista, como dice Meillassoux. Sin duda es bastante extravagante pensarlo alineado a la correlación de ser y pensar. Sin embargo, sí hace falta recordar lo cuestionable que resulta para el argelino el concepto de "realidad" debido a sus presupuestos metafísicos. En ese sentido, sí, hay una imposibilidad de partir de un grado cero y de acceder a una realidad extra-experiencial exenta de toda perspectiva. Pero desentenderse de ese brete es lo que es para Derrida problemático (y, en todo caso, camino directo al "correlacionismo"). De acuerdo con el muestrario de los distintos correlacionismos posibles,

mucho más extraño y abisal. Para prestar escucha a aquel "afuera del lenguaje" que puja, arriba y que tanto (nos) compele, hay que vérselas con nuestra historia y conceptualidad. Contra las apariencias, no se trata de aplazar la cuestión de lo otro sino de encararlo lo más gravemente posible. Por eso, si dijimos que esta famosa sentencia nos habla de "la no-autonomía que baña todo lo que hay" (de lo más "crudo" que a veces llamamos "lo real") no nos habla menos de la finitud de nuestro encuadre epistemológico. Finitud que signa algún contorno y dibuja alguna perspectiva, pero que también indica su fatal resquebrajamiento.

Por cierto: nada de esta pasión por lo liminal "sin coto" impide que la deconstrucción haga posicionamientos o proclamaciones que resulten apremiantes. Que todo el ancho del texto sea al modo de la huella y que todo límite sea frontera no implica que no haya marginalización, y que no pueda resultar imperioso enfatizar acá o allá, en ciertos sitios o elementos o identidades sojuzgadas para hacer frente a determinado yugo. La filosofía derridiana es amiga de la estrategia, como del juego y de los riesgos de la finitud (y por lo demás, una defensa "táctica" de ese estilo acontece a propósito de la escritura). Pero Derrida hace siempre algo más que izar un nuevo estandarte, por necesario e insurgente que éste sea. Sin que eso implique desmerecer el peso del terror que infunde, comienza por desconfiar de la solidez de la supuesta jerarquía. Ello dota su paso de un extraño humor y de una potente ironía, pero sobre todo de una muy extraña alegría que no se exime del dolor. Una alegría ante la contingencia, un amor por lo que no se sabe y no obstante irrumpe –que nos indica que el juego todavía no terminó.

Meillassoux dice que ciertos pensamientos nos dejan en manos de un "afuera claustral", ahí donde todo está descubierto a su exposición pero es imposible sustraerse de semejante situación (es decir, acallar la oscilación de la alteración). Sin duda, Derrida caería en esa caracterización. Parece entonces que, según Meillassoux, dar cuenta de la inadecuación sería primordialmente correlacionista. El único modo de no serlo tendría que ver con tener acceso a un "Gran Afuera", completamente absoluto. Ahí entran en escena las matemáticas, puesto que en la medida en que dan cuenta de las "cualidades primarias" me permiten acceder a aquellos aspectos de los objetos que no tienen relación conmigo ni con mi perspectiva. Es decir, me permiten acceder con el pensamiento a lo otro del pensamiento sin añadir subjetivismo alguno. Resulta cuanto menos inquietante que lo que fue anunciado como el "advenimiento de una materia sin hombres" sea al final matematizable, en absoluto extraño y completamente calculable. Y que, a su vez, el modo de no ser "correlacionista" sea accediendo de frente a lo otro, que dicho sea de paso ya no guarda secreto alguno. Volvemos al Libro metafísico, con todo su etnocentrismo. Tal vez ello sea lo más problemático que unx puede decir desde Derrida, pero entendemos que probablemente no molestaría demasiado a Meillassoux. Y que, por lo demás, es probable que nuestros argumentos reconfirmasen su punto de partida. Por nuestra parte, si bien dijimos que Derrida no es correlacionista (por el motivo que ya dijimos que esgrime Goldgaber), tal vez sí tenga sentido ser correlacionista para tomarse la historia y la materialidad y la alteridad en serio, lo más que se pueda.

Para lo que comienza –saber algo que no es nada

En la entrevista que le realizan en Rusia, apenas un poco delante del último fragmento que citamos relativo al "afuera del lenguaje", Derrida dice que la *différance* es la imposibilidad de distinguir tiempo y espacio. Lo exploramos en el último capítulo de la tesis, pero lo recordamos. Dice: "lo que llamamos devenir-espacio del tiempo es una versión del tiempo en el espacio. Es una estructura en la cual no se puede oponer ni distinguir tiempo y espacio" (Mar, 111-112). Se trata de su reenvío infinito y desacralizado, ahí donde el tiempo se desparrama (no admitiendo ya la forma de la sucesión lineal) y el espacio deviene poroso (no mentando la uniformidad de lo simultáneo).

Lo que quisiéramos acotar ahora –en consonancia con los que fueron nuestros desarrollos– es que tal vez la *différance* no nos indique sino que *no hay historia que no sea material, ni materia que no acarree historia*. Sólo que, como es esperable, ni "historia" ni "materia" significan lo que antaño, están fuera de quicio. Esta sugerencia puede sonar algo extraña, pero no lo es tanto cuando se ahonda un poco en su sentido. Se trataría, por un lado, de pensar que no hay hilván rectilíneo que aúne lo mundano manteniéndose entretanto a resguardo; es decir, que no hay "Historia" con mayúscula. ¿No indicaba eso *Le problème* cuando apelaba a "génesis salvajes", es decir, a génesis que no se dejasen englobar en una estructura? ¿No sugería lo mismo la "Introduction" cuando decía que la Idea necesita de su "descenso", que dicho sea de paso nunca es una elucidación analítica sino que siempre arrastra siempre cierto peligro de desvío? ¿No es eso mismo que pone en primera plana la indisciplina del suplemento?

Pero por otro lado, aquel "accidente" que se niega a ser idealmente predicho o interiorizado no es quedo e inerte, saturable y simultáneo a sí mismo como un evento puntual en un horizonte dado de presencia. Eso le quitaría todo "salvajismo". Más bien, como decíamos, "la" materia se reverbera y se reenvía –al son del *clinamen mineral*. Por eso: no hay historia sin materia (porque no hay historia mayúscula, ideal), pero la materia no es substancial ni ahistórica. Desde esta perspectiva, la escritura sería la imposibilidad de hacer anteceder el sentido a los accidentes de este mundo. Pero, como es esperable, esos accidentes no son resilientes, no son autónomamente robustos sino *resirrestantes*. Hacia allí apuntamos en "Mímesis" cuando decíamos que en acuerdo con la *différance* el espacio ya no era "la verdad del tiempo", pero tampoco (o por ello mismo) mera extensión

inerte. Es la tópica del reverbero de una "materia sin dioses". Por eso insistimos en que la gráfica del suplemento –la textualidad– es un modo de vérselas con la oxidación que horada cuanto medra la tierra. Es la unidad del "mundo" lo que está en tela de juicio. "Una inquietante vibración ecológica ya zumba dentro de la noción de archiescritura, a pesar de los intentos de muchos lectores de poner a Derrida en una caja llamada idealismo o escepticismo o antirrealismo", opina Timothy Morton.[635]

En la línea de lo que muy provisoriamente aludimos a título de "naturaleza bastarda" –como naturaleza sin Idea, *pas de sens*–, uno de los futuros de la archiescritura bien podría transitar por rastrear los insólitos modos de memoria que se inscriben por fuera de lo humano, en otras especies e incluso en otros reinos. Lo cual no quiere decir que podamos acceder a ellas como quien levanta acta de lo colocado ante los ojos, sino más bien que algo irrumpe porque disloca lo que teníamos por horizonte. Porque si no creemos en el mito de la excepcionalidad de la muerte humana, tampoco podemos restringir lo histórico a una atribución nuestra. La línea es fina. Atender a aquello que adviene sin volverlo un referente explanable requiere suma atención, incansable cuidado, y esa es la apuesta.

"Para lo que 'comienza' entonces, 'más allá' del saber absoluto, se requieren pensamientos *inauditos* que se buscan a través de la memoria de los viejos signos", dice *La voix et la phénomène* sobre su ocaso (114/165). El "reconocimiento" de tal irrupción requerirá de cierta indagación a paso de paleonimia, necesariamente. Es decir, del rastreo de la inestabilidad de nuestra malla conceptual. De ésta no podemos eximirnos, y no obstante no se sostiene. Hace agua, y a esta altura el agua nos indica la inminencia del desastre.

En la línea de lo que explicamos hace un momento, no se trata de dar cuenta, en un gesto onanistamente redundante, de nuestras propias condiciones de posibilidad de correlación, sino más bien de la insistencia sobre la inadecuación: que nunca pueda decirse concluyentemente lo que es, que jamás pueda calculárselo, que sea siempre menester el recomienzo. Porque si no tomamos nunca la palabra por primera vez, tampoco es posible ofrecer la última. Es menos la cerrazón que la reapertura, una y otra vez el recomienzo en vilo por lo otro de sí. Asoman, entonces, pensamientos *inauditos*, hasta ahora apenas oídos –o incluso desoídos– que contradicen lo que significa para nosotrxs

[635] Morton, Timothy, *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*, New York, Columbia University Press, 2016, p. 81. Claramente habla de Meillassoux.

pensar y que, peor aún, retratan nuestra economía de pensamiento bajo un semblante tan viciado como inverosímil.

Sigue *La voix*:

> En la abertura de esta cuestión, *ya no sabemos*. Lo que no quiere decir que no sepamos nada, sino que estamos más allá del saber absoluto (y de su sistema ético, estético o religioso) en dirección a aquello a partir de lo que se anuncia y se decide su clausura. Una cuestión tal será legítimamente entendida como que *no quiere decir nada*, como no perteneciendo ya al sistema del querer-decir (*Ibid.*, 115/166. Las cursivas son de Derrida).

"Hors-livre" parece contestar: "Ahora, sabemos aquí algo que ya no es nada, y de un saber cuya forma ya no se deja reconocer bajo ese viejo título" (D, 30/33). Es que, "[l]o que excede entonces esa clausura, *no es nada*: ni la presencia del ser, ni el sentido, ni la historia, ni la filosofía, sino otra cosa que no tiene nombre, que se anuncia dentro del pensamiento de esa clausura *y aquí conduce nuestra escritura*" (DG, 405/360-361). "Clausura": no el fin concluyente del pasado ni el comienzo nítido de algo distinto, sino un advenimiento que no termina de llegar como de hacerse presente, que no es nuevo pero es extraño y que sobre todo subraya la insolvencia del orden establecido (participio que en adelante comienza a oírse en todo su cariz temporal, es decir, artificioso). Tal vez algo de esto pueda resonar especialmente en nuestros tiempos. "Ahora", ahora que la deixis se volvió confesamente borrosa, que nos descubrimos telúricamente anudadxs en comunidades con virus y bacterias y otros existentes, que la contaminación devino un *factum* y que proteger al "adentro" del "afuera" se volvió un montaje abiertamente fabuloso. Una batalla que damos (y de la que Derrida no nos disuadiría: la contaminación es algo muy distinto de la vía libre a la mescolanza), pero en la que sabemos que llevamos las de perder. Una batalla ya perdida, "ahora" que la emergencia de "brotes" en la otra punta del globo inquietó lo íntimo de nuestro "acá" más inmediato. "Para nosotros, aquí, ahora" (G, 7a). Si estas palabras son ya citas es porque son al modo de la huella. Y por lo tanto de la mímesis, si aceptamos los que fueron nuestros últimos desarrollos. Eso querría decir que sólo cobran espesor a través del tamiz de una finitud difer*a*nte que enlaza finito e infinito de modo desacralizado. Autoevidente como puede resultar a todxs que no hay aquís y ahoras absolutos o no-situados, tal vez sea cuestión de volver una vez más –con la mayor de las seriedades, es decir, con un muy jovial rigor– sobre ese precepto de apariencia tan evidente y simplón, y escarbar un poco más. Volver y agudizar el oído "no

mejor, más justamente" (*cf*. SM, 15/12) hasta desquiciarlo haciéndolo la membrana. Para "nosotrxs…", ¿"*quiénes"*? ¿"*Cuándo*"?... ¿"*Aquí"*?

La escritura, leímos, versa sobre saber algo que no es nada, que por cierto no es lo mismo que (no) saber absolutamente nada, ni tampoco que tener el edificante saber de la propia ignorancia. Algo azuza, ¿lo rozamos? ¿Sí o no? ¿Cómo saber? Indecidible. Cunde el hormigueo. Ni presentable ni simplemente impresentable, sino *casi impresentable* (*cf*. VeP, 143/132). Lo colosal, la heteroafección que no "es" nada y no obstante (se) escribe: *marginalia* que es menester cantar.

BIBLIOGRAFÍA

Textos de Derrida

Aquí se listan las ediciones utilizadas de los textos derridianos. En general se ha trabajado con el original y la traducción castellana, en caso de haberla. Sin embargo, dado que esta investigación se ha redactada casi enteramente durante la pandemia de COVID-SARS 2, no ha sido posible visitar bibliotecas. Ello ha provocado que en más de una ocasión se haya visto coartado el acceso a mucho material. Es por ese motivo que –en algunos *muy* contados casos– sólo se ha podido utilizar una de las dos versiones (sea el original, sea la traducción).

Más abajo se listan los libros de autoría compartida (para las intervenciones derridianas en textos ajenos, redirigimos a la "Bibliografía general citada").

A: *Apories. Mourir –s'attendre aux "limites de la vérité"*, Paris, Galilée, 1996.
Aporías. Morir –esperarse (en) "los límites de la verdad", trad. C. de Peretti, Madrid, Paidós, 1998.

AlM: *Artaud le Moma. Interjections d'appel*, Paris, Galilée, 2002.

AN*: L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
El animal que luego estoy si(gui)endo, trad. cast. C. de Peretti y C. Rodríguez Maciel, Madrid, Trotta, 2008.

AoL: *Acts of Literature* (Derek Attridge, ed.), New York, Routledge, 1992.

C: "*Circonfession*", *en Derrida, Jacques y Bennington, Geoffrey, Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991.
"Circonfesión", en Derrida, Jacques y Bennington, *Geoffrey, Jacques Derrida, trad. cast. M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994.*

CFUFM: *Chaque fois unique la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003.
Cada vez única el fin del mundo, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 2005.

CNH: *Cómo no hablar. Y otros textos*, trad. cast. C. de Peretti, P. Peñalver, F. Torres Monreal, Barcelona, Anthropos Editorial, 2011. (Sólo existente en castellano.)

D: *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
La diseminación, trad. cast. J. M. Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1997.

Dem: *Demeure*, Paris, Galilée, 1998.

DG: *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.
De la grammatología, trad. cast. O. del Barco y C. Ceretti, México, Siglo Veintiuno Editores, 1986.

DM: *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.
Dar la muerte, trad. cast. C. de Peretti y P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2006.

DP: *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

E: *Éperons. Les styles de Nietzsche*/*Spurs*. *Nietzsche's Styles* (ed. bilingüe), trad. B. Harlow, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
Espolones. Los estilos de Nietzsche, trad. cast. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1981.

ED: *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
La escritura y la diferencia, trad. cast. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 2012.

FC: *Feu la cendre/La difunta ceniza* (ed. bilingüe), trad. cast. C. de Peretti y D. Alvaro, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2009.

FS: *Forcener le subjectile/Forcenar al subjectil* (ed. bilingüe), trad. B. Mazzoldi y R. A Castellanos, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

G: *Glas*, Paris, Éditions Galilée, 1974.
Clamor, trad. cast. C. de Peretti y L. Ferrero Carracedo (coords.), La Oficina, 2015.

IOG: "Introduction à *l'Origine de la Géométrie* de Husserl", Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl, trad. D. Cohen, Buenos Aires, Manantial, 2000.

L: *Limited Inc*., trad. S. Weber, Evanston, Northwestern University Press, 1988 *Limited Inc*, trad. cast. J. Pávez, Santiago, Pólvora, 2018.

M: *Marges – de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
Márgenes de la filosofía, trad. cast. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1994.

MA: *Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.
El monolingüismo del otro o la prótesis de origen, trad. cast. H. Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997.

Mar: *Moscou aller-retour. Suivi d'un entretien avec Natalia Avtonomova, Valeri Podoroga, Mikhaïl Ryklin, La Tour-d'Aigues,* éditions de l'Aube, 1995.

MPM: *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.
Memorias para Paul de Man, trad. cast. C. Gardini, Barcelona, Gedisa, 2008.

NESLA: *No escribo sin luz artificial*, Buenos Aires, Cuatro Ediciones, 1999. (Sólo existente en castellano.)

O: *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom prope*, Paris, Galilée, 1984.
Otobiografías. Le enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio, trad. cast. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

OA: *La oreja del otro. Traducción y autobiografía*, trad. cast. P. Cáceres, Madrid, Editorial Carpe Noctem, 2018.

P: *Parages*, Paris, Galilée, 1986.

PA: *Passions*, Paris, Galilée, 1997.
Pasiones, trad. cast. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

PCM: "La phénoménologie et la clôture de la métaphysique", *Alter*, nro. 8, 2000, pp. 69-84.
"La fenomenología y la clausura de la metafísica", *Investigaciones Fenomenológicas*, trad. cast. J. Hernández Marcelo, n. 15, 2018, pp. 167-185.

PGH: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
El problema de la génesis en la filosofía de Husserl, trad. cast. J. Bassas Vila, Salamanca, Sígueme, 2015.

PM: *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001.
Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas, trad. cast. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2003.

PO: *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
Posiciones, trad. cast. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 2014.

PS: *Points de suspensión. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992.

Psy: Ya que los textos incluidos no coinciden, en el caso francés nos servimos de dos ediciones que al momento de citar señalizamos como I y II.
Psyché. Inventions de l'autre, Paris, Galilée, 1987. (I)
Psyché. Inventions de l'autre, Paris, Galilée, 1998. (II)
Psyché. Invenciones del otro, trad. cast. M. B. Cragnolini, P. Peñalver, G. Lucero, Z. Bórquez, C. de Peretti, C. Olmedo, J. Pavez, R: Mier, A. Gerbaudo, S. Gil, A. Madrid Zan, C. Thayer, J. Tusso, E. Biset, M. Rivera Huntiel, E. Velasco, C. Durán y R. Prati, Adrogué, Ediciones La Cebra, 2016.

SBS1: *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008.
Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002), trad. cast. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010.

SM: *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris, Galilée, 1993.
Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional, trad. cast. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995.

SP: *Sur parole: instantanés philosophiques*, Paris, Editions de l'aube, 1999.
¡Palabra! Instantáneas filosóficas, trad. cast. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2001.

SPM1: *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)*, Paris, Galilée, 2012.

SPM2: *Séminaire La peine de mort. Volume II (2000-2001)*, Paris, Galilée, 2015.

TT: *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, trad. cast. C. de Peretti, P. Peñalver y B. Mazzoldi, Barcelona, Proyecto a Ediciones, 1997. (Sólo existente en castellano.)

UG: *Ulysses gramophone*. *Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 1987.
Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce, trad. cast. M. E. Teruggi, Buenos Aires, Editorial Tres Haches, 2002.

USC: *Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001.

VeP: *La vérité en peinture*, Paris, Éditions Flammarion, 1978.
La verdad en pintura, trad. cast. M. C. González y S. Scavino, Buenos Aires, Paidós, 2005.

VP: La *voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl, trad. P. Peñalver, Valencia, Pre-textos, 1985.

VM: *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Paris, Éditions du Seuil, 2019

Textos de autoría compartida

ET: *Ecografías de televisión*, trad. cast. H. Pons, Buenos Aires, Eudeba, 1998 (con Bernard Stiegler).

DN: *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, New York, Fordham University Press, 1997 (con John D. Caputo).
La deconstrucción en una cáscara de nuez, trad. G. Merlino, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

GS: *Il gusto del segreto*, Roma, Laterza, 1997 (con Maurizio Ferraris).
El gusto secreto, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

dQD: *De quoi demain…*, Paris, Galilée, 2001 (con Élisabeth Roudinesco).
Y mañana, qué…, trad. cast. V. Goldstein, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

LT: *Le toucher*, Paris, Galilée, 2000 (con Jean-Luc Nancy).
El tocar, trad. cast. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

Bibliografía general citada

AA. VV., *Aletheia*, nro. 4, vol. II, 1966.

AA.VV., *L'Arc*, nro. 30, 1966.

AA.VV., *Nietzsche aujourd'hui?,* vol. 2, Paris, UGE, 1973.

AA.VV., *Colloque de Cluny: Littérature et ideologie*, Paris, *La nouvelle critique*, 1972.

ADORNO, Theodor, *Notas de literatura,* Barcelona, Ariel, 1962.

----------, Theodor, *Tres estudios sobre Hegel,* trad. cast. V. Sánchez de Zavala, Madrid, Taurus, 1974.

AGAMBEN, Giorgio, *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-textos, 2003.

----------, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995.

ALARCÓN, Felipe, "Restless Negativity: Blanchot's Hegelianism", *CR: The New Centennial Review,* 15, 1, 2015, pp. 141-158.

ALTHUSSER, Louis, "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", en *Écrits philosophiques et politiques, tome I,* Paris, Stock/IMEC, 1994 (*Para un materialismo aleatorio,* trad. cast. L. Alegre Zahonero y G. González Diéguez, Arena, Madrid, 2002).

ALTHUSSER, Louis, "L'unique tradition matérialiste", *Lignes,* nro. 8, 1993, pp. 72- 119.

ANGERMULLER, Johannes, *Le Champ de la Théorie: Essor et déclin du structuralisme en France,* Paris, Hermann, 2015.

ASENSI PÉREZ, Manuel, *Los años salvajes de la teoría: Phillipe Sollers, Tel Quel, y la génesis del pensamento post-estructuralista francés*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2006.

ATTRIDGE, Derek, "The Arbitrary", en GASTON, Sean y MACLACHLAN, Ian, *Reading Derrida's Of Grammatology*, New York, The Johns Hopkins University Press, 2011.

BADIOU, Alain, *El elogio del amor,* trad. cast. A. Ojeda, Buenos Aires, Paidós, 2012.

BALCARCE, Gabriela, "Espectralidad y deconstrucción. Una lectura materialista de la filosofía derrideana", *Revista Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*, nro. 7, 2019.

BARING, Eduard, "The Politics of Writing: Derrida and Althusser", en DIREK, Zeynep y LAWLOR, Leonard (eds.), *A companion to Derrida. Oxford, Blackwell Companions to Philosophy*, Malden, John Wiley & Sons, Ltd, 2014, pp. 287-303.

----------, Edward, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, New York, Cambridge University Press, 2011.

BARNETT, Stuart, (ed.) *Hegel after Derrida*, London, Routledge, 1998.

BASSAS VILA, Javier, "Derrida antes de Derrida. Sobre la escritura y el origen dialéctico de la 'diferancia'" en Derrida, Jacques, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, trad. J. Bassas Villa, Salamanca, Sígueme, 2015.

BARTHES, Roland, "L'activité structuraliste", *Les Lettres nouvelles*, 32, 1963.

----------, Roland, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957.

----------, Roland, "Présentation", *Communications*, nro. 4, 1964.

BATAILLE, Georges, *Choix de lettres. 1917-1962*, Paris, Éditions Gallimard, 1997.

----------, Georges, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, trad. cast. S. Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2015.

----------, Georges, *Œuvres complètes, tome XI*, Paris, Gallimard, 1988.

BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

BENNINGTON, Geoffrey, *Interrupting Derrida*, New York, Routledge, 2000.

BENSUSSAN, Gérard y BERNARDO, Fernanda, *Les equivoques de l'Étique | Os Equívocos da Ética*, trad. A. Carvalho y B. Padilha, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 2013.

BERA, Marc-André (ed.), *Husserl: Cahiers de Royaumont. Philosophie No. III*, Paris, Éditions de Minuit, 1959.

BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses universitaires de France, 1985.

BERNET, Rudolf, "Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence", *Research in Phenomenology*, vol. XII, 1982.

BIDENT, Christophe, *Maurice Blanchot, Partenaire invisible*, Paris, Champ Vallon, 1998.

BISET, Emanuel, "Derrida y lo político", *Pensamiento de los Confines*, nro. 30, 2013, pp. 23-37.

---------, Emmanuel, "Máquinas", *El signo y la hiedra*, Córdoba, Alción Editora, 2012.

---------, Emanuel, *Violencia, Justicia y Política. Una lectura de Jacques Derrida*, Villa María, Eduvim, 2012.

BLANCHOT, Maurice, *Faux Pas*, Paris, Gallimard, 1943 (*Falsos Pasos*, trad. cast, A. Aibar Guerra, Valencia, Pre-textos, 1977).

----------, Maurice, *La part du feu*, Paris, Éditions Gallimard, 1947 (trad. cast. I. Herrera, Madrid, Arena, 2007).

----------, Maurice, "L'écriture consacrée au silence", *Instants*, nro. 1, 1989.

----------, Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Éditions Gallimard, 1969. (*La conversación infinita*, trad. cast. I. Herrera, Madrid, Arena Libros, 2008).

----------, Maurice, *Le livre à venir*, Paris, Éditions Gallimard, 1959 (*El libro que vendrá*, trad. cast. P. de Place, Caracas, Monte Ávila).

----------, Maurice, *Le pas au-delà*, Paris, Éditions Gallimard, 1973 (*El paso (no) más allá*, trad. cast. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994).

----------, Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Éditions Gallimard, 1955 (trad. cast. V. Palant y J. Jinkis, Barcelona, Paidós, 2004).

----------, Maurice, *Thomas l'obscur*, Paris, Gallimard, 2004.

----------, Maurice, L'attente l'oubli, Paris, Gallimard, 1962.

BLANCO VÁZQUEZ, Beatriz, *Geografía de los restos: reinscripciones del duelo en "Glas" de Jacques Derrida*, España, 2011. Tesis doctoral inédita, disponible en https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=26784 (última fecha de consulta 09/09/2021).

BONNET, François, *El infra-mundo*, trad. cast. L. F. Alarcón, Adrogué, Ediciones La cebra, 2020.

BORGES, Jorge Luis, *Obras completas. 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1974.

BÓRQUEZ, Zeto (comp.), *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*, Santiago de Chile, Pólvora, 2015.

BOURDIEU, Pierre, Choses dites, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987.

BOYER, Elsa, *El conflicto de las percepciones*, trad. cast. M. Nijhenson, Buenos Aires, La cebra, 2018.

BRADLEY, Arthur, *Derrida's Of Gramatology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.

----------, Arthur, *Originary Technicity. The Theory o f Technology from Marx to Derrida*, London, Palgrave Macmillan, 2011.

BUSH, Stephen, S. "Nothing outside the Text: Derrida and Brandom on Language and World", *Contemporary Pragmatism*, vol. 6, nro. 2, 2009.

BUSTOS GAJARDO, Gustavo, "El peso de la materialidad en la escritura y el pensamiento de Jacques Derrida", *Pensamiento*, vol. 76, nro. 289, 2020, pp. 251-276.

BUTLER, Judith, *Subjects of desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press, 2012, (trad. cast. E. Luján Odriozola, Buenos Aires, Amorrortu, 2012).

CALLINICOS, Alex, *Against Posmodernism. A Marxist Critique*, Cambridge, Polity Press,1991.

CALVET, Louis-Jean, *Pour et contre Saussure. Vers une linguistique sociale*, Paris, Payot, 1975.

CAMPOS SALVATERRA, Valeria, *Violencia y fenomenología*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2017.

CAPUTO, John, "For *Love* of the *Things Themselves*: Derrida's Hyper-Realism", *Social Semiotics*, vol. 11, nro. 1, 2001. https://jcrt.org/archives/01.3/caputo.shtml (última fecha de consulta 09/09/2021).

----------, John, “The right to philosophy” y “Re-Joyce, Say ‘Yes’”, en Derrida, Jacques y Caputo, John, *Deconstruction in a Nutshell*, New York, Fordham University Press, 1997, p. 56 (trad. cast. G. Merlino, Buenos Aires, Prometeo, 2009).

CARESANI, Rodrigo, “Hieratismo en movimiento: Rubén Darío, Stéphane Mallarmé y ‘La página blanca’”, *Revista de Estudios Hispánicos*, tomo 51, nro. 1, 2017, pp. 127-147.

CASSIN, Barbara, *Nos grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaine d’appropiation de l’antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

CIXOUS, Hélène, *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*, Paris, Galilée, 2001.

CHRISTIN, Anne-Marie, *L’image écrite ou la déraison graphique*, Paris, Flammarion, 1995.

CLARK, Timothy, *Derrida, Heidegger and Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

COLEBROOK, Claire, “The linguistic turn in continental philosophy”, en Schrift Alan D. (ed.), *Poststructuralism and Critical Theory's Second Generation*, Durham, Acumen Publishing Limited, 2014, pp. 279-309.

COLLIN, Françoise, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1971.

CRAGNOLINI, Mónica Beatriz, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2012.

CRITCHLEY, Simon, *The ethics of deconstruction*, Edinburgh, Escocia, Edinburgh University Press, 1992.

CUSSET, Françoise, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, Éditions La Découverte, 2003.

DASTUR, Françoise, “Derrida et la question de la présence”, *Revue de métaphysique et morale*, vol. 1, nro. 53, 2007, pp. 5-20.

----------, Françoise, *Philosophie et différence*, Paris, Les Éditions de la Transparence, 2004.

DE GANDILLAC, Maurice (ed.) *Entretiens sur les notions de genèse et de structure: Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle, julliet-août 1959*, Paris, Mouton, 1965.

DELEUZE, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003 (trad. cast. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2008).

----------, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968 (trad. cast. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002).

----------, Gilles, *L'île déserte. Textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, Les éditions de Minuit, 2002 (trad. cast. J. L. Pardo, Pre-textos, Valencia, 2005).

DE PERETTI, Cristina y VELASCO, Emilio (eds.), *Conjunciones. Derrida y compañía*, Dykinson, Madrid, 2007.

----------, Cristina, "'Ereignis' y 'Différance'. Derrida, intérprete de Heidegger", Anales de Seminario de Metafísica, Madrid, nro. 12, 1977, pp. 115-131.

----------, Cristina, *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.

----------, Cristina, "Lo crudo y lo cocido: (en) más de una lengua", *Volubilis. Revista de pensamiento*, nro. 5, 1997, pp. 5-15.

DERRIDA, Jacques, *Of grammatology*, trad. ing., G. Ch. Spivak, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1977.

DESCOMBES, Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

DEUTSCHER, Max, "'Il n'y a pas de hors-texte' –Once more", *Symposium*, vol. 18, nro. 2, 2014, pp. 98-124.

DOSSE, François, *History of structuralism. Volume I: The Rising Sign, 1945-1966*, trad. D. Glassman, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

DURÁN, Cristóbal, *Temblores. Del cuerpo sonoro de Hegel,* Avellaneda, Ediciones La Cebra y Editorial Palinodia, 2014.

----------, Cristóbal, "Una voz temblorosa. Música y auto-afección en Jacques Derrida", *Aisthesis*, nro. 58, 2015, pp. 45-58.

DURAS, Marguerite, *La vie matérielle*, Paris, Éditions Gallimard, 2015.

EVANS, Claude, *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991

FERRARIS, Maurizio, *Introducción a Derrida*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

FERRO, Roberto, *Escritura y deconstrucción. Lectura (h)errada con Jacques Derrida*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1995.

FINK, Eugen, "Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl" en *Husserl: Cahiers de Royaumont. Philosophie No. III*, Paris, Éditions de Minuit, 1959, pp. 214–241.

FOREST, Philippe, *Histoire de Tel Quel (1960-1982)*, Paris, Seuil, 1995.

FOUCAULT, Michel, *De lenguaje y literatura*, trad. cast. I. Herrera Baquero, Barcelona, Paidós, 1996.

----------, Michel, *Dits et écrits. Tome I (1954-1969)*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, 1994.

----------, Michel, *Dits et écrits. Tome II (1970-1975)*, Paris, Gallimard, 1994.

----------, Michel, *Historia de la locura en la época clásica. Tomo II*, trad. cast. J. J. Utrilla, Buenos Aires, FCE, 2006.

----------, Michel, "Introduction", en Canguilhem, Georges, *On the Normal and the Pathological*, trad. C. Fawcett, Boston, D, Reidel, 1978.

----------, Michel, *La pensée du dehors*, Montpellier, Éditions fata morgana, 1986 (trad. cast. M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-Textos, 2004.

----------, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences*, Paris, Gallimard, 1966 (trad. cast. E. C. Frost, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014).

----------, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971 (trad. A. González Troyano, Buenos Aires, Tusquets).

----------, Michel, "Structuralism and Post-Structuralism", *Telos*, XVI, 55, 1983, pp. 195-211.

FRITZ, Kurt von, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristóteles*, Leipzig, G. E. Stechert & Company, 1938.

GARCÍA MASIP, Fernando, *Comunicación y deconstrucción*, México Distrito Federal, Universidad Iberoamericana, 2008.

GASCHÉ, Rodolphe, *Deconstruction, its force, its violence*, New York, State University of New York Press, 2016.

----------, Rodolphe, "Force de déconstruction", *Rue Descartes*, vol. 82, no. 3, 2014, pp. 61-64.

----------, Rodolphe, *Inventions of Difference***:** *On Jacques Derrida*, Harvard University Press, 1994.

----------, Rodolphe, *The Tain of the Mirror*, Massachusetts, Harvard University Press, 1986.

GASTON, Sean, "Introduction", en GASTON, Sean y MACLACHLAN, Ian, *Reading Derrida's Of Grammatology*, New York, The Johns Hopkins University Press, 2011.

GIDDENS, Anthony y TURNER, Jonathan, *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 2001.

GOLDGABER, Deborah, *Speculative grammatology*. *Deconstruction and the New Materialism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020.

GREIMAS, Algirdas-Julien, "L'actualité du saussurisme", *Le français moderne*, nro. 24, 1956, pp. 191-203.

HABERMAS, Jüngen, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid 1989.

HÄGGLUND, Martin, *Radical Atheism*, California, California University Press, 2008.

HARLINGUE, Olivier, *Sans condition. Blanchot, la littérature, la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2009.

HEGEL, Georg Wihlhem Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, trad. R. Valls Plana (edición bilingüe), Madrid, Abada, 2017.

----------, Georg Wilhelm Friedrich, *Escritos de Juventud*, trad. de José María Ripalda, F. C. E., México, 1978.

----------, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, trad. A. Gómez Ramos (trad. bilingüe), Madrid, Abada, 2010.

----------, Georg Wilhem Friedrich, *Filosofía Real*, trad. cast. J. M. Ripalda, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2006.

----------, Georg Wilhelm Friedrich, "Infinitud cuantitativa", *Ciencia de la Lógica*. *Volumen I: La lógica objetiva*, trad. F. Duque, Madrid, Abada, 2011.

----------, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la estética*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2007.

----------, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la Lógica*. *Volumen II: La lógica subjetiva*, trad. cast. F. Duque, Madrid, Abada, 2015.

HERNÁNDEZ MARCELO, Jimmy, "Consideraciones sobre la fenomenología del joven Derrida. A propósito de la edición española de 'El problema de la génesis en la filosofía de Husserl", *Ágora*, vol. 38, nro. 2, 2019.

----------, Jimmy, *El joven Derrida y la fenomenología francesa (1954-1967)*, *El joven Derrida y la fenomenología francesa (1954-1967)*, Madrid, EAE, 2018.

HEIDEGGER, Martin, *Caminos de bosque*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2010.

----------, Martin, *De camino al habla*, trad. cast. Y. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard, 1990.

----------, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

HILL, Leslie, *Blanchot. Extreme contemporary*, New York, Routledge, 1997.

HIMY-PÉRI, Laure, *La solitude habitée*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1997.

HIRSCH, Eric, D. Jr., "Derrida's Axioms", *London Reviews of Books*, vol. 5, nro. 13, 1983, pp. 17-18.

HOWELLS, Christina, *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1998.

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. cast. J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

----------, Edmund, *Investigaciones Lógicas I*, trad. M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Alianza, 1985.

----------, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. J. V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

----------, Edmund, "La philosophie comme prise de conscience de l'humanité", *Deucalion*, vol. 3, 1950.

----------, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002.

----------, Edmund, *Lógica formal y trascendental*, trad. L. Villoro, México, Ediciones del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

----------, Edmund, *L'origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

----------, Edmund, *Renovación del hombre y la cultura*, trad. A. Serrano, Barcelona, Anthropos, 2002.

HYPPOLITE, Jean, "La Conception hégélienne de l'état et sa critique par Karl Marx", *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Éditions Marcel Rivière & Cie, 1965.

----------, Jean, "Le coup de dés de Stéphane Mallarmé et le message", *Les Études philosophiques*, nro. 4, serie 13, 1958, pp. 463-468.

----------, Jean, *Logique et existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953 (trad. cast. M. C. Martínez Montenegro y J. R. Santander Iracheta, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987).

JABÈS, Edmond, *El Libro de las Preguntas*, trad. cast. J. M. Arancibia y J. Escobar, Madrid, Siruela, 2006.

---------, Edmond, *El Libro de las Semejanzas*, trad. cast. S. Yurkievich, Madrid, Alfaguara, 2001.

---------, Edmond, *La Mémoire et la Main*. Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1987.

---------, Edmond, "Les deux limites", en *Le parcours,* Paris, Gallimard, 1985.

JAKOBSON, Roman, *Essais de linguistique générale*, París, Les Éditions de Minuit, 1969.

JANICAUD, Dominique, "Jacques Derrida: Interviews of July 1 and November 22, 1999", en *Heidegger in France,* trad. F. Raffoul y D. Pettigrew, Bloomington, Indiana University Press, 2015.

JARCZYK, Gwendoline, y LABARRIERE, Pierre-Jean, *De Kojève à Hegel: cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996.

JOHNSON, Christopher, *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*, New York, Cambridge University Press, 1993.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Losada, 2009.

---------, Immanuel, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, trad. cast. F. Duque, Madrid, Editora Nacional, 1983.

KAMUF, Peggy, *A Derrida reader: between the blinds*, New York, Columbia University Press, 1991.

KATES, Joshua, *Fielding Derrida. Philosophy, Literary Criticism, History, and the Work of Deconstruction*, New York, Fordham University Press, 2008.

KEARNEY, Richard, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage: Paul Ricœur, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida*, Manchester University Press, 1984.

----------, Richard y DOOLEY, Mark (eds.), *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, Routledge, London, 1999.

----------, Richard, *States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers on the European Mind*. Manchester, Manchester University Press, 1995.

KELLOGG, Catherine, *Law's trace: from Hegel to Derrida*, New York, Routledge, 2009.

KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

KRISTEVA, Julia, *Semiótica I*, trad cast. J. M. Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1978.

LAMY-RESTED, Élise, "L'Histoire d'un hiatus, le hiatus comme histoire. Derrida lecteur de Levinas dans *Violence et* métaphysique", en Cohen-Levinas, Danielle y Crépon, Marc (comp.) *Levinas-Derrida: lire ensemble*, Paris, Hermann Éditeurs, 2015, 133-145.

LANDABURU, Jon, "Lévi-Strauss y su encuentro con la lingüística", *Maguaré*, nro. 24, 2010, pp. 69-87.

LANNOY, Jean-Luc, "La diferencia entre hablar y ver. Una conversación infinita entre Maurice Blanchot y Emmanuel Lévinas, *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, año XII, nro. 11, 2012, pp. 441-462.

LAWLOR, Leonard, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana, Indiana University Press, 2002.

----------, Leonard, "'L'immanence est complète' ou l'héritage de la pensée de Jean Hyppolite", en Bianco, Giuseppe (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 2013, pp. 143-156.

----------, Leonard (ed.), *Phenomenology. Responses and developments*, New York, Routledge, 2010.

----------, Leonard, *Thinking Through French Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.

LEMIEUX, René, *L'Im-possible: Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur*, Université du Québec à Montréal, 2015. Tesis doctoral inédita, disponible en: https://archipel.uqam.ca/8400/1/D3001.pdf (última fecha de consulta 09/09/2021).

LEROI-GOURHAN, André, *Le geste et la parole. Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964.

LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être au au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1978 (trad. cast. M, García-Baró, Salamanca, Sígueme, 2003).

----------, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, La haye, Martinus Nijhoff, 1961 (trad. cast. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 2002).

LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.

LÓPEZ GIL, Marta y BONVECCHI, Liliana, *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004.

MALABOU, Catherine, *Changer de différence*, Paris, Galilée, 2009.

----------, Catherine, *La plasticité au soir de l'écriture*, Paris, Léo Schéer, 2005.

----------, Catherine, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin,1996 (trad. cast. C. Durán, Lanús, Editorial Palinodia & Ediciones La Cebra, 2013).

----------, Catherine, "The End of Writing? Grammatology and Plasticity", *The European Legacy*, nro. 12, vol. 14, 2007, pp. 431-441.

MANIGLIER, Patrice, "Terontología saussureana: lo que Derrida no leyó en el *Curso de lingüística general*", *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 12, 2021, pp. 211-238.

MALLARME, Stéphane, *Divagations*, Paris Bibliothèque-Charpentier, 1897 (*Prosas*, trad. cast. F. Gorbea, Madrid, Alfaguara, 1987).

----------, Stéphane, *Œuvres complètes II*, Paris, Gallimard, 2005.

----------, Stéphane, *Poesía* (edición bilingüe), trad. cast. F. Gorbea, Buenos Aires, Ediciones Librerías Fausto, 1975.

----------, Stéphane, "Préface", *Un lance de dados jamás abolirá el azar (edición bilingüe)*, trad. cast. F. Estrada y S. Bernal, México, Editorial Ámbar, 2016.

----------, Stéphane, "Préface", *Un lance de dados jamás abolirá el azar (edición bilingüe)*, trad. cast. F. Estrada y S. Bernal, México, Editorial Ámbar, 2016.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Rosa, *Maurice Blanchot. La exigencia política*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014. (En su versión más extendida, como tesis: https://zaguan.unizar.es/record/7079/files/TESIS-2012-051.pdf [última fecha de consulta 09/09/2021]).

McCABE, Bret, "Structuralism's Samson", *John Hopkins Magazine*, 2012. Disponible en: https://hub.jhu.edu/magazine/2012/fall/structuralisms-samson (última fecha de consulta 09/09/2021).

McNABB, Darin, "*Omne symboum de símbolo:* las huellas de Peirce que Derrida no rastreó*"*, *Open Insight*, vol. III, nro. 4, 2012, 93-111.

McNEIL, David, *Guillaume Budé and Humanism in the Reign of Francis I*, Genève, Droz, 1975.

MICHAUD, Ginette, *Tenir au secret*, Paris, Galilée, 2006.

MOLINAR MIN, Carlo, "Jacques Derrida e la practica dei fenómeno", *Nóema*, vol. 6, nro. 2, 2015, pp. 11-28.

MORTON, Timothy, *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*, New York, Columbia University Press, 2016.

NANCY, Jean-Luc, *Corpus*, Paris, Métailié, 2000.

----------, Jean-Luc, *Demande, Philosophie, littérature*, Paris, Galilée, 2015.

----------, Jean-Luc, *La remarque speculative*, Paris, Éditions Galilée, 1973.

----------, Jean-Luc, "Lo neutro, la neutralización de lo neutro", *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, año XII, nro. 11, 2012.

NASCIMENTO, Evando, *Derrida y la literatura. "Notas" de literatura y filosofía en los textos de la deconstrucción*, trad. cast. r. rodríguez freire, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2021.

NAVARRO REYES, Jesús, *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

NEALON, Jeffrey T., *Post-postmodernism, or, The Cultural Logic of Just-in-Time Capitalism*, California, Stanford University Press, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich, *Obras completas. Volumen I*, trad. cast. J. B. Llinares, D. Sánchez Meca, L. D. De Santos Guervós, Madrid, Tecnos, 2011.

----------, Friedrich, *Obras completas. Volumen III*, trad. cast. J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J. L. Vermal, Madrid, Tecnos, 2014.

----------, Friedrich, *Obras completas. Volumen IV*, trad. cast. M. Barrios Casares, J. Bautista Linares Chover, J. Aspiunza Elguezabal, K. Lavernia Biescas, A. Martín Navarro, D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2016.

NINKOVICH, Frank, "No Post-Mortems for Postmodernism, Please", *Diplomatic History*, 1998, vol. 22, nro. 3, pp. 451-466.

NORRIS, Christopher, *Derrida*, Massachusetts, Harvard University Press, 1987.

MAHON, Peter, *Imagining Joyce and Derrida: Between Finnegans Wake and Glas*, Toronto & Buffalo & London, University of Toronto Press, 2007.

MARRATI-GUÉNOUN, Paola, *Genesis and Trace*, California, Stanford University Press, 2005.

MARX, Karl, *El Capital*, trad. P. Scaron, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1975.

MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Éditions Gallimard, 1964.

O'NEILL SURBER, Jere (ed.), *Hegel and language*, Albany, State University of New York Press, 2006.

PEET, Richard, "Discursive Idealism in the 'Landscape-as-Text' School", *The Professional Geographer*, nro. 48, vol. 1, 1996, pp. 96-98.

PEETERS, Benoît, *Derrida*, trad. G. Villalba, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

PEÑALVER, Patricio, *La deconstrucción. Escritura y Filosofía*, Barcelona, Montesinos, 1990.

PERCIA, Violeta, *La poesía como interregno en Stéphane Mallarmé. Figuras para una teoría del lenguaje*, Buenos Aires, 2015. Tesis doctoral inédita, disponible en http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/6135/uba_ffyl_t_2015_se_percia.pdf?sequence=1&isAllowed=y (última fecha de consulta 09/09/2021).

PIZARNIK, Alejandra, *Poesía completa (1955-1972)*, Buenos Aires, Lumen, 2020.

PLANTE, Maxime, "Jacques Derrida, la sémiologie, le structuralisme: entre nécessité et contingence historique", *Cygne noir*, 6, 2018. Disponible en: http://www.revuecygnenoir.org/numero/article/plante-derrida-semiologie-structuralisme (última fecha de consulta 09/09/2021).

POE, Edgar Allan, *Poesía completa*, Madrid, Ediciones Hiperión, 2014.

POWELL, Jason, *Jacques Derrida: a Biography*, Londres, Continuum, 2006.

RABINOVICH, Silvana, *La huella en el palimpsesto: lecturas de Levinas*, México, Editorial de la UACM, 2005.

RICHARD, Jean-Pierre, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, Paris, Seuil, 1961.

RICŒUR, Paul, *Le conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

----------, Paul, *Teoría de la interpretación*, trad. cast. G. Monges Nicolau, México, Siglo Veintiuno, 2006.

RIPALDA, José María, "Huellas de Hegel", *Éndoxa*, nro. 12, 2000, pp. 141-166.

ROBERTS, Sophie B., *Citizenship and Antisemitism in French Colonial Algeria, 1870-1962*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

RODRÍGUEZ, Federico, *Cantos cabríos Jacques Derrida, un bestiario filosófico*, México, FCE, 2017.

ROSENZWEIG, Franz, *La estrella de la Redención*, trad. cast. M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 2006.

ROUDINESCO, Élisabeth, "Luis Althusser. La escena del crimen", en *Filósofos en la tormenta*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

RUIN, Hans, "Spectral phenomenology" en Kattago, Siobhan (ed.) *The Ashgate Research Companion to Memory Studies*, Farnham, *Ashgate Publishing*, 2015, pp. 61-74.

RUSSON, John, "Reading: Derrida in Hegel's understanding", *Reserch in Phenomenology*, vol. 36, 2006, pp. 181-200.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de Linguistique Générale*, Paris, Payot, 1971 (trad. cast. A. Alonso, Losada, Buenos Aires, 1945)

SALGADO PABÓN, Sergio Andrés, *Edmond Jabès: experiencia de diálogo*, Bogotá, 2009. Tesis inédita disponible en: https://core.ac.uk/download/pdf/71420033.pdf (última fecha de consulta 09/09/2021).

SALMON, Peter, *An Event, Perhaps. A Biography of Jacques Derrida*, London, Verso, 2020.

SAN MARTÍN, Javier, "La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink", *Revista de Filosofía*, 3, vol. III, 1990, pp. 247-263.

SANTOS GUERRERO, Julián, “A Varias Bandas. La cosa literaria”, *Tropelías*, nro. 19, 2013, pp. 119-134.

SARTRE, Jean-Paul. *Qu’est-ce que la littérature?*, Paris, Éditions Gallimard, 1948.

SILVERMAN, Hugh, *Inscriptions: Between Phenomenology and Structuralism*, New York, Routledge, 1987.

SIMON, Josef, “Pensar a través de nombres. Lenguaje y Concepto en Hegel”, *Tópicos*, 33, 2017, pp. 175-192.

SLOTE, Sam y MITCHELL, Andrew, (eds.) *Derrida and Joyce*, New York, State University of New York Press, 2013.

SLOTERDIJK, Peter, *Derrida, un egipcio*, trad. cast. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

----------, Peter, *Normas para el parque humano*, trad. cast. T. Rocha Barco, Madrid, Siruela, 2006.

SMITH, Joseph F., “Jacques Derrida's Husserl Interpretation”, *Philosophy Today*, vol. 11, 2, 1967, pp. 106-123.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, “*Glas*-piece: a *compte-rendu*”, *Diacritics*, nro. 7, vol, 3, 1977, pp. 22-43.

----------, Gayatri Chakravorty, “Translator’s Preface” en Derrida, Jacques, *Of grammatology*, trad. G. Ch. Spivak, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1976, p. xx (trad. cast. *Sobre la deconstrucción. Introducción a* De la gramatología *de Derrida*, trad. cast. N. Volonté, Buenos Aires, Hilo Rojo, 2013).

SOKAL, Alan, “A Physicist Experiments With Cultural Studies”, *Lingua Franca*, nro. 6, 1996, pp. 62-64.

SOKAL, Alan, “Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity”, *Social Text*, nro. 46-47, 1996, pp. 217-252.

SOLLERS, Philippe, *Sur le matérialisme. De l’atomisme à la dialectique révolutionnaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.

SORIN, Ana, “La huella como infinito contaminado o a(nti)séptico. Sobre las posibilidades de una consideración hospitalaria de los vivientes no humanos en las

metafísicas de Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas", *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, año XIII, nro. 13, 2013, pp. 163-184.

---------, Ana, "Entre el intelectualismo y el problema de la génesis. En torno a las críticas de juventud de J. Derrida y E. Lévinas a la fenomenología husserliana", en AA.VV. *La filosofía francesa en debate. Discusiones epistemológicas en torno a sus problemáticas contemporáneas*, Buenos Aires, Teseo, 2020, pp. 81-107.

---------, Ana, "Educación, humanidad y animalidad: reflexiones para una filosofía de la educación en clave derrideana", *Foro de educación*, vol. 16, nro. 24, 2018, pp. 79-97.

---------, Ana, "Las riquezas nocturnas de Introducción a 'El origen de la geometría' de Husserl, *Tópicos. Revista de filosofía*, nro. 62, 2021 (en prensa).

---------, Ana, "La escritura como lenguaje testamentario", *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, nro. 11, 144-171.

SPRINKER, Michael (ed.), *Ghostly Demarcations. A symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*, New York, Verso, 1999.

TEICHMAN, Jenny, "Deconstruction and Aerodynamics", *Philosophy*, vol. 68, nro. 263, 1993, pp. 53-62.

TRUJILLO, Iván, *De la possibilité d'une fiction historique chez Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2017.

----------, Iván, "La anarquía del noema. Jacques Derrida y la generalidad del phainesthai", *Eikasía*, nro. 83, 2018, pp. 67-100.

----------, Iván, "La institución ficticia. Literatura y fenomenología en Jacques Derrida", *Revista Chilena de Literatura*, nro. 103, 2021, 625-651.

----------, Iván, "Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger", *Pensamiento*, vol. 72, nro. 270, 2016, pp. 5-25.

VALÉRY, Paul, *Thémes anglais pour toutes les grammaires*, Paris, Éditions Gallimard, 1937.

VIDARTE, Francisco, "De una cierta cadencia en deconstrucción", en Cragnolini, Mónica B. (comp.), *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2008.

VITALE, Francesco, *Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences*, trad. ing. M, Senatore, New York, Suny Press, 2018.

WAHL, Jean, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, PUF, 1929.

WOLOSKY, Shira, "Derrida, Jabès, Levinas: Sign-Theory as Ethical Discourse", *Prooftexts*, vol. 2, nro. 3, 1982, pp. 283-302.

WOOD, Sarah, *Derrida's Writing and difference*, New York, Continuum, 2009.

ŽIŽEK, Slavoj, *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Cambridge, MIT Press, 1991.