

Carlos Mario Fisgativa Sabogal

JACQUES DERRIDA
y los suplementos de escrituras

Ensayo 10

CUADERNOS NEGROS
EDITORIAL



CUADERNOS NEGROS EDITORIAL

Ensayo volumen 10 de la colección

JACQUES DERRIDA y los suplementos de escrituras

©Cuadernos Negros Editorial

©Fundación Pundarika

©Fundación cultural MusArtes

©Carlos Mario Fisgativa Sabogal

Editora

Bibiana Bernal

Coordinador editorial

Juan José Patiño Arenas

Revista Minificciones

Calarcá, Quindío, Colombia

Concepto de cubierta

Bibiana Bernal

ISBN: 978-958-53447-8-5

Primera edición digital: diciembre de 2022

Primera edición impresa: enero de 2023

Armenia, Quindío, Colombia

Correo electrónico: cuadernosnegroseditorial@gmail.com

Blog: cuadernosnegroseditorial.blogspot.com

Cuadernos Negros es el sello editorial de la Fundación Pundarika

Índice

Introducción. La escritura como cuestión filosófica	07
I. De lo secundario ante la presencia	
La escena de la escritura	21
Rousseau y el suplemento	29
Saussure: deconstrucción del signo lingüístico	34
La escritura y sus metáforas	40
II. Las huellas y los pliegues indecibles	
La huella y el entre suplementario	48
Lo indecible y el injerto mímico-textual	58
La crisis de la crítica	65
El asedio de lo literario	73
III. Del sujeto como suplemento	
El sujeto como representante	81
El inconsciente como división del sujeto	89
La voz que suple y difiere	96
Las huellas espectrales del otro	103
La dispersión desde la fuente	110
Conclusión. Del suplemento al suspenso	116
Bibliografía	124
Notas	135

Introducción

La escritura como cuestión filosófica

Viniendo hacia aquí me decía que en el fondo hay quizás solamente dos grandes maneras, dos grandezas más bien, en esta locura de escritura por la cual quien sea el que escribe se borra dejando a la vez, para abandonarlo, el archivo de su propia borradura. Estas dos últimas palabras dicen la locura misma.

Derrida, *Ulyses gramófono*

Entre las páginas que acumula la obra de Derrida se reiteran afirmaciones contundentes según las cuales las filosofías occidentales se han asentado sobre oposiciones binarias que se tienen por obvias, “naturales” e indiscutibles (2005a, 1975, 1989b, 1989c, 2002a). En efecto, gran parte de los discursos que se autodenominan filosóficos justifican sus postulados distinguiendo entre lo falso y lo verdadero, lo aparente y lo real, lo justo y lo injusto, lo puro y lo impuro, la opinión y el saber, lo auténtico y lo inauténtico, los amigos y los enemigos, lo propio y lo impropio, pero niegan que los límites de esas distinciones sean confusos.

En *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche (2016) señala acertadamente que los dualismos no son cuestionados si se invierte la distribución de las posiciones, por lo cual es la dualidad la que ha de ser sometida al martillo estridente de su filosofía. Precisamente, este motivo antidualista resuena en los textos derridianos.

Si esas oposiciones fundacionales son cuestionadas, entonces, la dificultad que enfrentan las filosofías es *crítica*: las condiciones de su posibilidad (distinguirse de lo no filosófico, de lo científico, lo mítico o lo literario) se mantienen en suspenso. ¿Qué queda, entonces?: la aporía como condición misma de la filosofía. Este planteamiento, tan caro a la deconstrucción, ha propiciado el rechazo por parte de aquellos que toman a la certeza y a la coherencia lógica por los valores fundamentales de lo filosófico (Lucy, 2004:1).

Ya en este punto hemos utilizado una etiqueta tan ampliamente difundida como desafortunada. El nombre de “deconstrucción” trae consigo polémicas tan voluminosas como infructuosas, lleva a debates que no hacen más que repartir herencias y honores, alejándonos de los radicales cuestionamientos que deberían convocarnos (Norris, 1987: 27). Esto es inevitable, dado que la firma de Derrida se asocia insalvablemente con la “deconstrucción”. Debemos asumir una definición operativa, que además nos permita establecer un posicionamiento teórico para las discusiones posteriores.

A pesar de lo tentativo que puede resultar, no es pertinente reducir la deconstrucción a un método de exégesis filosófica que sigue reglas específicas para llegar a un resultado determinado (De Perreti, 1989: 121; Cragnolini, 2012: 22; Norris, 1987: 18). Mucho menos le hace justicia el condenarla como una complicación retórica y estilística para escribir

aquello que puede formularse de otra *forma* más *simple*: si se regula la polisemia por unidades de significado, evitando recurrir a juegos de palabras para hacer más complicado lo que no lo es. Por el contrario, frente a esta visión argumenta Derrida que:

no son juegos de palabras. Eso no me ha interesado nunca. Más bien fuegos de palabras: consumir los signos hasta la ceniza, pero antes y con mayor violencia, por medio de la locuacidad irritada, dislocar la unidad verbal, la integridad de la voz, abrir o espantar (...) la tranquila superficie de las “palabras” sometiendo su cuerpo a una ceremonia gimnástica (...) Ceremonia a la vez alegre, irreverente y cruel (en la que se baila con sus pedazos), a un trabajo económico: el mayor rendimiento sintáctico o semántico posible con el menor gasto (1997d: 47).

Precisamente, la puesta en escena de la escritura deconstructiva no se separa de las cuestiones de estilo, en tanto que la misma distinción entre forma y contenido del discurso queda en entredicho como parte de su ataque a las oposiciones. En particular, esta oposición relega el estilo, como agregado artificioso, frente a lo esencial del significado y la verdad propia del contenido. Según esta jerarquía, las particularidades sintácticas, estilísticas y los rodeos de una operación de escritura no serían más que artificios transitorios (que solo sirven para comunicar) y, en esa medida, podrían obviarse o simplemente reemplazarse por otros significantes, sin afectar aquello “esencial” que se quiere-decir. Como señala Nietzsche, el estilo multiplica y disemina la figura

del sujeto que escribe, cuando no hay verdades últimas u origen del sentido, pues entre máscaras y velos no es posible determinar quién es el dueño, origen y rector de la escritura. Esta cita de *Ecce Homo* condensa adecuadamente el planteamiento:

he de añadir aún algunas palabras de carácter general sobre mi *arte del estilo*. *Comunicar* un estado, una *tensión* interna del *pathos* mediante signos, incluso el *tempo* de esos signos —ese es el sentido de todo estilo; y, teniendo en cuenta que la multiplicidad de estados interiores es en mí extraordinaria, hay en mí muchas posibilidades de estilo—. El más variado arte del estilo del que hombre alguno ha dispuesto jamás (Nietzsche, 211: 813).

Es por eso que “hay que escribir en el intervalo entre varios estilos” (Derrida, 1981: 93), pues también para Derrida el estilo de la escritura escenifica la singularidad de un acontecimiento que pone en vilo todo intento de reducción hermenéutica, de delimitación o control semántico, pues se lleva al límite el querer-decir de un autor a través de aquello que se escribe. Se evidencia así la remisión al estilo nietzscheano que efectúa martillazos y deja marcas que conmocionan la filosofía.

Las lecturas deconstructivas son ejercicios o *praxis* interminables que no se detienen ante lo enigmático del pensamiento, que no llegan a un término, sea este una verdad, un sujeto, una interpretación, un hecho, un fenómeno o un texto último que detenga el análisis, puesto que la diseminación fragmenta

los fundamentos, multiplica y simula el origen. Es por ello que expone a lo indecible, a lo indeconstruible y aporético que se resiste a ser reducido o develado. Entonces, los ejercicios deconstrutivos indagan las aporías que ponen en suspenso las condiciones de posibilidad de la filosofía, de la ciencia y de la *episteme*; las hace temblar para que muestren sus fisuras, sus bordes y límites. Pero no lleva a una parálisis ante lo paradójico, pues, “la deconstrucción (...) no es neutra (...) *interviene*” (Derrida, 2002a: 95). Precisamente, en *Resistencias del psicoanálisis* se plantea que,

lo que se llama deconstrucción obedece innegablemente a una exigencia analítica, a la vez crítica y analítica. Se trata siempre de *deshacer, desedimentar, descomponer, desconstituir* sedimentos, *artefacta*, presupuestos, instituciones. Y la insistencia en la desligazón, la disyunción o la disociación, el estar *out of joint*, habría dicho Hamlet, en la irreductibilidad de la diferencia, es demasiado masiva como para que sea necesario volver sobre ella. Como esta disociación analítica debería ser también en la deconstrucción, al menos como yo la entiendo o la practico, un retorno crítico-genealógico, tenemos allí, en apariencia, los dos motivos de todo análisis (Derrida, 1997d: 46-47).

La decisión estratégica que implica cada lectura y escritura determina la forma en que se deshace la textura. Consecuencia de esto es que, en vez de tratar de destruir la filosofía en tanto institución y práctica, se indaga por los procedimientos argumentativos a los que recurre cuando intenta asentarse en

un concepto o idea, en un sujeto o en un estado de cosas. No obstante, el tejido del texto no es agotado por este ejercicio; de allí que no se busque la unidad última de su orden o composición, la correspondiente significación última y verdadera. Tampoco se busca descifrar la intención del autor, el sentido que querría comunicar.

Aunque la ansiedad de promulgar fundamentos últimos lo sugiera, no se proclama un nihilismo desahuciado, o que la filosofía como institución o como reflexión metafísica se ha superado. Tampoco se propone una visión apocalíptica o fatalista de lo político o lo ético. En cambio, lo que acontece en la escritura derridiana es el pensamiento del *ni/ni* (Blanchot, 1969; Billi, 2019) que suspende la posibilidad de decidir entre las vertientes de una oposición dual, *afirmando* simultáneamente proposiciones o términos contradictorios. Pensamiento de aquello que se resiste al análisis, sacando a flote las estructuras y supuestos que se reprimen por la indagación filosófica. Esto se logra explicitando las contradicciones y paradojas que se marginan sistemáticamente por la pretensión de un saber originario, simple y sólido que cree en la posibilidad de habilitar el acceso inmediato a la esencia, al sentido o al ser. Por ello,

la “de(s)construcción” sólo comienza con una resistencia a este doble motivo. Incluso radicaliza *a la vez* su axiomática y la crítica de su axiomática. Lo que su trabajo cuestiona no es sólo la posibilidad

sino también el deseo o el fantasma de una recaptación de lo originario, y también el deseo o el fantasma de volver a unirse para siempre con lo simple, sea lo que fuere (...) ¿Qué es la deconstrucción de la presencia, si no la experiencia de esta disociación hiperanalítica de lo simple y lo originario? (Derrida, 1997d: 46-47).

Tenemos ya delineados aspectos determinantes de la perspectiva filosófica en la que se ubica esta indagación. Corresponde ahora hacer explícita la problemática que articula este libro. Para ello, es necesario preguntarnos: ¿cuáles nociones de la escritura soportan los sistemas filosóficos? ¿Son indiferentes las filosofías a las variaciones en la comprensión de la escritura? ¿Cuál pensamiento sobre la escritura determina la actividad filosófica contemporánea? Tales interrogantes serán abordados desde la obra de Derrida, en la que fueron constantes desde la década de 1960 hasta su muerte en 2004 y que, por lo demás, resuenan en su obra póstuma.

Resulta necesario analizar las mediaciones del lenguaje y de las técnicas (archivo, difusión o reproducción) que hasta ahora han hecho posibles las filosofías, entre ellas, el artefacto de la escritura requiere de especial interés (Lindberg, 2016). Son bastantes las dificultades que se han de encontrar en este camino, sobre todo, si se ha considerado al pensamiento filosófico como ajeno a la materialidad, a la utilidad, a lo “servil” de la técnica y de lo económico; todo ello en contraste con lo inmediato,

lo inmaterial y espiritual, del sentido y de la voz de la consciencia que se comunica consigo misma y con instancias trascendentes prescindiendo de la mediación, de los artefactos y de la contaminación por lo “otro” o lo “externo” (Janicaud, 2002; Frank, 1992).¹

Como correlato de estas problemáticas, se encuentra que la figura del sujeto que domina el lenguaje y del hombre como especie se ven cuestionadas (Billi, 2017; Balcarce, 2020). Pues no ocupa ya un lugar excepcional frente a otros vivientes y el resto de lo que existe. Además, el rol central de lo humano en la cultura humanista se muestra como un constructo o una ficción desmontable (Wolfe, 2019). El lenguaje es un elemento estratégico de este cuestionamiento del sujeto, dado que es una de las herramientas que se le han asignado como propias (Heidegger, 2006; Derrida, 2005b). Ahora bien, aquí hay un punto problemático: considerar que el lenguaje es algo exclusivo del hombre y que lo hace excepcional solo es posible mediante el lenguaje, por medio de un sistema de trazas que se inscriben, se archivan o que pueden ser borradas y que, como mostraremos, exceden el dominio voluntario de sus usuarios.

Habría entonces que explicar cómo es posible llegar a tal planteamiento a través de los textos de Jacques Derrida, cómo tejer los hilos que hacen del sujeto un efecto de escritura, una huella, una firma (1989c: 359). En particular, en lo que se denomina “época moderna” hay una especial estructuración entre el

concepto de presencia y el de subjetividad como presencia consigo de la conciencia (Heidegger, 1996: 75). Esta perspectiva lleva a un modelo que posiciona a un sujeto frente a un objeto, el cual se le presenta como accesible y comprensible gracias a la abstracción físico-matemática, y que además es puesto a su disposición. Tal modelo configura la imagen moderna del mundo y la metafísica de la presencia para la subjetividad. Precisamente, señala Derrida que:

debe evitarse, especialmente, descuidar las profundas diferencias que expresan todos estos usos de la misma metáfora. En la historia de este uso el corte más decisivo se produce en el momento en que se constituye, al mismo tiempo que la ciencia de la naturaleza, la determinación de la presencia absoluta como presencia consigo, como subjetividad. Es el momento de los grandes racionalismos del siglo XVII. A partir de entonces la condenación de la escritura degradada y finita adquirirá otra forma, aquella en la cual aún vivimos: es la no-presencia consigo la que será denunciada (Derrida, 2005a: 23).

En tal estructura se ponen en práctica los análisis deconstructivos del sujeto a través de la escritura-suplemento. En efecto, la noción de suplemento es desarrollada ampliamente para indicar la lógica de la contaminación de lo originario o esencial, para señalar el carácter ficcional de lo considerado “natural”, “impoluto” y ajeno al orden de la exterioridad, a la lógica de la mediación o del artefacto (Haraway, 1999). Rastreando esta problemática en los textos de Rousseau, Derrida registra varias afirmaciones suyas

acerca del suplemento, como estas: “En realidad, es que una naturaleza mala, “superficial”, “ficticia” y “fácil” cancela por impostura la buena naturaleza: la que liga el sentido al sonido, el “pensamiento sonido” (Derrida, 2005a: 47). “El suplemento es la imagen y la representación de la naturaleza (...) También es peligroso para la razón, para la salud natural de la razón” (Derrida, 2005a: 191). Ante tales lecturas, veremos que la comprensión derridiana del suplemento prescinde de la exclusión jerárquica de lo suplementario frente a lo esencial, natural u originario, llegando a afirmar que: “entendida así, la suplementariedad es realmente la *différance*, la operación de diferir que, a la vez, fisura y retarda la presencia, sometiéndola al mismo tiempo a la división y a la dilación originaria” (Derrida, 1985: 149).

Ahora bien, esta indagación no tiene como objetivo una solución o respuesta universal, general, unitaria o total. No se busca resolver cómo se anula y elimina la figura del sujeto, cómo se destruye, y se borran los rastros de esa destrucción; tampoco se reemplazará una figura hegemónica por otra en la jerarquía. Más bien, se rastrean textos derridianos para mostrar cómo las diferentes nociones de sujeto (porque no hay una sola, universal, idéntica e invariable) son desplazadas y suspendidas, pues, tal y como se precisa en la entrevista “Hay que comer. El cálculo sobre el sujeto”,

no ha habido jamás para nadie El Sujeto (...) El sujeto es una fábula, tú lo has mostrado bien, y esto

no significa dejar de tomarlo en serio (es la seriedad misma), sino interesarse en aquello que una fábula de este tipo implica en cuanto a palabra y ficción *convenida* (Derrida, 2005b: 156).

Se hace plausible el escenario de esta indagación: el análisis (deconstructivo) y sus resistencias filosóficas y, en este caso particular, las deconstrucciones y resistencias del sujeto, condición estructural de las filosofías en tanto metafísicas de la presencia. De estas consideraciones tampoco se puede excluir el vínculo y tensión entre fenomenología y deconstrucción (Trujillo, 2018). En efecto, Derrida lleva los principios fenomenológicos a lo indecible de la espectralidad, “pues: 1) la forma fenoménica del mundo mismo es espectral; 2) el *ego* fenomenológico (Yo, Tú, etc.) es un espectro” (Derrida, 1998: 153). Por lo tanto, se puede afirmar que la deconstrucción hace temblar los límites de la representación y del conocimiento intuitivo, excede las relaciones de correspondencia entre el saber del sujeto y los objetos de su conocimiento; poniendo en vilo la concepción fenomenológica de la presencia para una conciencia originaria.

Es allí que esta indagación se encuentra con la problematización del sujeto y del lenguaje que lleva a cabo Nietzsche cuando aborda la cuestión de las ficciones útiles (2008), al igual que lo hace Maurice Blanchot (1969, 1993, 2012) en su obra, pues es otro pensador que concentró sus esfuerzos en pensar los enigmas que la escritura literaria impone (Billi,

2015; Fisgativa, 2019, 2017). También son cuestiones que remiten a los debates acerca del futuro de las humanidades enfrentadas al cambio tecnológico, al descentramiento del sujeto y al cuestionamiento de los criterios antropocéntricos que han reinado tradicionalmente en la filosofía y en las ciencias humanas (Ulmer, 1985; Calarco, 2021; 2008), así como a la problemática distinción entre lo humano y lo no humano (Deleuze; Guattari, 1997; Heidegger, 2006, 2007; Agamben, 2007; Cragolini, 2016; Calarco, 2021; Haraway, 1995, 1999). Es de resaltar que en la actualidad la discusión sobre la animalidad es central para pensar en los límites del proyecto de la Ilustración, pues implica la crítica a la supremacía ontológica que se adscribe el sujeto humano frente otras especies, lo que se conoce como falogocentrismo. Por ello, destaca Braidotti que:

el ataque de Derrida al antropocentrismo es presentado consecuentemente como el correlato necesario de la crítica del humanismo. La fuerte conexión lógica e histórica entre ellas enmarca una crítica política del daño infligido por la razón occidental sobre sus múltiples otros (Braidotti, 2013: 68-69).

De esta línea de cuestiones se ocupan los posthumanismos (Wolfe, 2009; Braidotti, 2013; Fleisner, 2015), los materialismos de la escritura (Billi, 2015, 2017, Bustos 2019), los Estudios críticos animales (Calarco, 2014; González, 2016; Llored, 2021), así como una amplia gama de estudios que, desafiando las fronteras

disciplinares, se arriesgan a abordar las discusiones urgentes que implican un cambio de enfoque.

Para rastrear la problematización conjunta de la escritura y de la subjetividad desde la noción de suplemento, en el primer capítulo nos concentramos en el rastreo de discusiones en las que se concibe la escritura como el elemento inferior o degradado en jerarquías dualistas que la oponen a la viva voz, al orden espiritual o al natural. Se mostrará que la filosofía de Derrida aporta conceptos, debates y problemáticas que permiten comprobar la constante tensión en la cual se niegan los efectos que la escritura tiene en la determinación del sentido, de las teorías y del pensamiento mismo, dado que se la considera como herramienta de transmisión, vehículo del saber y del sentido que le es ajeno. En este recorrido se identificarán estructuras jerárquicas, así como metáforas sobre la escritura que se usan en la filosofía.

El segundo capítulo se ocupa de la comprensión de la escritura que se propone desde textos como *La diseminación*, *De la gramatología*. Se plantea que la escritura opera como reiteración en cadenas de significantes, lo que problematiza la superioridad del significado frente al significante, del modelo frente a la imitación, cambiando el énfasis hacia el movimiento de desplazamiento, hacia la operación de remisión. En el transcurso de esa argumentación, Derrida propone nociones indecibles como: *différance*, himen, suplemento y huella que no se rigen por la lógica de la identidad y de la no contradicción. Allí

se entablan debates con Maurice Blanchot, pensador de la escritura y de las imágenes que al igual que Derrida ve en la literatura un escenario de indagación inevitable (Fisgativa, 2010, 2019).

Partiendo de estas premisas, en el último capítulo se rastrea cómo la escritura problematiza la comprensión del sujeto que subyace a ciertas filosofías; se mostrará que Derrida cuestiona conceptos fundamentales de algunas propuestas filosóficas, a saber, el sujeto, la sistematicidad, la identidad y la intencionalidad. Lo anterior lleva a desplazar el lugar del sujeto, quien ya no es la figura que domina excepcionalmente el lenguaje, ya que el sujeto consciente, racional, autónomo, fundamento trascendental y excepcional, se enfrenta a movimientos de remisión en los que no controla la destinación, pues no funciona como fuente u origen. Además, se evidenciará que el inconsciente, la alteridad y la *différance* parasitan la conciencia que se pretende unitaria. Es así que se logrará mostrar que la discusión acerca de la escritura se cruza con el cuestionamiento de las figuras del sujeto.

La posibilidad de terminar y publicar este escrito ha sido dada por el proyecto de investigación de la Universidad del Quindío: “Los problemáticos límites entre lo animal y lo humano. Un contraste entre la visión aristotélica y la mirada contemporánea” (2021-2022). Precisamente, este proyecto ha permitido retomar las indagaciones previamente realizadas en la investigación de maestría titulada: “Remisiones suplementarias: entre la escritura y la

subjetividad. Rodeos en torno a Jacques Derrida” (2010-2012). Dicho trabajo, realizado en la Pontificia Universidad Javeriana, constituyó el impulso para adentrarse en la vasta textualidad derridiana y contiene los gérmenes de los textos que en este libro se encuentran, los cuales fueron replanteados gracias a las indagaciones sostenidas hasta la fecha.

I

De lo secundario ante la presencia

La escena de la escritura

Tal y como se afirma desde la época de *De la gramatología*, las metafísicas de la presencia privilegian la indagación ontológica por el ser que se presenta, se desvela para sí mismo o para un sujeto (metafísica de la subjetividad) que lo intuye, lo representa. De hecho, según Derrida, en los textos de Platón hasta Heidegger, pasando por Hegel, Husserl, el psicoanálisis y la lingüística, hay oposiciones dualistas que privilegian cierta comprensión de la voz, de la palabra hablada por considerarla apropiada para decir la verdad, comunicar el sentido, el desvelamiento. De allí que se considere un rasgo característico y recurrente de las metafísicas occidentales el intento (fallido) de excluir la escritura y de dar preponderancia a la

palabra viva, al habla que se considera portadora de sentido último, del saber verdadero; habla que remitiría fiablemente a la presencia en el alma o a la intuición, al ser de las cosas o su desvelamiento.

Si algunas filosofías han definido sus propios límites a partir de la voz próxima que retumba en su oído, habría que cuestionar lo propio y lo próximo para percutir con el timbre de la diferencia, de la heterogeneidad irreductible que no se origina en la presencia. Ya que, cuando la filosofía cree escucharse hablar a sí misma, cae en el juego de la proximidad a partir del cual pretende definir sus límites. A causa de esta tendencia, no se ha ocupado de la alteridad y de la exterioridad que permanece no escuchada, como el otro radical, asimétrico e irreductible con el que no tiene relación, es por ello que la indagación ontológica del ser y la interrogación por lo próximo vienen juntas (Derrida, 1989c: 25-26).

La conjunción de la proximidad a sí con el privilegio de la palabra hablada son determinantes del logocentrismo que subyace a la historia de la metafísica o a la filosofía occidental. Logocentrismo que, incluso, subyace a la *Abau* o *Destruktion* de la metafísica propuesta por Heidegger como estrategia para replantear la pregunta por el sentido del ser. De modo que,

el logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia. En la medida en que dicho logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano,

lo mantiene quizá dentro de esta época de la onto-teología, dentro de esta filosofía de la presencia, es decir de la filosofía. Lo cual significaría tal vez que no se sale de la época cuya clausura puede esbozarse (Derrida, 2005a: 19).

Pero el logocentrismo viene acompañado del fonocentrismo que privilegia a la voz en tanto portadora del sentido, vehículo del saber y de la verdad. Ello es manifiesto desde Platón, pasando por la conciencia cartesiana hablando consigo misma, Hegel y hasta las diferentes voces del Ser en Heidegger. Descartes ofrece un ejemplo de ese ejercicio en el que la conciencia racional se escucha a sí misma, siguiendo el camino adecuado que lleva la razón rectamente aplicada al saber indubitable:

y así pensé yo que las ciencias de los libros, por lo menos aquellas cuyas razones son sólo probables y carecen de demostraciones, habiéndose compuesto y aumentado poco a poco con las opiniones de varias personas diferentes, no son tan próximas a la verdad como los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer, naturalmente, acerca de las cosas que se presentan (2008: 110).

En cada caso, la condena de la escritura asume diferentes visos, a pesar de que estructuralmente se den rasgos comunes. La deconstrucción opera, entonces, en los casos particulares de tal exclusión, por lo cual no es una empresa de aniquilación y demolición de la metafísica occidental en su totalidad, pues tal intento es de entrada improbable. Allí reside un punto de encuentro con Heidegger, quien, al

rastrear el olvido de la pregunta por el Ser, en el apartado seis de *Ser y tiempo*, aclara que se busca “alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella” (Heidegger, 2003: 45-46). Entonces, la *Destruktion* y la deconstrucción no se limitan a ejercicios de crítica destructiva, sino que corresponden con un modo de interrogar que remueve los sedimentos de la metafísica, ya que “la destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al ‘hoy’ y al modo corriente de tratar la historia de la ontología” (Heidegger, 2003: 45-46). Por lo tanto, es posible leer y escribir sobre los textos y los archivos que permiten hablar de “tradición filosófica” para desplazar el entramado estructural en el que la escritura es sistemáticamente rechazada, implícita o explícitamente. Empecemos una travesía por algunos textos de dicho archivo filosófico sin suponer una progresividad entre los casos seleccionados.

En “La farmacia de Platón”, apartado de *La diseminación*, se ponen en escena las situaciones paradójicas del *Fedro* y de otros textos platónicos donde se trata acerca de la escritura. Tal ejercicio deconstructivo de lectura-escritura indica que el tratamiento de Platón no es simple y unívoco, por ello, según Derrida, el debate sobre la escritura no se ha agotado por la crítica, los comentarios e interpretaciones sobre este diálogo, debido a que lo indecible está en juego en

la escena platónica de la escritura (De Peretti, 1989: 45; Cragolini, 2012: 18).

En unas pocas líneas, cerca al final del *Fedro* (274b ss), mientras se indaga por el valor y dignidad de la escritura, Platón recurre al mito del origen de la escritura. Derrida refiere esa pequeña parte del diálogo a otros textos de Platón, para remarcar las cadenas de remisiones que hacen de este episodio algo más que un defecto de composición (1997b: 96-97). Asimismo, se quiere poner en conexión el mito del origen de la escritura con la estructura del diálogo, pues, según la lectura derridiana, la cuestión se encuentra planteada a lo largo del diálogo e introduce en él, de manera no accidental, lo indecible de la escritura-*Phármakon* (Derrida, 1997b: 114).

En este lugar del diálogo se discurre sobre la dignidad de la escritura y de los discursos, pero Sócrates precisa que lo vergonzoso o inadecuado no es la escritura sin más, sino hacerlo mal, de manera poco digna (Platón, 2010: 838, 277e). Por ejemplo, el logógrafo compone sus discursos escritos para que sean pronunciados por otros, en ausencia de su defensor y alejados de la verdad (Derrida, 1997b: 99; Platón, 2010: 809, 257d). En ello se asemeja al sofista que compone discursos para quien pueda pagarlos y sirviendo a cualquier causa, haciendo pasar lo justo por lo injusto, lo benéfico por nocivo y viceversa; es decir, discursos que no buscan la verdad si no que repiten mecánicamente las palabras y las llevan a escena, con la intención de seducir o

persuadir a la multitud, de generar efectos en ellos (Platón, 2010: 830, 272 d). La oposición entre lo escrito y la verdad ya ha sido planteada.

Otro motivo para desconfiar de la escritura es que no se soporta en presencia alguna, lo escrito prescinde de su padre, de su autor, de la presencia responsable. La escritura suple la presencia de la viva voz del padre, del rey, por lo cual es un desafío al poder y a la jerarquía soportada en la palabra hablada. El discurso escrito no es un buen hijo. Ya que no responde a un origen paternal ni a la jerarquía que establece, la escritura se asocia al hijo bastardo o huérfano que se mantiene en cierta tensión parricida (Derrida, 1997b: 113). De allí que, la escritura por oposición a la palabra sustentada en el padre (el buen hijo), se conciba a partir de la ausencia del padre, del origen, pues es la simiente dispersa. Entonces, percibe un poder subversivo y parricida, ya que introduce y reitera lo secundario que suplanta al rey, alterando el orden del rey-padre del logos, de allí que, “desde la posición de quien tiene el cetro, el deseo de la escritura es indicado, designado, denunciado como el deseo del huérfano y la subversión parricida. ¿No es ese *Phármakon* criminal, no es un regalo envenenado?” (Derrida, 1997b: 113-114).

El grafema y el *Phármakon* se presentan juntos de manera no intencional y no voluntaria; remiten entre sí según cadenas o hilos de significados y significantes que complican sus relaciones (Derrida, 1997b: 107). Lo cual hace que las repetidas incursiones de

la palabra *Phármakon* en el texto sean problemáticas. Por ello, el ejercicio de deconstrucción del texto platónico se encarga de tensar los hilos que remiten a los diferentes momentos en que el *Phármakon* es mencionado y que conectan con la interrogación por la escritura.

Las remisiones textuales de *Phármakon* escapan al “querer decir” pues no obedecen a la voluntad del “autor” (¿Platón?); sino que se incrustan siempre en cadenas de significados y significantes, en remisiones textuales que pueden hacerla, en ocasiones, más cercana al veneno o a la cura, a un remedio para la memoria o a una técnica que le es nociva. La reversibilidad del *Phármakon*, su no esencialidad permite incluso que aquello que se toma como un veneno sea también susceptible de convertirse en el antídoto (*alexipharmacon*). De manera que la escritura puede ser el antídoto contra la droga, o el veneno que encanta y engaña (Derrida, 1997b: 102).

No se puede olvidar que los intentos de relegar la escritura se llevan a cabo gracias a la escritura misma. Platón se preguntaba por el valor de la escritura frente a la voz, y aunque *se escribe* que la escritura es segunda, ello tiene lugar gracias a la inscripción misma; situación que hace del carácter secundario de lo escrito un asunto que no se puede dar por resuelto fácilmente. Precisamente, ese rechazo evidencia situaciones paradójicas propias de la búsqueda de la verdad o del ser de las cosas, del sentido del ser. Es por ello que la filosofía se asienta sobre lo aporético,

a pesar de que pretenda erigirse sobre lo claro, simple y puro. El *Phármakon* suplementario es peligroso, porque no es un ser *ni* un no ser, porque escapa a la presencia y a la ausencia, suplemento redoblado, repetido, mimado.²

Esta escena de la escritura se observa que desde la comprensión logocéntrica, la escritura se tiende a tomar como una facilidad artificiosa, técnica para trastocar las relaciones entre las cosas y su representación, para quitar a la palabra hablada su papel principal, suplemento que pervierte y trastorna el orden natural mediante el artificio que es a su vez violento y monstruoso, “así la época del *logos* rebaja la escritura, pensada como mediación y caída en la exterioridad del sentido” (Derrida, 2005a: 20). Entonces, se rechaza la escritura por estar más lejos del origen, por ser un suplemento engañoso y peligroso, algo accesorio: un simple *vehículo* para la comunicación del sentido verdadero que posee la voz.

Esto permite afirmar que “en el interior de esta época, la lectura y la escritura, la producción o la interpretación de los signos, el texto en general, como tejido de signos, se dejan confinar en la secundariedad” (Derrida, 2005a: 21). Además, resalta que las indagaciones por el lenguaje y la técnica vienen juntas: “la escritura tendría, pues, la exterioridad que se le concede a los utensilios: instrumento imperfecto, por añadidura, y técnica peligrosa, casi podría decirse maléfica (...) Ya el *Fedro* (275 a) decía que el mal de la escritura viene desde afuera (*exuden*)” (Derrida,

2005a: 45). Pero ello se soporta en una comprensión de la técnica como algo malvado, corrupto, accesorio y prescindible.

Ahora bien, como se mostró en este apartado, el *Phármakon* se inscribe en la cadena de los suplementos que tienen el carácter de indecibles. Tal excedencia de la escritura frente a la ley del padre que controla la circulación del sentido o de las simientes, aporta un argumento a favor del planteamiento que aquí se elabora sobre lo suplementario e indecible de la escritura que no se somete a significados trascendentales, a núcleos semánticos, lo que tiene como una de sus consecuencias el cuestionamiento del sujeto-autor que trataremos más adelante.

Rousseau y el suplemento

No solo en Platón se encuentran cuestionamientos paradójicos de la escritura. En *De la gramatología* se dedican numerosas páginas a rastrear los rodeos de Rousseau sobre el suplemento y la escritura. Ya que sus textos transitan entre la literatura, la música, la filosofía y la autobiografía (las confesiones de sí), Derrida pone en relación los diferentes registros de su obra para evidenciar que el suplemento se considera algo accesorio que pervierte el orden natural.

En efecto, en el “Ensayo sobre el origen de las lenguas” se analiza el paso entre los gestos o los ruidos onomatopéyicos y el habla articulada, pero se

supone que hay una instancia originaria o natural que es más amable, pasional y caritativa; ello en contraposición con la abstracción y la utilidad implícita en el lenguaje articulado. Por lo cual, la palabra hablada o la voz originada en el sentimiento, pertenece a lo natural, es el “grito de la naturaleza” y del sentimiento que reúne y pone en contacto a los hombres (Rousseau, 1996: 125). Este primer lenguaje hablado expresa el sentimiento, la vitalidad y naturalidad que consiste en sonoridades no articuladas y principalmente vocálicas que dan nacimiento a la poesía y a la música, ya que “una y otra tuvieron la misma fuente y que fueron en un principio la misma cosa” (Rousseau, 2007: 291). Por su parte, la escritura fonética y el lenguaje articulado son artificios que implican la violencia que separa y enfrenta a los hombres.

Aunque el lenguaje de gestos sería suficiente para servir a la satisfacción de las necesidades físicas y naturales, fue necesario un lenguaje más convencional y articulado para suplir las necesidades de la vida civilizada, en detrimento del lenguaje natural de las pasiones y de su sonoridad (Rousseau, 1996: 150). Por ello, “a medida que la lengua se perfeccionaba, la melodía, al imponerse nuevas reglas, fue perdiendo poco a poco su antigua energía, y la finura de las inflexiones fue sustituida por el cálculo de los intervalos” (Rousseau, 2007: 304). Entonces, aunque el lenguaje más consonántico, literal y articulado permite relaciones diferenciales entre sus elementos, supone la desviación que introduce la violencia, el

distanciamiento frente al estado natural y originario de fraternidad.³

Las dualidades jerárquicas proliferan en estos discursos. Por ejemplo, cuando se distingue entre las lenguas más articuladas, literales y convencionales que son propias de los pueblos del norte y reflejan su carácter práctico y racional, por otro lado, las lenguas del sur, más vocálicas, metafóricas y pasionales (Rousseau, 2007: 74). Es así como se llega a considerar la escritura como artificio que corrompe lo natural y esencial, sustituyéndolo por algo que suplanta el lugar de lo natural. Por ello, se insiste en que, para Rousseau,

una naturaleza mala, “superficial”, “ficticia” y “fácil” cancela por impostura la buena naturaleza: la que liga el sentido al sonido, el “pensamiento sonido”. Fidelidad con la tradición que siempre hizo comunicar la escritura con la violencia fatal de la institución política. Se trataría (...) de una ruptura con la naturaleza, de una usurpación que iría a la par con la ceguera teórica acerca de la esencia natural del lenguaje, en última instancia sobre “el vínculo natural entre los signos instituidos” de la voz y “el primer lenguaje del hombre”, el “grito de la naturaleza” (Derrida, 2005a: 47).

Al duplicar y repetir la presencia, la escritura reemplaza por imágenes o por representaciones aquello que es o debería ser. La imagen o la representación se hacen pasar por la “cosa misma”, aunque sea una añadidura que colma la presencia ya plena en su naturaleza y autosuficiencia. Precisamente,

el suplemento es la imagen y la representación de la naturaleza. Ahora bien, la imagen no está ni dentro ni fuera de la naturaleza. Por tanto, el suplemento también es peligroso para la razón, para la salud natural de la razón (Derrida, 2005a: 191).

A pesar de que muchas veces el momento de la escritura le hacía arruinar u olvidar todo lo que había meditado durante días y noches, Rousseau no puede excluir la escritura que le sirve para testificar y confesar acerca de lo ocurrido (Derrida, 2005a: 201). En la reduplicación de relatos y de imágenes se expone y confiesa un sí mismo por medio de la escritura, el cual nos habla de lo natural, de sus pasiones, del alma que puede auto-afectarse, tener contacto consigo y, por ende, permite el escucharse a sí mismo. Por lo cual, lo secundario del suplemento resulta siendo esencial a la naturaleza a pesar de no tener un valor ontológico, al igual que la masturbación que suple la naturalidad pasional del sexo por lo imaginario de una presencia en la autoafección. De hecho, en esas confesiones son constantes las menciones a la vida erótica de Rousseau, a la tensión entre el rechazo y el deseo, entre el contacto sexual reprimido, el autoerotismo y las escenas de iniciación sexual. Lo que se evidencia en los rodeos de Rousseau para intentar excluir la escritura y la masturbación.

Precisemos los aspectos que nos interesan de la escritura rousseauiana. A la exclusión de la escritura por la metafísica de la presencia se agrega ahora que la presencia que anima la voz se da en y para el

sujeto autoconsciente, quien escribe las memorias de sí mismo mientras se confiesa; de manera que la metafísica de la presencia se entrelaza con la metafísica de la subjetividad, privilegiando, así, la voz que resuena cerca a la verdad; voz que pone al sujeto, a través del oírse hablar, en presencia consigo mismo, en la idealidad del afectarse a sí mismo. Por lo tanto,

las afecciones del alma, expresando naturalmente las cosas, constituyen una especie de lenguaje universal que por consiguiente puede borrarse a sí mismo (...) En todos los casos la voz es la más próxima del significado, ya sea que se lo determine rigurosamente como sentido (pensado o vivido) o menos precisamente como cosa. Frente a lo que ligaría indisolublemente la voz al alma o al pensamiento del sentido significado, vale decir a la cosa misma (Derrida, 2005a: 17-18).

Esto lleva a Derrida a destacar que el pensamiento que se expresa en el habla tiene necesidad del signo escrito, la representación o imagen que redobra y divide la naturaleza, que hace diferir la presencia. Por lo cual, el sujeto debe estar de antemano, escindido, dividido, diferido para que se dé la autoafección. Así, la cercanía del sujeto consigo mismo que parece concretarse en la confesión de sí, se espacia, se sustrae y cuestiona la apropiación en y por el lenguaje, lo que impide asegurar o acceder a la presencia. Es por ello que,

el despojamiento especular que a la vez me instituye y me reconstituye es también una ley del lenguaje.

Opera como una potencia de muerte en el corazón del habla viva; poder tanto más temible cuanto que abre así como amenaza la posibilidad del habla (Derrida, 2005a: 281).

De forma que la escritura posibilita y fractura la unidad originaria de la naturaleza consigo misma. También, se pone en evidencia la paradoja en la que se construye y disloca a la vez el sujeto, pues se busca la presencia a través del habla evitando la escritura. Tratando de rechazar lo secundario de la escritura para procurar un origen no contaminado, la escritura de Rousseau termina incluyendo como su propia posibilidad aquello que quiere borrar: el suplemento en un origen que debería mantenerse puro, puesto que el “origen” es un suplemento entre otros.

Saussure: deconstrucción del signo lingüístico

Entre los diferentes casos de exclusión de la escritura, Derrida se ocupa también de la lingüística saussureana en la que se plantean oposiciones estructurales características de las metafísicas de la presencia. Al igual que ocurre con otras teorías, se reconocen sus aportes para los análisis deconstructivos, mientras que se identifican los rasgos que señalan su pertenencia a las metafísicas de la presencia que se están solicitando. Es así como se reconoce que Saussure ha abierto la posibilidad para la consolidación del saber lingüístico y de otras empresas que se

arriesgan a su consolidación disciplinar; la antropología y el psicoanálisis son algunas de ellas, por lo cual el nombre de Saussure remite a los debates acerca de las ciencias humanas desde inicios del siglo XX (De Peretti, 1989: 36; Althusser, 1970: 29). No obstante, hay algunas cuestiones que merecen revisión desde la lectura derridiana, pues allí reside su particularidad.

Para la lingüística saussureana el signo es una unidad disociada en dos caras: unidad dual compuesta por el significado y el significante, términos que

tienen la ventaja de señalar la oposición que los separa, sea entre ellos dos, sea del total de que forman parte. En cuanto al término *signo*, si nos contentamos con él es porque, no sugiriéndonos la lengua usual cualquier otro, no sabemos con qué reemplazarlo (Saussure, 2012: 144).

En esta dualidad el significado tiene una mayor relevancia mientras que el significante es su subalterno en la jerarquía. Según esto, la escritura sería accesoria, derivada, exterior, no constituyente de significado sino su vehículo pasivo. Por lo tanto, “necesariamente la escritura tendrá que obrar a partir de unidades de significaciones ya constituidas y en cuya formación no habrá tenido ninguna participación” (Derrida, 2005a: 42). Ello supone la independencia del habla frente a la escritura, a pesar de la supuesta representación que la escritura hace del habla. Es decir, que se dan simultáneamente la separación, la

interdependencia y la superioridad jerárquica. Tal y como se evidencia en estas palabras de Saussure:

lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero; el objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística. Pero la palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es imagen, que acaba por usurparle el papel principal; y se llega a dar a la representación del signo vocal tanta importancia como a este signo mismo (Saussure, 2012: 80).

Si bien, el objeto de estudio y fuente de cientificidad de la lingüística es la palabra hablada, los criterios para determinar su objeto y excluir a la escritura de su indagación científica plantean situaciones paradójicas, “así, 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” (Saussure, 2012: 80).

Desentrañando las determinaciones estructurales que en la lingüística excluyen a la escritura, se encuentra que, al determinar como fuente originaria del significado a la *Phoné*, a la viva voz (en la que se conjugan el sonido y el sentido), se intenta aislar la producción de significado de la interacción entre significantes, ya que se busca que el significado sea algo inalterado, ajeno al movimiento de significación que remite y difiere cada significado y significante

a otros significantes. Según esto, el significante escrito sería derivado, “técnico y representativo. No tendría ningún sentido constituyente. Tal derivación es el origen de la noción de “significante” (Derrida, 2005a: 17-18). Es por ello que, la noción de signo remite a “la descendencia de ese logocentrismo que es también un fonocentrismo: proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido” (Derrida, 2005a: 17-18).

Como hemos venido mostrando, no solo para Saussure, sino también en la tradición filosófica occidental y su *episteme* (filosofía e historia) ha predominado la relación de superioridad del habla sobre la escritura, el rechazo por su exterioridad frente al sistema del habla. Esta jerarquía es característica de la metafísica de la presencia, dado que “la historia y el saber, *istoria* y *episteme*, estuvieron siempre determinados (y no solo a partir de la etimología o la filosofía) como vías oblicuas *con miras* a la reapropiación de la presencia” (Derrida, 2005a: 16). En estos supuestos se asienta el privilegio del fonema frente al grafema de la escritura; por el cual es considerada accesoria, secundaria y hasta artificiosa. Lo paradójico de las exclusiones, tal como ocurre en otros casos, tiene que ver con que las condiciones que las posibilitan vienen dadas por la escritura: Saussure se sirve de la escritura para hacer manifiesto el carácter diacrítico o diferencial que posibilita el lenguaje y su significación; no

obstante, intenta mantener al significante al margen de la producción de significación.

De allí que en la lingüística se encuentre el rasgo característico de las metafísicas de la presencia: el significado es originario (trascendental) y no remite más que a sí mismo, al *logos* (que es la voz del ser) en presencia inmediata de su propia escucha, de su autoafección. Al respecto, se señala en *De la gramatología* que:

la evidencia tranquilizadora en la que debió organizarse y debe aún vivir la tradición occidental, sería la siguiente. El orden del significado nunca es contemporáneo del orden del significante; a lo sumo es su reverso o su paralelo, sutilmente desplazado -el tiempo de un soplo-. Y el signo debe ser la unidad de una heterogeneidad, puesto que el significado (sentido o cosa, noema o realidad) no es en sí un significante, una *huella*: en todo caso no está constituido en su sentido por su relación con la huella posible. La esencia formal del significado es la presencia, y el privilegio de su proximidad al *logos* como *phoné* es el privilegio de la presencia (Derrida, 2005a: 25-26).

En tal escenario se vuelve operativa una de las nociones indecibles o cuasi-conceptos más resonados de la filosofía derridiana. La *différance* introduce una leve variación gráfica que en la lengua francesa no logra distinguirse fonéticamente, por lo cual cuestiona la preeminencia de la voz frente al significante escrito. Dicha noción enfatiza el aspecto diferencial y relacional de la producción de significado, además supone la simultaneidad del diferir

temporal y del espaciamiento que hacen imposible la presencia o el presente absoluto, lo que lleva a cuestionar el origen, el *Arkhé*, la lógica del ser y del quien, pilares de las metafísicas de la presencia para la subjetividad. Por lo tanto, la condición para hablar de una supuesta unidad primigenia sería, paradójicamente, el artificio exterior y suplementario de la escritura y la división que lleva consigo.

Entonces, la unidad primigenia del origen o de la “naturaleza” estaría surcada desde siempre por la traza de la *différance*, por la división y espaciamiento que diseminan el origen y que escinden el presente en el movimiento de la significación. Entonces, es necesario que

le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo lo existente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto. *Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamiento, devenir□espacio del tiempo o devenir□tiempo del espacio (temporalización)* (Derrida, 1989c: 48).

Además, de la *différance* se encuentran en los textos derridianos cadenas o series de términos indecibles o cuasi conceptos que permiten desplazar y cuestionar las oposiciones rígidas en las que se soporta la exclusión de la escritura. Entre ellos está el suplemento, la huella, la firma y muchos otros

que ponen en marcha el desplazamiento diferencial y cuestionan la comprensión del significado a partir de la voz o del habla. Estas indecibles permiten marcar la distancia y los cuestionamientos que Derrida hace a la lingüística saussureana y su primacía del significado y de la voz.

La escritura y sus metáforas

Dado que corresponde con el interés por indagar acerca del nexo entre lenguaje y filosofía, la discusión acerca de la metáfora es de gran importancia teórica en el último siglo. Precisamente, “en el momento en que la pretensión de la filosofía de asumir el carácter de un análisis científico del lenguaje y de los lenguajes está naufragando, si no es que ya se halla del todo desvanecida” (Rovatti, 1990: 16). En *De la gramatología*, *La diseminación*, “La mitología blanca” y “La retirada de la metáfora”, se plantea el problema de la metáfora para explorar los nexos estructurales entre los diferentes tratamientos de la escritura y de lo metafórico sustentados en dualidades jerárquicas: el significado literal y el metafórico, el propio y el impropio.

Insistentemente, Derrida señala que se utilizan metáforas cada vez que se distingue lo escrito de lo hablado o se explican las particularidades de la voz dotada de sentido: acerca de la escritura como una inscripción sobre la cera, sobre una película

o tabula rasa que recibe marcas, como un análogo de la escritura en el alma, como un veneno para la memoria. También las metáforas arquitectónicas (los fundamentos, la demolición de los saberes cuestionados, el orden sistemático, el habitar), son frecuentes en la argumentación filosófica. Lo que no se señala es que la posibilidad de un *sentido propio* para la escritura solo puede plantearse de modo metafórico, poniendo en jaque la posibilidad misma de la literalidad, de un significado primero del cual se derivaría lo metafórico. Por lo tanto,

la paradoja a la que es preciso estar atentos es la siguiente: la escritura natural y universal, la escritura inteligible e intemporal es denominada de esta forma mediante una metáfora. La escritura sensible, finita, etc., es designada como escritura en un sentido propio: es, por lo tanto, pensada del lado de la cultura, de la técnica y del artificio: procedimiento humano, astucia de un ser encarnado por accidente o de una criatura finita. Por supuesto esta metáfora permanece enigmática y remite a un sentido “propio” de la escritura como primera metáfora. Este sentido “propio” todavía permanece impensado por los sostenedores de dicho discurso. Por lo tanto, no se trataría de invertir el sentido propio y el sentido figurado sino de determinar el sentido “propio” de la escritura como la metaforicidad en sí misma (Derrida, 2005a: 21-22).

Lo paradójico de problematizar la metáfora tiene que ver con que la distinción entre el sentido propio y el metafórico es posible solo gracias a una metáfora de más. Por ejemplo, cuando Aristóteles (1999: 53a, 1411a) señala que una característica de las metáforas

que agradan y enseñan es que ponen las cosas ante los ojos, que hacen saltar a la vista, “la expresión ‘poner las cosas delante de los ojos’ es en sí misma metafórica debido al carácter sensible de la metáfora (O’Rourke, 2010: 17). Al igual que ocurre con otros intentos teóricos de definir lo metafórico distinguiéndose de lo literal, del sentido propio, los planteamientos de Aristóteles acerca de la metáfora no se separan de su metafísica u ontología, en la que se da la traslación desde lo sensible a lo inteligible en una existencia unitaria (O’Rourke, 2010). Toda una metafísica se construye en torno a la metáfora; radicalizando el planteamiento, la meta-física solo sería posible en tanto meta-foricidad que aproxima a través de sus análogos, dado que la fuente de la metaforicidad sería la presencia retirada.

Tal afirmación radical disloca los lugares comunes que distinguen lo filosófico y lo literal de lo metafórico, dado que “la filosofía, como teoría de la metáfora, habría sido inicialmente una metáfora de la teoría” (Derrida, 1989c: 293). La presencia originaria sería la metáfora primera, es decir, el desplazamiento que difiere, “presencia que desaparece en su propio resplandor, fuente oculta de la luz, de la verdad y del sentido, borradura del rostro del ser, este sería el retorno insistente de lo que sujeta la metafísica de la metáfora” (Derrida, 1989c: 307). Por consiguiente, la ontología no sería posible más que en el desplazamiento metafórico; el ser y su presencia son un repliegue de lo impropio que contamina lo propio o

literal. Entonces, “en el movimiento abismal dentro del cual toda metáfora que habla se revela al fin como una metáfora de la metáfora, tal vez se nos conceda un camino a través del cual reconocer los modos con los que tratamos de ‘habitar’ nuestro pensamiento” (Rovatti, 1990: 125).

Si se oculta que se han operado desplazamientos y repliegues metafóricos para llegar a hablar del ser o de la presencia, “se olvida entonces, simultáneamente, el primer sentido y el primer desplazamiento. No se nota ya la metáfora y se la toma por el sentido propio. Doble borradura. La filosofía sería este proceso de metaforización que se apodera de sí mismo” (Derrida, 1989c: 251). Sea para condenarla o valerse de ella, la metáfora mina las condiciones sobre las que se asienta la filosofía: la posible distinción entre lo metafórico y lo no metafórico, el significado esencial del accesorio que no es más que la re-marca y retirada de lo literal que se aleja en la cadena de remisiones. Por lo tanto, “la metáfora logra comprometer en su totalidad el uso de la lengua filosófica, nada menos que el uso de la lengua llamada natural en el discurso filosófico, incluso de la lengua natural como lengua filosófica” (Derrida, 1989c: 249).

Precisamente, Derrida insiste en tratar la metáfora como desplazamiento y retirada, como un movimiento que complica la posibilidad del sentido propio o literal, y que remite necesariamente de lo propio a lo impropio, de la morada conocida a la ajena:

pero como esa retirada de lo metafórico no deja el sitio libre a un discurso de lo propio o de lo literal, aquella tendrá a la vez el sentido del re-pliegue, de lo que se retira como una ola en la playa, de un re-torno, de la repetición que sobrecarga con un trazo suplementario, con una metáfora de más, con un *re-trazo* de metáfora, un discurso cuyo reborde retórico no es ya determinable según una línea simple e indivisible, según un trazo lineal e indescomponible. Este trazo tiene la multiplicidad interna, la estructura plegada-replegada de un re-trazo. La retirada de la metáfora da lugar a una generalización abismal de lo metafórico –metáfora de metáfora en los dos sentidos– que ensancha los bordes o que más bien los invagina. Esta paradojicidad prolifera y sobreabunda en ella misma (1989a: 58).

Se trata entonces del desplazamiento incesante en una cadena de remisiones de lo impropio a lo impropio en el que el origen o fuente del significado se disemina: desplazamiento en lo heterogéneo e irreductible que cuestiona la figura del yo en tanto lo más propio, el habitar, lo próximo, lo cercano o lo esencial. Ahora bien, tras la distinción entre sentido propio y metafórico, también está la del significante y significado, de lo inteligible y lo sensible, con todas las variaciones que han asumido durante siglos, para ligar lo inteligible a lo esencial, relegando lo sensible como secundario y fuente de error. Lo que lleva a una situación extraña,

porque decir que habitamos en la metáfora y que circulamos en ella como en una especie de vehículo automóvil no es algo meramente metafórico. No

es simplemente metafórico. Ni tampoco propio, literal o usual, nociones que no estoy confundiendo porque las aproxime, más vale precisarlo inmediatamente. Ni metafórica, ni a-metafórica, esta “figura” consiste singularmente en intercambiar los lugares y las funciones: constituye el sedicente sujeto de los enunciados (el hablante o el escritor que decimos que somos, o quienquiera que crea que *se sirve* de metáforas y que habla *more metaphorico*) en *contenido* o en *materia*, y parcial encima, y siempre ya “embarcada”, “en coche”, de un vehículo que lo comprende, lo lleva, lo traslada en el mismo momento en que el llamado sujeto cree que lo designa, lo expresa, lo orienta, lo conduce, lo gobierna “como un piloto en su navío” (Derrida, 1989a: 35-36).

En vez de designación, desplazamiento o retirada, como movimientos de deriva que no están anclados a tema, sujeto o figura retórica alguna. Cabe señalar que sujeto (*sujet*) remite, entre otras, a tres acepciones: tema, sujeto (subjetividad), sujeto (estar atado); y que para Derrida la cuestión de lo metafórico es un *sujet* viejo, desgastado, que arrastra tres acepciones en un movimiento de remisiones diferenciales, “según la metaforicidad a la que se le someta a él mismo, pues nada es más metafórico que ese valor de sujeto” (Derrida, 1989a: 38).

Así, se cuestiona la figura del sujeto que se supone domina el movimiento de la metáfora, quien “quiere decir” algo valiéndose de este rodeo. La metáfora pasa por alto al sujeto por más que parezca que es ella la que pasa por él y su querer decir; el sujeto no domina el desplazamiento metafórico, no puede

detener su retirada, no es el piloto de un movimiento en el que se ve arrastrado a la deriva. Movimiento de retirada, de alejamiento en el cual, incluso, el sujeto de la intención metafórica o el receptor de su efecto, se retira:

no estamos en la metáfora como un piloto en su navío. Con esta proposición voy a la deriva. La figura de la nave o del barco, que tan frecuentemente fue el vehículo ejemplar de la pedagogía retórica, del discurso enseñante sobre la retórica, me hace derivar hacia una cita de Descartes cuyo propio desplazamiento a su vez arrastraría mucho más lejos, de lo que puedo permitirme aquí (Derrida, 1989a: 35-36).

La dificultad es crítica, pues la metáfora como retirada impide dirigirse hacia un significado primero. Solo se puede derivar de metáfora en metáfora, hasta olvidar que lo literal es una metáfora de más a la cual se le quiere tachar su carácter de envío o remisión. Al respecto, resultan esclarecedoras las resonancias con el pensamiento nietzscheano. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* se planteaba ese redoblamiento que hace olvidar que en el fondo la teoría y el sujeto son metáforas de otras metáforas:

ese impulso hacia la formación de metáforas, ese impulso fundamental del ser humano, que en ningún momento se puede eliminar porque con ello se eliminaría al ser humano mismo, no está en verdad dominado ni apenas domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, se construya un mundo nuevo, regular y rígido, que es como una fortaleza para él (Nietzsche, 2011: 617).

En efecto, el tratamiento de lo metafórico tiene efectos análogos en Derrida y en Nietzsche, pues cuestiona la oposición dualista y el sujeto que se autoposiciona como garante de sentido de la literalidad. En suma, nos interesaba destacar que si el navío no tiene quien lo dirija, si el desplazamiento en el lenguaje o la retirada metafórica no se responden a alguna voluntad, dado que el sujeto dador de sentido no es más que una metáfora, un efecto del desplazamiento mismo. Asimismo, a lo largo de este capítulo, señalamos que hay estructuras duales y jerárquicas que sustentan el rechazo o hasta la censura de la escritura, pues se asimila la escritura a la impureza que trastoca las relaciones “naturales”, a la contaminación del cuerpo que desatiende la preeminencia del *logos* y el espíritu. En efecto, señala Derrida que

no se trata de una simple analogía: la escritura, la letra, la inscripción sensible, siempre fueron consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exteriores al espíritu, al aliento, al verbo y al *logos*. Y el problema del alma y del cuerpo es, sin duda, derivado del problema de la escritura, al cual parece –inversamente– prestarle sus metáforas (Derrida, 2005a: 46).

Entonces, si la voz es juzgada como originaria y constituyente de los primeros significados debido a su cercanía con el alma y con la divinidad, la escritura solo sería un artificio para sustituir la presencia, la representación secundaria de la voz cuando su padre está ausente. En estas oposiciones duales que relegan la escritura también se encuentran tratamientos

metafóricos de la escritura. En contraste con estas perspectivas, señalamos que Derrida se ocupa de la operación del suplemento, la *différance* y del desplazamiento metafórico y diferencial de los significados. Para explorar alternativas al logocentrismo que relega lo escrito.

II

Las huellas y los pliegues indecibles

*Pierrot es el hermano de todos los Hamlet
que frecuentan el texto de Mallarmé.*

Derrida

La huella y el entre suplementario

En este capítulo nos apoyamos en las elaboraciones previas acerca de la escritura y la huella en tanto archi-escritura, dado que permiten deconstruir la noción de signo lingüístico y que cuestiona la derivación de la escritura a partir de un habla primera que remite a una presencia, a un significado trascendental o un punto originario. En efecto, la archi-escritura se toma como la posibilidad del lenguaje en general previa a la distinción entre la palabra hablada

y la escrita, así como de los diferentes lenguajes particulares. Es esta una alternativa de Derrida ante el diagnóstico acerca del desprecio de la escritura recurrente en la filosofía. Para rastrear estos debates, remitimos principalmente a *De la gramatología*, *La diseminación* y *Márgenes de la filosofía*, textos en los que se encuentran otras perspectivas para abordar la indagación por lo literario y los suplementos indecibles.

Tenemos como antecedente que el signo lingüístico, en tanto unidad escindida en una cara significante y otra de significado, remite a la presencia en la intuición que se expresa por medio del significante; es decir, se mantiene en las aspiraciones de la metafísica a una presencia originaria. En contraste, mostraremos que la huella o archi-escritura, pone en juego la diferencia que articula la remisión ilimitada entre los significantes inmotivados o arbitrarios. Archi-escritura de la cual la escritura fonética y la viva voz son una especie, una de las diferencias producidas. Al respecto, se lee en *De la gramatología*:

archi-escritura cuya necesidad queremos indicar aquí y esbozar el nuevo concepto; y que sólo continuamos llamando escritura porque comunica esencialmente con el concepto vulgar de escritura. Este no ha podido imponerse históricamente sino mediante la disimulación de la archi-escritura, mediante el deseo de un habla que expulsa su otro y su doble y trabaja en la reducción de su diferencia. Si persistimos en llamar escritura a esta diferencia es porque, en el trabajo de represión histórica, la escritura estaba por su

situación destinada a significar la más temible de las diferencias. Era lo que amenazaba desde más cerca el deseo del habla viva, lo que la hería desde adentro y desde su comienzo. Y la diferencia, lo probaremos progresivamente, no puede pensarse sin la huella (2005a: 73-74).

En consecuencia, la escritura no sería segunda frente a la voz, dado que, si la huella indica la imposibilidad de un principio u origen del lenguaje que mantendría a la escritura fuera del sistema del habla, la voz sería también derivada. En tanto producción de diferencias, la archi-escritura sería la condición de posibilidad de la distinción entre grafema y fonema, la voz y la inscripción, el significado y el significante.

Asimismo, la exclusión de la escritura, sustentada en el estatuto científico de la fonología (que se ocupa del signo como unidad de significado y significante, pero privilegia la *phoné*, el componente sonoro), es controvertida por el carácter diferencial y contingente de la remisión de significantes. La ausencia de significado trascendental abre al juego de la producción diferencial de los significados, el juego de la *différance* que es a la vez el azar de la heterogeneidad y la necesidad de una ley inescapable, la ley de la reiteración y de la diferenciación. Entonces, la huella no remite a la presencia y a su experiencia, es la condición según la cual se producen las diferencias, la articulación diferencial y la remisión arbitraria de los signos; es decir, que a causa del juego de la *différance* no habría

vínculo natural entre el fonema y el grafema. Ya que, *“la huella es (...) el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación”* (Derrida, 2005a: 84-85).

En últimas, si se deconstruye la noción de signo, que se soporta en la unidad diferenciada entre significado y significante, encontramos que la huella y su trazo se determinan por la repetición y la reinscripción, esto es, por la posibilidad del diferirse temporal y espacialmente. Es por ello que suple en la ausencia del origen, de un significado o núcleo significante, de un referente alguna vez presente o representado a conciencia alguna. Tachadura o borradura que solo será accesible como suplencia. Ya que,

el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituida salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de archi-huella. No obstante sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria (Derrida, 2005a: 80).

De este modo, Derrida muestra cómo todo signo sería signo de otro signo, por lo cual, no habría un significado originario aislable del movimiento de

montaje que es la escritura (Fisgativa, 2017). En tal juego de la *différance* no es posible la presencia determinante de un significado trascendental que sea el punto de inicio (sujeto intencional) o final (objeto para la conciencia) de la significación. Precisamente, se llama juego a

la ausencia de significado trascendental como ilimitación del juego, vale decir como conmoción de la onto-teología y de la metafísica de la presencia (...) Para pensar radicalmente el juego es necesario, por lo tanto, primero *agotar* seriamente la problemática ontológica y trascendental, atravesar paciente y rigurosamente la pregunta por el sentido del ser, del ser del ente y del origen trascendental del mundo –de la mundaneidad del mundo–, seguir efectivamente y hasta el fin el movimiento crítico de los problemas husserlianos y heideggerianos, conservarles su eficacia y su legibilidad (Derrida, 2005a: 64-65).

En suma, la noción o cuasi concepto de archi-escritura remite a la posibilidad del lenguaje escrito y hablado, del lenguaje en su mayor generalidad, una escritura que no responde a la presencia, sino que es siempre la borratura de la presencia, del origen trascendental. En la búsqueda del origen que pone un fin a la cadena de la significación no se encuentran más que huellas que suplen al origen. Esta comprensión de la escritura ajena al origen pone en juego en las lecturas y escrituras que se articulan en las líneas de *La disseminación*.

Cuando remitimos a “La farmacia de Platón” se trató del *Phármakon* en relación con la escritura

que se caracteriza por su reversibilidad indecible. También hay en la obra derridiana otros operadores de lo indecible, sincategoremas o cuasi-conceptos que se encadenan: *différance*, suplemento, himen. Ahora, se tratará sobre el himen, en tanto figura del entre, del “ni lo uno ni lo otro”. Veremos que las operaciones de lectura-escritura que se llevan a cabo en la filosofía derridiana desplazan los límites de las dualidades jerárquicas, abren espacios de indecibilidad en los que las oposiciones estructurales se ponen en suspenso, se pliegan y se confunden entre sí, en una “operación que ‘a la vez’ introduce la confusión entre los contrarios y tiene lugar *entre* los contrarios. Lo que aquí cuenta es el *entre*, el *entre* dos del himen” (Derrida, 1997b: 321). Aunque lo indecible puede leerse en un tono de oposición dialéctica, hace que los límites entre los polos de la oposición se contaminen, ya que remiten a su contrario suplementario en tanto condición de su posibilidad.

En tanto espacio sintáctico y de vacío semántico, el entre del himen es un operador de lo indecible que produce las diferencias, al igual que signos como *Phármakon*, *différance* o *suplemento*, ponen de relieve la confusión liminal que está a la base de suposiciones metafísicas y oposiciones estructurales, pues albergan como condición de su posibilidad la contradicción y la indeterminación, la contaminación e invaginación de los bordes. *Himen* no ha de ser el paradigma o significante privilegiado de lo indecible, pues sería incongruente con la operación textual que pone en

suspense la distinción jerárquica entre significado y significante. De allí esta afirmación desconcertante, “hemos fingido reconducir todo a la palabra himen. Pero el carácter de significante irremplazable, que todo parecía concederle, estaba colocado allí como una trampa” (Derrida, 1997b: 331-332).

Lo indecible tampoco se determina como ambigüedad y polisemia (explosión semántica controlable), sino como operación de escritura en la que lo sintáctico es condición de la producción textual, del espaciamiento y escenificación de las diferencias.⁴ Al resaltar la importancia de lo sintáctico no se busca invertir la jerarquía significado/significante, semántico/sintáctico para poner otro término como dominante, se busca hacer énfasis en el espacio liminar “abierto por una inadecuación entre la forma y el contenido del discurso o por una inconmensurabilidad del significante respecto al significado” (Derrida, 1997b: 29).

Cuando se habla del himen no se alude a un significado excepcional o trascendental, ya que nunca está presente a la intuición, no responde al es, a la dialéctica de la presencia/ausencia ni al horizonte fenomenológico, “el himen es pues, una especie de tejido (...) Sobre el que se escriben tantas metáforas del cuerpo” (Derrida, 1997b: 322). Se trata de un movimiento de remisión de la escritura a sí misma y a otras escrituras, del espaciamiento en el que no hay desvelamiento; escena o *medium* de heterogeneidad y confusión entre los contrarios, que se separan y

oponen según una estructura que también los vincula como suplementos el uno del otro.

Por ello, en el antro de Mallarmé los ecos retumban sin cesar, las sombras no reflejan más que sombras, ni siquiera son imágenes de estatuas o de figuras que simulan cosas como en la caverna de Platón; las sombras remiten infinitamente entre sí, sin haberse originado en el sol soberano o por la tenue luz de una fogata. De esta gruta no hay salida, tampoco hay entrada, pues el interior y el exterior se repliegan hasta hacerse indistinguibles: ecos, sombras, simulacros que proliferan (Derrida, 1997b: 327). Efectivamente, Mallarmé pone en escena una escritura que es movimiento infinito y espectral de alusión y remisión, encadenamiento de simulacros, “el exceso aventurado de una escritura que ya no es dirigida por un saber ni se abandona a la improvisación (Derrida, 1997b: 83), pues el pliegue de su escritura excede las versiones ontológicas de la mimesis y de la literatura.

Dado el redoblamiento de la escritura, y a pesar de las apariencias, no es fácil delimitar aquello que pertenece al libro, al mensaje que quiere comunicar, a aquello que el autor quiere decir diferenciándolo de todo lo que sería ajeno a su propósito. Por más que se intente, un folleto, prólogo o prefacio agregado como suplemento no determina el desencadenamiento que asume cada lectura y cada escritura. Pues la anticipación del pre-facio supone que se tenga la conciencia precisa de aquello que se comunica,

para delimitar lo que habría de ocurrir en el libro. Un ante que determina el discurrir de la lectura, que pretende determinar la forma de encadenar los temas, los conceptos y sus relaciones. Un escrito concebido *a posteriori* del contenido que pretende condicionar la lectura futura. Por ello, problematizando la anticipación interpretativa que se encuentra en los prefacios, Derrida señala que,

para el prólogo, que vuelve a formar un querer-decir a cosa hecha, el texto es un escrito –un pasado– que, en una falsa apariencia de presente, un autor oculto y todo poderoso, con pleno dominio de su producto, presenta al lector como futuro suyo (Derrida, 1997b: 10-11).

Tal es la problemática que se expone en “El afuera del libro”, un simulacro de prefacio a los textos reunidos en *La diseminación* y que se entreteje con la estructura de simulacro. Cuestión de los límites, de las márgenes entre aquello que se quiere decir y lo que se escribe, en la que se pone en práctica la dificultad de controlar el sentido en la escritura de un libro. La escritura se pretende exterior al contenido del libro, pero, si no hay afuera del libro, tampoco hay un interior aislable como núcleo de su significado e intención, lo que se evidencia es el pliegue (himen) autorreferencial, la apertura y remisión a otras escrituras, a la escritura en general. Estas cuestiones se trabajan también en *Márgenes - De la filosofía*, cuando se señala:

todo ese fuera de texto tendría la concatenación de la escritura (de ese movimiento que coloca a todo significado en situación de huella diferencial) y para el cual yo había propuesto el concepto de *différance*. *Différance* designaba también, en el mismo campo problemático, a esa economía –de guerra- que pone en relación a la alteridad radical o a la exterioridad absoluta de lo exterior con el campo cerrado, agnóstico y jerarquizante de las oposiciones filosóficas, de los “diferentes” o de la “diferencia”. Movimiento económico de la huella que implica a la vez su señal y su desaparición –el margen de su imposibilidad- según una relación que ninguna dialéctica especulativa del mismo y del otro podría denominar por lo mismo que es una operación de dominio (Derrida, 1997b: 9-10).

Esta discusión lleva a un punto muy polémico de las obras tempranas de Derrida. En efecto, la afirmación de que no hay *afuera* del texto puede ser trivializada si se asume que implica que todo lo relevante para la filosofía se encuentra en la escritura alfabética o en los análisis lingüísticos. He aquí el problemático fragmento:

Adelantar que no hay fuera-de-texto absoluto, no es postular una inmanencia ideal, la reconstitución incesante de una relación propia de la escritura. Ya no se trata de la operación idealista y teológica que, a la manera hegeliana, suspende y establece el exterior del discurso, del logos, del concepto, de la idea. El texto *afirma* el exterior, marca el límite de esa operación especulativa, reconstruye y reduce a “efectos” todos los predicados del exterior. Si no hay nada fuera del texto, eso implica, con la transformación del concepto de texto en general, que este ya no sea el

interior cerrado de una interioridad o de una identidad propia (aunque el motivo del “exterior a cualquier coste” pueda a veces presentar un papel tranquilizador: un cierto interior puede resultar terrible) sino otra disposición de los efectos de apertura y cierre (Derrida, 1997b: 54-55).

Este fragmento nos invita a problematizar el control sobre el lenguaje, la correspondencia entre el querer decir y el sentido que se presume es comunicado. Asimismo, se demuestra que aquello que se considera externo, accesorio al contenido y significado del libro es un excedente del cual no se puede prescindir, ya que no hay fronteras precisas entre lo suplementario y lo esencial.⁵

Lo indecible y el injerto mímico-textual

En la relectura de algunos textos de Platón y de Mallarmé que se efectúa en “La doble sesión” y en “La farmacia de Platón” se señalan los procedimientos que la escritura en general pone en marcha, operando desplazamientos de la metafísica logocéntrica y de sus postulados, como son el significado trascendental, la palabra hablada como el vehículo fiable para la comunicación del sentido, el sujeto, que produce y domina la significación. Para continuar con la lectura iniciada más arriba al ocuparnos del *Phármakon* y la escena platónica de la escritura, señalamos que no se busca hacer un análisis temático de los textos reunidos en *La diseminación*: de las

cuestiones, autores y textos tratados; además de ser algo simple y reductor, no permitiría más que un comentario dirigido a precisar, delimitar o alcanzar aquello que “el autor” (¿Derrida?) quiso decir.

Como sugiere Geoffrey Bennington (1998: 126), conviene fijarse en la *performance* productiva que se lleva a cabo en la escritura (tanto de esos textos en particular como) en general, en la cual se disemina el sentido originario o el significado trascendental en la cadena de remisiones textuales y en la cadencia ritmada de la escritura. La diseminación también fragmenta y desplaza el pretendido origen del significado, de manera que la fuente del sentido (el referente o el autor) no puede ser más que un momento del desplazamiento, un eslabón que se posibilita y se pierde en la remisión ilimitada de la escritura.

Revisemos un caso. *Mímica* es un escrito breve de Mallarmé, acerca del folleto de presentación del mimodrama *Pierrot asesino de su mujer*. En ese escrito, Mallarmé en función de autor, señala que la operación del mimo es un acto de escritura gestual y corporal que no se rige por un libreto previo que ordene su proceder imitativo (Derrida, 1975: 298-299). Podría objetarse que el mimo devela o imita, pero así se contrarrestaría el efecto alusivo y remisional de la mímica, recurriendo a lo que Derrida denomina mimetologismo, debido al dominio de la presencia, de la verdad, de una esencia natural que se redobra, duplica y repite artificiosamente en la mimesis. En esta versión de la mimesis, ordenada en torno al

saber ontológico, lo imitante es un agregado, tiene algo de valor ante la esencia, pero es inferior, ya que suple un modelo que no puede igualar.

Entonces, *Mímica* permite tratar la remisión textual, el suplemento y simulacro como ley de la escritura que se repite en cada lectura-escritura, así como el desplazamiento de las versiones ontológicas de la mimesis. Dado que el mimodrama remite a otros textos injertados y que dejan su marca en él. Igualmente, el libreto de Paul Marguerite y el folleto del mimodrama son para *Mímica* injertos, incisiones que operan la remisión suplementaria, el repliegue de un escrito sobre la lectura de otro. Así,

el libreto de Marguerite es, pues, a la vez, para *Mímica* una especie de exergo, de fuera de la obra, y un germen, una incisión seminal: ambas cosas a la vez, lo que sólo la operación del *injerto* puede sin duda representar (Derrida, 1997b: 306).

La inserción suplementaria espacia la interioridad del libro e impide que se cierre sobre sí misma; pues el pliegue es a la vez cierre y apertura: el libro no se cierra herme(néu)ticamente sobre sí. La ley del texto-escritura es ese pliegue que separa, reúne y contamina, produciendo “una escritura que no remite más que a sí misma y una escritura que remite indefinidamente a otra escritura” (Derrida, 1997b: 305-306). El pliegue es producción de un espacio intersticial o liminal, un espacio de lo indecible que suspende la separación entre un interior aislado,

hermético, y una exterioridad que se pretende impura pues corrompe y amenaza lo interior.

Otro aspecto a considerar es que, la intrincada temporalidad de la performance mimética difiere el presente del acto mimado, pues la anamnesis del crimen “es la memoria de cierto pasado. El crimen ya ha ocurrido en el momento en que Pierrot lo mima” (Derrida, 1997b: 302). Ahora bien, el anacronismo “ejemplificado” por *Mímica* plantea un problema “filosófico” con implicaciones radicales: la temporalidad es diferida, la repetición dis-locas y divide la mimesis, al igual que la presencia que debe darse a la intuición de un sujeto, pilares del modelo ontológico-mimético. Esto gracias a la apariencia falsa de presente en la que, al margen de la escena, se mima el recuerdo de un crimen meditado como futuro, recordado como ya perpetrado, crimen que no ha tenido lugar en la escena, sino que es mimado por Pierrot, en un movimiento de reduplicación de la imitación. Que no haya un modelo previo a imitar posibilita cierto desplazamiento de la ontología, dado que implica que no hay presencia a la que adecuarse. Entonces,

Mallarmé mantiene así la estructura diferencial de la mímica o de la *mimesis*, pero sin la interpretación platónica o metafísica, que implica que en alguna parte el ser de un ser sea imitado. Mallarmé mantiene incluso (se mantiene en) la estructura del *fantasma* tal como la define Platón: simulacro como copia de copia (Derrida, 1997b: 312-313).

Por consiguiente, la escritura de Mallarmé está del lado del simulacro, no responde a la verdad o a la idea como criterio del saber ontológico, sino que es escritura de la alusión en la que no es posible el presente. La fuerza de la mimesis no se contiene fácilmente por las versiones ontológicas de la mimesis, incluso, se encuentra ya la potencia diseminadora que repite y altera en la versión platónica que intenta relegar a lo secundario el doble mimético por su alejamiento frente a la verdadera esencia. ¿Cómo explicar la posibilidad de la remarca y su carácter indecible? Geoffrey Bennington plantea que es a partir de una mímica que no imita nada y de la duplicidad del movimiento, como la referencia de la mimesis a la verdad se desplaza por una escritura que “marca y redobla la marca” de una traza indecible:

La marca (“aquí”) se re-marca como ella misma (“aquí”) por una duplicación fantasmal a través de la cual la marca se marca marcando, se refiere a sí misma refiriéndose a sí misma, sólo por el hecho de separarse suficientemente de sí misma para abrir la brecha a través de la cual la referencia puede funcionar (Bennington, 1998: 132).

El ejercicio de escritura como doble marca, huella y re-marca solicita y cuestiona la representación y la presencia, desplazándolos en una deriva que no conoce límites, a pesar de la necesidad que la rige. Asimismo, tal procedimiento de escritura cuestiona el privilegio semántico que la crítica literaria o filosófica da a los significados últimos y delimitables

entre la aparente polisemia. Es decir, no hay una instancia trascendental y ajena al desplazamiento remisional que sea el significante principal, ordenador o primigenio. Por lo cual, se rompe la unidad temática o significante, los núcleos de significación objeto de la exégesis analítica. También se despedazan las palabras en sus elementos gráficos y fónicos siguiendo procedimientos de alteración *ad infinitum*.

La “lógica del himen” y del pliegue suplementario plantea la posibilidad de pensar la escritura sin reducirla a la indagación ontológica, ya que disloca la posibilidad de leer y escribir según el dominio de la presencia y su temporalidad. Juego de espejos, pluralidad de imágenes en un laberinto que multiplica y produce simulacros de realidad, pero no la refleja, pues no hay un modelo que sea la fuente inicial.

Así, vemos que Derrida no se ocupa de un supuesto contenido filosófico del texto mallarmeano, sino de la inscripción y reinscripción que cuestiona los límites entre lo filosófico y lo literario. Límites que en ocasiones se determinan por el contenido o el significado, eludiendo la operación textual que es supuesta por ambos ejercicios de escritura. Pero no se trata solo de una “cuestión literaria”, pues el suplemento y el simulacro afectan a la presencia, al sentido, al significante trascendental y a las filosofías que han encontrado en estos pilares el fundamento de su discurrir. El suplemento textual pone en suspenso la indagación ontológica: “esta cadena (“Ficción, “Himen”, “espacioso”...), espaciosa y móvil ella

misma, *se introduce*, pero para desorganizarla, en toda la máquina ontológica. Disloca todas sus oposiciones” (Derrida, 1975: 353).

Según hemos señalado, en el movimiento de alusión infinita se ha desplazado la concepción ontológica de la mimesis, los simulacros proliferan, las imágenes redobladas se alejan de un origen o verdad que las determine. El sentido se disemina, alejándose de la fuente, sin dejar que las semillas dispersas florezcan para traer a la vista los seres. En definitiva, la escritura es una práctica doble, ligada indisociablemente a la lectura; lectura que no es objetiva y distanciada, que no deja el texto intacto, sino que interviene en él. Sin que ello signifique una clausura hermética del texto sobre sí mismo que haga de cada libro o cada escrito una unidad signifiicante cerrada y autónoma. La remisión ilimitada del texto es un gesto doble de clausura y apertura, que fragmenta y difiere cualquier unidad de sentido en un desplazamiento reiterado. La escritura de Mallarmé y en específico *Mímica* son “ejemplares” de esa doblez de la escritura, de ese desplazamiento diferencial en el que se diluyen los núcleos temáticos y de significación, de la misma manera, la figura del autor se ve desplazada, pues en la sintaxis ardua que elide el verbo ser, el Poeta (Mallarmé) desaparece como autor en la cadencia rítmica de la escritura.⁶

La crisis de la crítica

El ejercicio de la crítica ha acompañado a la literatura, a la filosofía y a las artes en los últimos siglos. Dicho ejercicio de escritura remite a la reflexión, a la búsqueda de conocimiento, a las condiciones que permiten consolidar un saber o a la elaboración de pensamiento sobre las artes. Al hablar de crítica, es frecuente remitir a elementos como: una noción de obra, unos criterios formales, reglas y escalas de valoración que llevan a juicios. Así como a instituciones y dinámicas sociales en las que se asienta su relevancia y funcionamiento: las universidades, las editoriales, los periódicos, revistas y otros medios, los autores, las obras y los comentaristas (Blanchot, 1970; Schlegel, en: Lacoue-Labarthe y Nancy, 2012: 507). Sin ser ajena a estos polémicos elementos, la crítica emerge en el romanticismo temprano como espacio de despliegue de lo germinal que se encuentra en la obra, por lo cual supone la recepción e interpretación que complementa y realice la obra. Así, se busca escapar a la noción de crítica como juicio según escalas de valores o como aplicación de reglas, de modo que, “por su crítica de la crítica estética, el romanticismo buscó menos corregir o perfeccionar la crítica de arte que instituir el verdadero concepto del arte (del Sujeto)” (Schlegel, en: Lacoue-Labarthe y Nancy, 2012: 465).

Desde una perspectiva derridiana, veremos que el ejercicio de la crítica puede ser analizado como

escritura en la que se evidencian las exclusiones y jerarquías que privilegian la intención, el rasgo psicológico o el sentido, en desmedro de los significantes, la sintaxis o la inscripción misma. A ello alude el autor repetidamente en *La diseminación*:

es, pues, de la posibilidad de la crítica temática de lo que se tratará precisamente: ejemplo de una crítica moderna en el trabajo por doquier con que se apunta a determinar un sentido a través de un texto, a decidir sobre él, a decidir qué es un sentido y qué es sentido, sentido planteado, planteable o transponible como tal, tema (Derrida, 1997b: 368).

En contraste, cabe realizar una lectura que no se ocupe de temas o de átomos de significado como objetos privilegiados de la crítica y del comentario interpretativo. Dado que, según Derrida, en más de un siglo de crítica mallarmeana se han realizado análisis formales, estructurales y psicológicos alrededor de significantes claves para estructurar lo que el texto “quisiera decir”; olvidando el espaciamento no temático del texto, las exploraciones sintácticas y la puntuación que se marca sobre el blanco silencioso (Derrida, 1997b: 367). Entonces, lo que está en juego es la inscripción, no la descripción de los temas, objetos o estructuras. Sin embargo, al cuestionar el privilegio del significado no se postula que la literatura o la crítica se entiendan desde el juego arbitrario de significantes, desde la riqueza o explosión polisémica, pues “es ese concepto hermenéutico (...) el que habría que sustituir por el de *diseminación*” (Derrida, 1997b: 393). Ahora bien,

la diseminación no viene a agregarse desde fuera a una unidad previa del texto, sino que es suplemento de suplementos, suma creciente de ceros (Derrida, 1997b: 379-380).

La constelación de los blancos no es el espacio a ser llenado por el contenido semántico, porque es espaciamiento signifiante que se repite entre los temas, las metáforas y los núcleos semánticos (Derrida, 1997b: 387). También se pone en cuestión la hegemonía signifiante del título, pues se suspende en una indecisión aquello que ocupa la parte superior de la página, precedido por la letra capital y con mayor espacio de emplazamiento. Por lo cual el título no es el centro temático que condensa el significado último de lo escrito, la intención de autor alguno.

Si el blanco del espaciamiento no tiene un significado trascendental, se puede pensar desde la lógica del suplemento de escritura y su carácter indecible. Una escritura en el abismo que disemina la distinción entre significado y signifiante, entre el objeto y el sujeto que soporta las significaciones. Es por ello que, el encadenamiento de blancos en el texto, su espaciamiento y su sintaxis comprometen a la crítica literaria en una crisis: si la ley del texto es el suplemento, la *différance*, la diseminación, que suspende la posibilidad de sus juicios, los límites que constituyen sus objetos son indecibles; dado que no es posible un núcleo de significado que ordene los temas según el “querer decir” y que constituya el objeto de la crítica literaria. Para rastrear este aspecto,

Derrida remite a *Crayonné au théâtre* texto en el que Mallarmé enuncia esta crisis según dos cuestiones; una respecto al valor extrínseco del ejercicio crítico entendido como operación suplementaria que se repliega sobre otras escrituras o representaciones. Lo que hace necesario distinguir la representación de las cosas por el teatro, la escritura y el libro, o la representación de una representación:

lo que desafiaría siempre a la crítica es este efecto de doble suplementariedad, siempre una réplica de más, un repliegue o una representación de más, es decir, también de menos (...) La “representación”: el teatro no muestra “las cosas tal cual”, no las representa más, muestra una representación, se muestra como ficción, muestra menos las cosas o su imagen que muestra una máquina (Derrida, 1997b: 356).

La segunda cuestión remite al abordaje sintáctico, fija la atención en aspectos fonéticos, rítmicos y sonoros, en la puntuación, los puntos de las ias, las terminaciones en *ico* e *ica*, pero regidas por el azar y la necesidad de una tirada de dados; así opera la máquina mallarmeana que hace flotar los textos en el entre de lo indecible, en la duda de un velo o las puntas de una bailarina. Entonces, cada coma o par de comillas que intervienen el texto, redobra y disemina los significados, la relación entre los significantes. La sintaxis logra una flotación entre polos, también, elide las relaciones entre el sujeto u objeto sobre los que se escribe, así como con *el sujeto que se escribe*. En efecto,

ese espaciamento y esa repercusión, Mallarmé los afirma a la vez como contingencia (“reciprocidad

de fuegos distantes y presentada en sesgo como contingencia) y como “azar vencido”, entrelazamiento, en el verso, de lo necesario y de lo arbitrario. Es –vuelta al punto de partida– *Crisis de verso* (“y un tema, fatal”): “La obra pura implica la desaparición elocutoria del poeta (...). Una receta del libro de versos que surge innata o por doquier, elimina el azar; pero hace falta para omitir al autor” (Derrida, 1997b: 415-416).

Ahora bien, el espaciamiento y el injerto de escritura también suspenden la posibilidad del juicio crítico, pues el texto mallarmeano (*quien* no funge como subjetividad originaria) opera en lo indecible. En suma, entre el simulacro y la escritura *tirada de dados* de la escritura, se pone en cuestión el dominio que el autor (presuntamente Mallarmé) puede tener sobre lo que se escribe.

Otra consecuencia a tener en cuenta es que, en el juego de la rima, altera las distinciones de géneros o modos de la escritura, por ello la distinción entre verso y prosa es replanteada por Mallarmé, pues el verso no se limita a la construcción métrica, sino que tiene que ver con el ritmo (y su crisis) que se encuentra incluso en la prosa:

Ahora bien, la crisis de la literatura, “la exquisita crisis, fundamental” está marcada en la esquina del exceso (...) La esquina-entre. Si esta crisis es de verso, es en primer lugar porque la estructura formal del texto, llamada *verso* por la generalización consecuente de Mallarmé, organiza justamente, según la omisión del autor (más yo) tal exageración histórica (Derrida, 1997b: 413- 414).

El pliegue de la escritura pone en escena la sintaxis ardua que teje las páginas de Mallarmé según “una caída ritmada. Una cadencia *inclinada*” (Derrida, 1975: 391), en la que juega el azar, pues lo opera rigurosamente, sin contradecir la necesidad de su disposición formal, aquella “unidad del azar y de la regla, del programa y de su resto o de su exceso” (Derrida, 1997b: 83).

En suma, *Crisis de verso* de Mallarmé condensa problemas filosófico-literarios relacionados con el acto de escribir que ponen en crisis la figura del autor y de la obra literaria. La literatura, el autor y la crítica entran en crisis que los desplaza y repliega. El *crínein* de la crítica choca con la paradoja paralizante:

las consecuencias *críticas*: las que deben afectar a la crítica mallarmeana, luego a la crítica en general, ligada, como su nombre indica, a la posibilidad de lo decidible, al *crínein*; pero también los efectos críticos que cierta re-señalización o re-temple del espaciamento produce en la operación literaria, en la “literatura”, que a partir de entonces entra en crisis (Derrida, 1997b: 354).

Estos planteamientos se pueden rastrear en escritos de Blanchot en los que la actividad crítica se encuentra con la dificultad para aclarar lo escrito y con la obligación de darle complemento por otra mediación de escritura. Puesto que, al igual que la literatura, la crítica también está en falta, ya que carece de esencia, de centro o de soporte. También la crítica es un híbrido de lectura y escritura, en el que se

escribe sobre la lectura y se lee para escribir. Es por ello que, “el discurso crítico tiene esta característica particular: entre más tiene que obliterarse; finalmente se desintegra” (Blanchot, 2004: 2). Esta dificultad no puede ignorarse, pretendiendo que la función de la crítica sea ocuparse de un significado último o esencia temática. Dado que, según la comprensión blanchotiana de la escritura literaria, la crítica ha de ser algo problemático, dada la ausencia de un centro, de una esencia u objeto literario y que además la crítica supone el redoblamiento sobre la “obra literaria”. Según esto, el objetivo de la crítica es imposible o por lo menos arduamente alcanzable, si supone una esencia de la literatura como su objeto o condición. Por ello, señala Blanchot: “hemos llegado a la idea de que la crítica carece casi de sustancia propia alguna” (2004: 2). La ausencia de un objeto de estudio literario y de una esencia de la crítica es la condición de im-posibilidad de tal ejercicio. De modo que

todo lo que el criticismo hace entonces es representar y seguir desde fuera lo que internamente, como una afirmación triturada, como ansiedad infinita, como el conflicto (o incluso en todas las otras formas), no cesa de estar presente como una reserva viva de vacío, de espacio, de error, mejor aun, como el único poder de la literatura para desarrollarse ella misma mientras permanece perpetuamente en falta (Blanchot, 2004: 4-5).

Estas polémicas afirmaciones de Blanchot son tomadas de un texto que funciona como un “simulacro

de prefacio” acerca de la finalidad de la crítica. Ocupan las primeras páginas de un libro sobre Sade y Lautréamont que podría considerarse como crítica literaria. Un “prefacio” que pone de manifiesto la imposibilidad de una crítica que simula emprender. Ese temblor crítico remite a escrituras singulares: Blanchot-Derrida-Mallarmé-Lautréamont-Sade, y nos permite ver que la crítica no es el juicio exterior, porque la obra o el poema escapan a esa evaluación, sino que la crítica hace parte de la búsqueda de la literatura por sí misma, de la indagación incesante de su centro o esencia ausente (Fisgativa, 2011).

Las dificultades para el ejercicio de la crítica, sea literaria o filosófica ante los escritos de Mallarmé y de Derrida tienen que ver con la singularidad de esas escrituras, con la forma en que pliegan el texto en que la referencia a algo externo se suspende, en que la contradicción lógica (de identidad) no es el criterio último, pues el ritmo y los desplazamientos de la escritura suspenden las oposiciones de contrarios haciéndolas indecidibles. Es por ello que para Blanchot y Derrida, la crítica es crisis de indecisión, escena de imposibilidad en la que la obra remite a sí misma en una búsqueda infructífera.

El asedio de lo literario

Uno de los aspectos más controversiales en la recepción del pensamiento derridiano es que se ha considerado como una metodología de criticismo literario centrado en el juego de significantes (Menke, 2011). No obstante, solo es una visión muy parcial del pensamiento derridiano sobre la escritura literaria (Trujillo, 2021; Norris, 1987) que se puede rebatir con algunos de los argumentos presentados más arriba, acerca de la imposibilidad de la crítica. Además, la manera de aproximarse a la “obra” de Mallarmé aporta un antecedente importante para continuar discutiendo. Veremos ahora cómo Derrida interroga esa institución ficticia y de lo ficticio que es la literatura, y cómo afronta los interrogantes acerca de las divisiones de los géneros y la indecidibilidad entre el testimonio y la ficción.

En vez de plantearse la militante e ingenua pregunta acerca de qué es la literatura (1997b: 267), Derrida se concentra en el entre de lo indecible que involucra. Desde la comprensión del lenguaje y de la escritura que hemos venido elaborando, cabe preguntarse si la distinción entre filosofía y literatura es del todo legítima: la sacra filosofía que tiene la verdad como su contenido, objetivo y motor; la imaginaria literatura que se perdería en refinamientos de forma y estilo, en adornos e imágenes ficticias que se alejan de la verdad. En efecto, a finales de la década de 1980, en

la entrevista “*Cette étrange institution qu'on appelle la littérature*”, Derrida dice:

sin duda yo dudaba entre la filosofía y la literatura, rindiéndome en ocasiones, sin embargo buscando oscuramente un lugar desde el cual la historia de esta frontera pudiera ser pensada o al menos desplazada –en la escritura misma y no sólo por la reflexión teórica o histórica (Derrida, 2009: 34).

Si bien toda escritura tiene en sí la posibilidad de dar curso a lecturas-escrituras deconstructivas o falogocéntricas, algunos textos permiten plantear los interrogantes que más retienen nuestra atención. Por ello, cuando se le pregunta a Derrida acerca de su predilección por ciertas escrituras “literarias” que cuestionan la posibilidad de la literatura y los límites que le determinan, afirma que:

estos “textos modernistas del siglo veinte, o al menos textos no tradicionales”, todos tienen en común que están *inscritos* en una experiencia crítica de la literatura. Portan en ellos mismos o, podemos decir, en el acto literario que ponen en marcha, una pregunta, la misma, pero cada vez singular y puesta en marcha de manera diferente: ¿qué es la literatura?” o “¿de dónde viene la literatura?”, “¿qué debemos hacer con la literatura?”. Estos textos operan una especie de retorno sobre la institución literaria. No que sean solo reflexivos, especulares o especulativos, no que suspendan la referencia a otra cosa, como es frecuentemente sugerido por el rumor estúpido y no informado. Y la fuerza del evento depende del hecho de que un pensamiento sobre su propia posibilidad (ambas, general y singular) es puesto en acto en ellos

en una obra *singular* (...) soy llevado más fácilmente hacia textos que son muy sensitivos a esta crisis de la institución literaria (que es más que, y otra que, una crisis), a lo que es llamado “el fin de la literatura”, de Mallarmé a Blanchot, más allá del “poema absoluto” que “no está” (Paul Celan) (Derrida, 2009: 54).

Entonces, estos no son textos cerrados en sí mismos y totalmente autorreferenciales, sino textos en los que acontece la deconstrucción de la literatura, de su historia e interpretación, ya que indagan por las condiciones de su posibilidad, remitiendo a preguntas como: ¿qué es la literatura?, ¿de dónde viene?, ¿a dónde va?

Otra problemática crucial a la que nos confronta la pregunta por la escritura literaria es la de las distinciones y clasificaciones en géneros que suponen la inscripción arbitraria y violenta de fronteras que no deben cruzarse. El trazado de los límites inscribe siempre la marca de esta irrupción, de esta producción de diferencias, dejando su huella en los cuerpos, en los territorios, en el arte, en la escritura. Efectivamente, en “The Law of Genre”, Derrida lee un escrito de Blanchot, titulado *La locura de la luz*, en el cual tiene lugar esa ley de la ley de género que hace posible la distinción de géneros, pero que a la vez prescribe su mutua contaminación. Es decir, cuando la ley se pronuncia para trazar límites, se enuncia la posibilidad y el mandato de la impureza. Por ello, Derrida sostiene que toda la lógica de los géneros y la delimitación que implican está gobernada por una

“ley de la ley del género”, una ley que, a pesar de la prohibición de mezclar o violar los límites, lleva a la contaminación de las fronteras. Ello se formula de este modo:

antes de poner un cierto ejemplo a prueba, debo intentar formular, de manera tan elíptica, económica y formal como sea posible, lo que llamaré la ley de la ley del género. Es precisamente un principio de contaminación, una ley de impureza, una economía parasitaria. En el código de la teoría de conjuntos, si debo usarla al menos figurativamente, hablaría de un tipo de participación sin pertenencias- una toma de parte sin ser parte, sin tener membrecía en un conjunto. La traza inevitablemente divide, el límite del conjunto viene a formar, por invaginación, un bolsillo interno más grande que el todo. Y las consecuencias de esta división y de este desbordamiento permanecen tan singulares en tanto son ilimitados (Derrida, 1992: 227-228).

Según esto, los pliegues constituyen los límites entre los géneros por la invaginación (*double bind*), haciendo que se toquen los bordes, desplazando los márgenes indeterminadamente. En consecuencia, en las fronteras de los géneros opera la indecibilidad, aunque las fronteras parecen definidas, y que en tanto límites sean la puesta en acto de una ley, de una prohibición. Esa indecibilidad está en conexión con el pensamiento de lo neutro, con la doble afirmación del ni/ni, pero también con la violenta inscripción de la ley que deja huella y traza fronteras,⁷ aquella “horrorosa crueldad de la luz” (Blanchot, 2004: 45).

Un último aspecto que queremos destacar es el de la contaminación entre la autobiografía y la ficción en el relato. Efectivamente, en *Demeure, Maurice Blanchot* se releen escritos de Blanchot en los que se contamina la figura de quien relata mientras escribe y de quien en lo escrito es el sujeto del relato. En efecto, Derrida señala que el relato tiene la forma de lo testamentario, de lo acontecido que debe ser repetido para que el testimonio sea conocido, para que sea recibido y leído por otros, para que sea, en últimas, testimonio. Pero ese carácter testamentario plantea dificultades, pues, en la repetición que cita los acontecimientos pasados, la figura que relata, quien debe haber vivido, leído, escuchado o experimentado aquello que se debe re-citar, ve diluida su figura de sujeto, pues en el relato se pliega la posición de los términos. Derrida señala que este tipo de narración también es un cuestionamiento escrito de la figura del autor-escritor. He aquí cómo al inicio de *La locura de la luz* se reitera el Yo imposible de relato (*récit*):

Yo no soy ni sabio ni ignorante. He conocido alegrías. Decir esto es demasiado poco: vivo, y esta vida me produce el mayor placer. Entonces, ¿la muerte? Cuando muera (tal vez dentro de poco), conoceré un placer inmenso. No hablo del sabor anticipado de la muerte que es insulsa y a menudo desagradable. Sufrir es embrutecedor. Pero tal es la verdad relevante de la que estoy seguro: experimento al vivir un placer sin límites y tendré al morir una satisfacción sin límites (Blanchot, 2004: 31).

De allí que el texto blanchotiano sea una reflexión sobre los géneros de la literatura, sobre la posibilidad y necesidad del relato: en francés la palabra es *récit*, que indica no solo un género literario, sino el citar, el retomar y repetir algo ya dicho, escrito o vivido; pero esa repetición pone en cuestión la posibilidad del *récit*. Es así que se alude a *El instante de mi muerte*, texto en el que se pone en juego la exigencia testamentaria de la escritura que entrelaza la autobiografía con la ficción; escritura en la que estaría en juego la relación con la muerte, con aquello que excede al sujeto, al autor, a aquel que dice yo, porque se ha puesto en marcha su propia desaparición, ya que, gracias a la *différance*, el lenguaje es una huella testamentaria que sobrevive a la muerte del firmante. En efecto, aludiendo a *El instante de mi muerte*, se lee lo siguiente:

y por eso es que aquel que dice “Yo”, aquel que después de todo nos habla, quien “relata” para nosotros, este que dice “Yo” dice a sus inquisidores que él no logra identificarse consigo mismo como narrador (en el sentido del término que no es necesariamente literario), y les dice que él no puede lograr identificarse consigo mismo suficientemente, o recordarse él mismo lo suficiente para ordenar la historia y relato que es exigido de él –lo que los representantes de la sociedad y la ley requieren de él (Derrida, 1992: 234).

En este pliegue el sujeto del relato se ve privado de su yo, es decir, de la posibilidad de reconocerse y auto-posicionarse como el agente de un discurso o de

un relato, pues él no es el “piloto” de ese movimiento. Entonces, en el relato el sujeto es desposeído de sí mismo, de la posibilidad de narrar lo que sabe, lo que ha vivido, lo que le ha ocurrido. Se trata de una escritura que testimonia porque sobrevive a la experiencia recitada: “Qué importa. Tan sólo permanece el sentimiento de ligereza que es la muerte misma o, para decirlo con más precisión, el instante de mi muerte desde entonces siempre pendiente” (Blanchot, 2004: 26). En definitiva, la escritura deja huellas de la muerte plural e imposible, el testamento de lo indecible y de la supervivencia.

Según hemos mostrado, para Derrida la literatura expone cierta singularidad, dado que es un modo de la escritura que tiene la posibilidad de cuestionarlo todo y de decirlo todo, incluso, de cuestionarse a sí misma. Asimismo, vimos cómo la operación de escritura mallarmeana es crucial para el pensamiento derridiano de lo indecible que reitera trazas sin remitir a origen alguno o a instancias trascendentes fundantes de sentidos, como es el caso del sujeto que controla la intención y la significación.

Asunto que desde la perspectiva de Blanchot, implica que la escritura literaria es un ejercicio impersonal en el que se pone en juego lo que excede al sujeto y al orden del sentido.⁸ Tal cuestión se enuncia en *La literatura y el derecho a la muerte* (publicado inicialmente en 1949), texto en el que la relación entre el autor y la pluma que trabaja laboriosamente en sus manos ya no es de subordinación:

con toda seguridad se puede escribir sin preguntarse por qué se escribe. ¿Acaso un escritor, que mira su pluma trazar letras, tiene el derecho de suspenderla para decirle: detente?, ¿qué sabes de ti misma?, ¿con vistas a qué huella, que vas en libertad hacia adelante, pero en el vacío, que si no encuentras obstáculos es porque nunca dejaste tu punto de partida? Y sin embargo escribes: escribes sin reposo, descubriéndome lo que te dicto y revelándome lo que sé; leyendo, los demás te enriquecen con lo que toman y te dan lo que les enseñas. Ahora has hecho lo que no has hecho, lo que no has escrito, escrito está: estás condenada a lo imborrable (Blanchot, 1991: 9).

En estas condiciones, la tarea del escritor, literario o filosófico, es una invitación paradójica que sin embargo no deja de acosarle. Incluso si no hay nada que decir, si no hay interlocutor o destinatario, si el sentido no puede ser determinado, si la remisión no es objetiva sino a signos en cadenas infinitas. En consecuencia, si la escritura se aleja de la verdad y se desplaza hacia lo espectral, la filosofía se encuentra acosada por fantasmas y simulacros, entre ellos el sujeto-autor que cree dominar un desplazamiento en el cual se disemina. Es por ello que el poeta o autor se expone a la desaparición en el movimiento de la poesía pura hacia sí misma, ya que “la obra pura implica que el Poeta desaparece como locutor, cediendo la iniciativa a las palabras, movilizadas por el choque de su desigualdad (Mallarmé, 1987: 238). Blanchot lo enuncia de este modo:

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, esa negación que se afirma, ese ideal que se inscribe en el mundo como perspectiva de la totalidad del mundo (1993: 52-53).

Mientras que para las metafísicas de la presencia y de la subjetividad es determinante la posibilidad de la presencia para un sujeto, del presente como momento en el que se intuye o vivencia la presencia. Consecuencia de esta comprensión del lenguaje es que el sujeto de la representación se ve cuestionado por la escritura entendida como tejido y encadenamiento de significantes que no se limitan por una fuente u origen, sino que remiten entre sí ilimitadamente. En el encuentro con lo literario, la interrogación por su posibilidad y sus límites, se problematiza la subjetividad, pues no es más que una imagen en una cadena de imágenes, una firma en una cadena de huellas. El sujeto-autor es un *phántasma* de más en la multiplicidad de espectros.

III

Del sujeto como suplemento

El sujeto como representante

En este capítulo final, veremos que la deconstrucción de la metafísica occidental implica el desplazamiento

de las nociones de sujeto o de conciencia idéntica a sí misma. Con tal propósito, rastrearemos la constante problematización de las figuras del sujeto que se encuentra en la escritura derridiana, tal y como ocurre en los debates en torno a la representación, el psicoanálisis, alteridad levinasiana, la metáfora de la fuente y la autoafección de la voz que se escucha a sí misma.

Además de un significado trascendental y originario, las metafísicas de la presencia suponen un sujeto que puede acceder a esos significados, que intuye esencias y que puede re-presentarse los entes en el mundo y traerlos a la presencia. Entre muchos textos en los cuales se deconstruye dicha metafísica, en la conferencia “Envío” se cuestiona la noción de representación que plantea Heidegger en *La época de la imagen del mundo*, determinada como traer ante un sujeto y poner a su disposición las imágenes de los objetos. Un punto en común con los análisis heideggerianos tiene que ver con la comprensión de la modernidad filosófica, en la cual el sujeto ha ganado un papel predominante, que configura la denominada metafísica de la (presencia en y para la) subjetividad.

Según el diagnóstico heideggeriano, la presencia o presentación de los entes tiene un lugar privilegiado en algunas filosofías, pero dicha posición se ha transformado a través de su historia (del ocultamiento del ser, o de la pregunta por el ser), pues se rige por determinaciones históricas que condicionan su

propia interpretación. De allí que, para los griegos, la presencia no se diera a través de la mediación que presta la representación. Mientras que, para la época moderna (Descartes, Kant, Hegel) y gracias a la historicidad que caracteriza la pregunta y relación con el ser, la presentación de los entes se da en, por y para el sujeto; es decir, es re-presentación subjetiva. El valor que adquiere la representación en la época moderna va ligado a una concepción particular del sujeto que se determina por su capacidad de darse representaciones. De allí que,

el valor “pre”, “estar ante” estaba ya ciertamente en “presente”. Se trata sólo del poner a disposición del sujeto humano que da lugar a la representación, y ese poner a la disposición es justamente lo que constituye al sujeto en sujeto. El sujeto es aquello que puede o cree poder darse representaciones, disponerlas y disponer de ellas (Derrida, 1989a: 92).

Por ello, tal época no es solo la de una imagen del mundo, sino la de otras imágenes, y entre ellas, la de un sujeto. Según el texto heideggeriano, lo característico de la época moderna es la representación como modo de relación entre el sujeto y lo que se le presenta como objeto; de allí que sea la época en que la representación ganó su mayor relevancia, y se incrementó el privilegio de la subjetividad (Heidegger, 1996).

No obstante, en el análisis derridiano se vuelven indecibles los límites supuestos entre sujeto, objetos y mundo, por lo cual, se suspende la mediación

representativa, pues se soporta en distinciones problemáticas y aporéticas. Los polos de la relación intencional (del sujeto y el del objeto como núcleos semánticos, unidades de significación cerrada) son cuestionados en la cadena de remisiones entre significantes o representantes. De modo que, “el re- marca la repetición *en, para y por* el sujeto, *a parti subjecti*, de una presencia que, de otro modo, se presentaría al sujeto sin depender de él o sin tener en él su lugar propio” (Derrida, 1989a: 92). Entonces, se alteran las posiciones, al punto de que el sujeto es posible como un significante más, como un eslabón no originario o privilegiado de la cadena.

El concepto de representación no escapa a este cuestionamiento, ya que tampoco se puede considerar un núcleo indivisible de significación, una imagen que escape al carácter de remisión suplementaria que lo posibilita; se trata, entonces, de representaciones de la representación. Por ello, hay que preguntarse si

dentro incluso de lo que se ofrece como uso filosófico o simplemente teórico de la palabra *representación*, hay que presumir la unidad de algún centro semántico, que ordenaría toda una multiplicidad de modificaciones y de derivaciones. Pero, ¿no es acaso esa presunción eminentemente filosófica, justamente una de tipo representativo, en el sentido presuntamente central del término, a saber, la presunción de que una única misma presencia se delega en ese sentido, se envía, se junta, y finalmente se reencuentra? Esta interpretación de la representación presupondría una pre-interpretación representacional de la representación, seguiría siendo una representación de la representación (Derrida, 1989a: 111).

El efecto (espectral) de las imágenes del mundo y del sujeto hace que sean posibles como representaciones suplementarias en la cadena de las representaciones, de las imágenes del mundo; ello se debe a la ausencia de núcleos semánticos, de polos en una relación intencional (de significación trascendental), de unidades, usos o contextos que reduzcan la polisemia y dispersión del sentido en el lenguaje. Entonces, Derrida señala que leyendo a Heidegger y a la subjetividad lacaniana, existe la posibilidad de pensar el sujeto como un representante y no como el soporte mismo de la representación, de manera que queda imbuido en la cadena de las representaciones como una imagen más, un significante suplente:

este paso de Heidegger no conduce sólo a pensar la representación como lo que ha llegado a ser el modelo de todo pensamiento del sujeto, de toda idea, de toda afección, de todo lo que le sucede al sujeto y lo modifica en su relación con el objeto. El sujeto no está ya sólo definido en su esencia como el lugar y el emplazamiento de sus representaciones. Él mismo, como sujeto y en su estructura de "*subjectum*", queda aprehendido "*como un representante*". El hombre, determinado en primer término y sobre todo como sujeto, como ente-sujeto, se encuentra a su vez interpretado de parte a parte según la estructura de la representación (Derrida, 1989a: 98).

Se pasa de una noción de sujeto originario que tiene el mundo a su disposición gracias a la re-presentación, al sujeto como un representante, un enviado en representación en una cadena de representaciones. Una subjetividad espectral si se quiere, ya que,

toda la lógica lacaniana del significante trabaja también con esta estructuración del sujeto por medio de, y como, la representación: sujeto “enteramente calculable”, dice Lacan, desde el momento en que “se reduce a la fórmula de una matriz de combinaciones significantes” (“La ciencia y la verdad”, *Ecrits*, pág. 860) (...) Estructurado por la representación, el sujeto representado es también sujeto representante (Derrida, 1989: 98-99).

A pesar de que el sujeto ha sido considerado el soporte de la representación y que la representación se asume como el pilar sobre el que se sustentan el conocimiento, la filosofía y el psicoanálisis, encontramos ahora que en la cadena de las representaciones y de las remisiones entre los signos, el sujeto de la filosofía no es más que imagen entre otras imágenes, suplencia entre otras suplencias. Es este un punto de convergencia con otros discursos que cuestionan la figura del sujeto unitario. Dado que, la deconstrucción trabaja sobre los márgenes difusos, en los intersticios de la filosofía, lo literario, la historia y la episteme occidental, en el “inconsciente” filosófico. En efecto, son muchas las relaciones textuales que testimonian la problemática relación entre psicoanálisis y deconstrucción: *La carta postal*, *Freud y la escena de la escritura*, *Resistencias - Del psicoanálisis*, *Por el amor de Lacan*, *Ser justos con Freud*. Las tensiones entre ellos son irreductibles, se reiteran, se reenvían entre sí. Pero no se ha de reducir la deconstrucción a un ejercicio psicoanalítico, como sugiere Ferraris en su *Introducción a*

Derrida (2006), lo cual es contrastado con estas palabras: “a pesar de las apariencias, la deconstrucción del logocentrismo no es un psicoanálisis de la filosofía” (Derrida, 1989b: 271).⁹

Sin embargo, deconstrucción y psicoanálisis tienen en común ser análisis posibles en y por el lenguaje, por la escritura en sentido amplio. No hay fuera de la escritura o de la palabra para el psicoanálisis, tampoco para la filosofía. De manera que el lenguaje, la escritura, es el *medium* del análisis, de la disolución y separación analítica que crea intersticios en los cuales tiemblan algunas apreciadas elaboraciones filosóficas. Una de ellas tiene que ver con un principio del pensamiento lógico y de la realidad que es su correlato. Así como el inconsciente, la deconstrucción tolera la contradicción; su lógica no se rige por los principios de identidad, de no contradicción y de tercio exclusivo; mientras que,

la lógica obedece a la consciencia, o a la preconsciencia, lugar de las representaciones verbales; al principio de identidad, expresión fundadora de la filosofía de la presencia. “No era más que una contradicción lógica, lo cual no quiere decir gran cosa”, se lee en *El hombre de los lobos* (Derrida, 1989b: 285).

La deconstrucción se rige por el pliegue, o remarca, una doble escena de escritura en la que es posible formular posiciones contradictorias, en las cuales la identidad no remite a sí misma, sino que se difiere; lógica en que hay terceros indecibles,

heterogeneidades irreducibles a la superación dialéctica. Un resto que no se elimina por la indagación lógico-ontológica en su búsqueda de la verdad, el sentido y la identidad. Ahora bien, el resto no corresponde ni con lo verdadero ni con lo falso, ni con lo vivo o lo muerto; se trata de lo indecidible e indigerible expuesto por el análisis deconstructivo que no llega a un término, que no se detiene por elementos o átomos primigenios. Sin la resistencia al análisis, sin lo irreducible e indecidible no es posible el análisis, pues implica la doble tensión de la obsesión y su repetición espectral. Como lo afirma el autor, “el hiperanalitismo con el cual yo identifico la deconstrucción es un gesto doble en este sentido, doble y contradictorio, doblemente ligado, es decir, ligado/desligado en lo que se puede denominar *double bind* o doble coacción” (Derrida, 1997c: 56).

Entonces, no se puede evadir la regresión *ad infinitum*, pues el análisis no llega a lo simple, a un punto final, a develar el sentido originario; por ello, “no hay nada de fortuito en el hecho de que las apuestas más decisivas y más difíciles entre, digamos, ‘el psicoanálisis’ y ‘la deconstrucción’ hayan tomado una forma relativamente organizada en torno a la cuestión de la compulsión de repetición” (Derrida, 1997c: 52-53). No obstante, Derrida indica que el psicoanálisis repite algunos esquemas presentes a lo largo de la historia de la filosofía, pues busca el sentido oculto que escapa a la indagación. A su vez, supone un conocimiento del sujeto que es su privilegio,

soportado en la representación y la búsqueda del sentido oculto a pesar de las resistencias. A continuación, nos ocuparemos de estas tensas relaciones.

El inconsciente como división del sujeto

A pesar de que el psicoanálisis freudiano comparte algunos supuestos de la metafísica de la presencia (la representación, tratar a la escritura metafóricamente, la búsqueda del sentido), Derrida rastrea entre sus fisuras para mostrar cómo se dan desplazamientos de los límites de la metafísica de la subjetividad, en las cuales se ha privilegiado la posición del sujeto consciente.

Contra acreditadas doctrinas, Freud sostiene su hipótesis del inconsciente argumentando que la conciencia no agota las posibilidades del sujeto y de lo psíquico. La conmoción generada por el psicoanálisis tiene que ver con que no todo lo psíquico se reduce al nivel de la conciencia, que los deseos y los principios morales no tienen su fuente en la lógica de la racionalidad. Entonces, si lo psíquico no es solamente aquello accesible a la conciencia, “habremos de situarnos entonces en el punto de vista de que no es sino una pretensión insostenible el exigir que todo lo que sucede en lo psíquico ha de ser conocido a la conciencia” (Freud, 1993: 188). Para filosofías soportadas en la unidad y transparencia

del sujeto para sí mismo es difícil aceptar que algo escape a la mirada vigilante de la autoconciencia.

Precisamente, en *Algunas observaciones sobre el concepto de inconsciente* (1993), Freud plantea lo inconsciente como el conjunto de dinámicas que constituyen el psiquismo, pero no son objeto de la conciencia racional. Lo cual desafía a la figura del sujeto que en la filosofía y en la psicología se había definido principalmente como conciencia. Entonces, en “*Freud y la escena de la escritura*”, se afirma que el psicoanálisis fractura la unidad e identidad del sujeto, evidenciando la *différance*, la escisión entre la conciencia y el inconsciente. Las intrincadas relaciones de esta topología hacen del sujeto un escenario dividido, por lo menos, en dos escenas que se comunican por las márgenes difusas de lo pre-consciente.

Otro aspecto que nos interesa del psicoanálisis, tiene que ver con las metáforas sobre la escritura, pues Freud las utiliza para explicar el funcionamiento del psiquismo. Derrida traza el recorrido por diferentes metáforas hasta llegar al inconsciente como superficie y máquina de escritura, de huellas que se remarcen dejando la traza de la inscripción violenta. Después de muchos rodeos, Freud llega a este planteamiento por la analogía del bloc o tablero mágico que le sirve para explicar la economía del inconsciente al modo de una película de escritura en la cual no se almacenan intuiciones o representaciones de presencias. Es una superficie en la que se inscriben

huellas heterogéneas e irreductibles que difieren la presencia y la conciencia:

al descuidar las “pequeñas imperfecciones” del dispositivo, al no interesarse más que en la analogía, Freud insiste en el carácter esencialmente protector de la hoja de celuloide. Sin ella, el papel de cera fina se rayaría o desgarraría. No hay escritura que no se construya una protección, *en protección contra sí misma*, contra la escritura según la cual el “sujeto” está él mismo amenazado al dejarse escribir: *al exponerse*. “La hoja de celuloide es, pues, un velo protector para el papel de cera”. Lo mantiene al abrigo de “las influencias amenazadoras que provienen del exterior” (Derrida, 1987: 307).

En esta superficie se inscriben huellas que se conservan como borradas o tachadas después de que la película del block se remueve, huellas que permanecen sin ser traducibles o visibles. A partir de esta imagen, la economía del inconsciente (*différance*) se plantea como el diferimiento temporal de la fuerza de las impresiones, el espaciamiento de esa fuerza para evitar la muerte como consecuencia de una descarga desmesurada, ante la cual, la conciencia proporciona una protección que difiere la intensidad; de este modo, la película es protegida de las violentas inscripciones que podrían destruirla. Para el modo deconstructivo de abordar la cuestión, esto implica guardar el registro de las impresiones recibidas y de la forma en que su fuerza se difiere.

Encontramos aquí la consonancia con la comprensión de la huella de escritura, dado que para Derrida

la marca es marca, la huella es huella en tanto que se borra y borra la posibilidad de la presencia plena e inmediata, de su intuición, traducción, percepción o aprensión. En consecuencia, la huella funciona como suplemento que borra el origen. Archi-escritura que no se reduce a traer a la presencia, sino que re-traza la huella como traducción y transcripción de la ausencia del origen, la proliferación e iteración de la ausencia. Asimismo, el inconsciente como escritura cuestiona la remisión a un presente originario como fundamento del lenguaje, ya que la escritura del inconsciente es marca y a la vez borradura (como cuando se levanta la hoja de celuloide). En efecto,

las huellas sólo producen el espacio de su inscripción dándose a sí mismas el período de su desaparición. Desde el origen, en el “presente” de su primera impresión, aquéllas se constituyen por medio de la doble fuerza de repetición y de desaparición, de legibilidad y de ilegibilidad. Una máquina para dos manos, una multiplicidad de instancias o de orígenes, ¿no es eso la relación con lo otro y la temporalidad originaria de la escritura, su complicación “primaria”: espaciamiento, *différance* y desapariciones originarias del origen simple, polémica desde el umbral de lo que se sigue llamando obstinadamente la percepción? (...) Hay que ser varios para escribir, y ya incluso para “percibir” (Derrida, 1987: 310).

El inconsciente como máquina de escritura desplaza al sujeto clásico agente de la representación, de la intuición, usuario del lenguaje, pues el inconsciente lo excede, le impone su inscripción violenta, le divide con su producción de diferencias. La noción

de escritura o texto como huella y el inconsciente como escritura ponen en suspenso la transparencia del sujeto para sí mismo. Por lo tanto, el texto no responde a la conciencia ni a la presencia como sus polos originarios. Es por ello que, en las metáforas sobre el inconsciente, la figura del sujeto se escinde y se desplaza:

el “sujeto” de la escritura no existe si por ello se entiende tal soledad soberana del escritor. El sujeto de la escritura es un *sistema* de relaciones entre las capas: del bloc mágico, de lo psíquico, de la sociedad, del mundo. Dentro de esta escena, la simplicidad puntual del sujeto clásico es inencontrable (Derrida, 1987: 311).

Además, la traducción plantea debates comunes con el psicoanálisis ya que implican las remisiones entre significante y remiten a problemáticas inseparables de la filosofía, relativas al lenguaje y a la escritura. En efecto, el psicoanálisis se las tiene que ver con la traducción, su posibilidad está dada por el necesario tránsito desde lo inconsciente a lo consciente, lo cual solo es posible a través del lenguaje como inscripción de huellas. Freud lo recuerda al justificar su hipótesis de lo inconsciente: “¿Cómo llegar al conocimiento de lo inconsciente? Sólo lo conocemos como consciente, esto es, después que ha experimentado una trasmutación o traducción a lo consciente. La labor psicoanalítica nos muestra cotidianamente la posibilidad de tal traducción” (Freud, 1993: 186).

En tanto reiteración y desplazamiento, la traducción es condición de aquello que se hace pasar por el origen, de allí se infiere su dependencia del suplemento y la condición metafórica del significado “propio”. Las metáforas y traducciones en el psicoanálisis también cuestionan lo originario e idéntico, características que se le asignan al sujeto autoconsciente, sobre todo, si se considera como el ordenador del lenguaje; también se cuestiona la posibilidad de traslado entre lugares o lenguas de un significado o átomo semántico invariable. Esta traslación es problemática, porque la significación no podría ser ajena a este desplazamiento. Por ello, Gregory Ulmer señala que se altera la orientación metafórica: “el análisis de Derrida acerca de lo metafórico en la escritura filosófica apunta a que esta irreversibilidad o desfamiliarización es un potencial inherente a la estructura de la metáfora, un potencial que Derrida intenta radicalizar” (Ulmer, 1985: 82).

Otra vertiente de discusión con el psicoanálisis se presenta en la introducción realizada por Derrida a la traducción inglesa de los textos de Nicolás Abraham y Mária Török sobre el Hombre de los lobos. Dichos autores se ocupan de lo que escapa a la conciencia sin que pueda ser remitido a significantes privilegiados como el falo, el padre o la castración. Puesto que no hay más allá al cual transportar lo figurativo o el significante, no hay metalenguaje, sino otra metáfora o desplazamiento. Entonces, conciben el inconsciente como cripta en la que se incorporan experiencias a las

que no se pueden acceder o hacer decir, contrario a la introyección que habilita la metáfora y el lenguaje sobre lo inconsciente. Por lo cual,

la incorporación es de hecho un recordar perverso, un rechazo al olvido, al duelo y a la renuncia al “objeto amado”. La incorporación (...) es “antimetafórica” en su efecto, ya que el sujeto “criptofórico” “revierte” todas las metáforas, destruye todas las figuras y trata el lenguaje sólo “según la letra”, literalmente. Lo criptofórico, en otras palabras, inhibe el lenguaje (Ulmer, 1985: 84).

Mientras que la traslación metafórica ha de partir de una supuesta literalidad, de lo conocido a lo figurado, la comprensión que pone en juego el análisis criptonímico problematiza la posibilidad de lo literal, de lo conocido, “se trata, como siempre ocurre con las lenguas, de la alianza de un límite con una posibilidad” (Derrida, 1997a: 72). Por ello, la incorporación es antimetafórica y criptonímica, ya que remite al resto irreductible y no traducible al lenguaje y a la circulación metafórica.

Como evidencia de la operación anasémica, la toma de la palabra, el acontecimiento de este ejercicio de escritura-traducción es la puesta en escena de la relación en la que el lenguaje psicoanalítico supone la desestabilización de la figura del sujeto. Esto es plausible en el comentario a la traducción: “introduzco aquí -yo- a una traducción (...) Esto dice ya bastante acerca de a qué me llevarán ambas vías: a eclipsarme en el umbral a fin de facilitar la

lectura que ustedes van a hacer” (Derrida, 1997a: 70). Según esto, ante la escritura, la traducción y el psicoanálisis la ficción del sujeto ha de desplazarse y eclipsarse entre márgenes y umbrales.

La voz que suple y difiere

El suplemento es un elemento necesario para entender el operar deconstructivo en el cual se ponen en suspenso las jerarquías dualistas. En cada caso la cadena de los suplementos que desplaza y deconstruye el origen, lo esencial o la fuente primigenia, ocurre de forma singular. Ello se viene rastreando por diferentes vías para señalar algunos tratamientos del suplemento en los que el desplazamiento de la figura del sujeto se intensifica. Ahora, veremos que también en la discusión con la fenomenología estaban en juego las líneas generales de este indagar deconstructivo.

En *La voz y el fenómeno*, Derrida trata acerca de Husserl, sobre el signo, la iterabilidad y la idealidad en sus relaciones con la voz de la conciencia que se escucha a sí misma prescindiendo de toda exterioridad. A pesar de que el proyecto fenomenológico propone una crítica detallada de los supuestos metafísicos que aquejan a la ciencia y a la filosofía desde sus fundamentos, mantiene procedimientos, estructuras y postulados propios de la metafísica que pretende depurar. En este libro, Derrida se ocupa del signo que se divide en expresión cargada de sentido y la señal

de carácter indicativo y externo, que no tiene significación alguna, su función es mostrativa, remite al mundo empírico y no a un acto productor o portador de significación. Este gesto conecta el proyecto fenomenológico con el camino que Platón, Rousseau y Saussure habían tomado al relegar el significante escrito a lo secundario. En el fondo, tal concepción del signo distingue entre la presencia o no presencia que es comunicada por el signo: la señal indica en la ausencia de lo presente, la expresión lleva en sí misma a la presencia como su contenido. Se hace así manifiesto el privilegio de la voz y el carácter secundario dado al significante externo.

A pesar de que tal distinción es fundamental para el proyecto fenomenológico, Derrida encuentra dificultades para sostenerla. Dado que, cuando la expresión es emitida por la voz, de alguna manera se está exteriorizando y es llevada al mundo “empírico” gracias a la mediación acústica que proporciona la voz. Por ello, la distinción se ve desplazada a la voz de la conciencia que prescindiría de la mediación externa y sensible, pues en el diálogo áfono e imaginario consigo misma, permanecería en el nivel ideal de la expresión que reúne la producción del significado y el soplo que lo anima, dada la inmediatez que se resguarda de la exterioridad del significante.

De manera que, la voz se preserva silenciosamente en la conciencia que se afecta a sí misma a través de la auto-presentación y la intuición inmediata de sus propios contenidos, pero sin emitir palabra alguna.

Según esto, la conciencia es una voz que puede escucharse a sí misma, en ella se enlaza el *logos* y la *phoné*; conciencia solo posible en el lenguaje o a partir de él, por el carácter diferencial de la escritura.

Al recurrir a la solitaria y silenciosa voz de la conciencia se excluye la exterioridad empírica en la que transcurre el habla cotidiana, así como la comunicación que contamina la idealidad del sentido, dejando de lado el lenguaje transitivo, expresivo o comunicativo. Se pone entre paréntesis la exterioridad empírica mediante una reducción que libera una esfera de significación trascendental. En esto consiste “la reducción fenomenológica que aísla la vivencia subjetiva como esfera de certeza absoluta y de existencia absoluta” (Derrida, 1985: 91).

Pero la expresión es siempre exteriorización, de manera que la expresión del alma solitaria debe mantenerse en una interioridad trascendental que se exterioriza en sí misma, una voz que se desdobra y se conserva silenciosa e ideal. Se reconoce entonces a la ficción de una voz que se imagina escucharse hablar silenciosamente, pero ello no ocurre efectivamente, es solo una representación del sujeto viéndose u oyéndose hablar, una repetición ideal en la que se trae a la presencia el habla sin que ocurra fácticamente. Lo que Derrida interpreta como división de la conciencia en sí misma, y de su papel trascendental, la *différance* en el origen de la idealidad.

La autoafección como posibilidad de la subjetividad, del para sí, el escucharse a sí mismo hablar y la presencia a sí del sujeto son el soporte de una metafísica de la presencia para la autoconciencia. Metafísica que margina la exterioridad del significante en favor de la proximidad de una voz que al emitirse desde la fuente del sentido regresa a sí, borrando la huella de exterioridad. Pero tal posibilidad de escucha supone ya una división y redoblamiento en lo que se considera una unidad originaria y trascendental, pues, según Derrida la *différance* irreductible está a la base de la subjetividad fundamental, al punto de que la subjetividad como autoafección es un producto de tal *différance* en la que la interioridad se ve desde siempre contaminada por el espaciamiento del afuera y dividida por la alteridad.

La intuición es pilar fundamental de la fenomenología, pues la relación intencional supone un sujeto que dota de sentido todo aquello que se da a su intuición como conciencia de algo (Derrida, 1995: 153). No obstante, Derrida sostiene que el lenguaje es posible en la ausencia de presencias a la intuición, que la imposibilidad de la presencia pone en marcha el movimiento de la significación; pero Husserl evita llegar a estas conclusiones:

la ausencia de la intuición -y en consecuencia del sujeto de la intuición- no es solamente *tolerada* por el discurso, está *requerida* por la estructura de la significación en general, por poco que se la considere en *sí misma*. Aquella está requerida radicalmente: la

ausencia total del sujeto y del objeto de un enunciado -la muerte del escritor y/o la desaparición de los objetos que ha podido describir- no impide a un texto “querer-decir”. Por el contrario, esta posibilidad hace nacer el querer-decir como tal, lo da a oír y a leer (Derrida, 1985: 154).

La intuición como presencia inmediata para la conciencia supone un sujeto ante el cual se da la presencia, un yo como correlato de cada intuición. No obstante, el yo es posible como suplemento que desplaza y reitera una auto-presencia. Entonces, aunque el presente y su inmediatez son criterios fenomenológicos fundamentales suponen la iteración, retorno de la presencia “inmediata” del presente viviente. La idealidad solo es posible a partir de la repetición al infinito; lo que para Derrida implica una relación con la muerte propia, con la desaparición y ausencia en la intuición, relación que es posible por el lenguaje, y que es condición del lenguaje. Si la idealidad prescinde de la presencia empírica y remite solo a la intuitiva, la ausencia de un referente en el mundo sería la condición misma de la representación. Una imagen que se repite en la ausencia del objeto presente que sería su referente. Los espectros parecen acechar la idealidad.

La presencia es otro elemento determinante de la relación intencional, en torno a ella se origina el movimiento de la significación, la donación de sentido. Pero, según mostramos, la presencia ha sido desde siempre diferida, suplida en el movimiento mismo

de la idealidad. Los pilares de la fenomenología se ponen en suspenso al cuestionar la posibilidad de un presente trascendental, es decir, de un yo que se auto-posicione en un aquí y un ahora como origen de las representaciones y de la significación. La falsa apariencia del presente (a la que aludimos con Mallarmé) disloca la temporalidad, por lo cual, la significación prescinde de la presencia para la intuición. Ahora bien, Derrida avanza algunos eslabones más en la cadena fenomenológica, señala que la idealidad y la repetición necesaria para la escritura prescinden del sujeto (aquel que según Husserl es uno de los polos fundamentales):

vayamos más lejos. ¿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? (Derrida, 1985: 155).

La idealidad y la repetición que posibilitan el lenguaje se dan en la ausencia del objeto del discurso, también, por más que Husserl lo evite, en la ausencia del yo que es posible solo en la cadena de significación. La fuerza de tal lectura de Husserl es que cuestiona y difiere la figura del sujeto considerada como el origen y fuente de la significación. La fuente originaria y trascendental estaría siempre afectada y diferida por la exterioridad y la temporalidad.

En particular, en el capítulo VII de *La voz y el fenómeno*, titulado “El suplemento de origen”, Derrida

plantea que el origen es siempre diferido, pues se alcanza gracias a un suplemento esencial que ocupa el lugar del origen ausente; nunca el origen podrá hacerse presente a la intuición, solo se accede a él con un re-trazo. Esto es, el origen diferido es un suplemento:

entendida así, la suplementariedad es realmente la *différance*, la operación de diferir, que, a la vez, fisura y retarda la presencia, sometiéndola al mismo tiempo a la división y a la dilación originaria. La *différance* hay que pensarla antes de la separación entre el diferir como dilación y el diferir como trabajo activo de la diferencia. Entiéndase bien, esto es impensable a partir de la consciencia, es decir, de la presencia, o simplemente de su contrario, la ausencia o la no-consciencia. Impensable también como la simple complicación *homogénea* de un diagrama o de una línea del tiempo, como “sucesión” compleja. La diferencia suplementaria sustituye la presencia en su falta originaria a ella misma (Derrida, 1985: 149).

En consecuencia, el suplemento y la *différance* no pueden concebirse según la lógica de la presencia/ausencia para una conciencia intuitiva, pues la *différance* ha suplido ya toda posible presencia. Tal planteamiento implica cuestionar la presencia para la intuición y, en especial, la presencia para sí (Waldenfels, 2002). Así, la autodonación reflexiva del sujeto sería imposible, pues un agregado suplementario reemplaza la presencia. Hay una representación en el lugar que debe ocupar el sujeto autoconsciente. Entonces,

el para-sí (*für sich*), tradicionalmente determinado en su dimensión dativa, como autodonación

fenomenológica, reflexiva o pre-reflexiva, surge en el movimiento de la suplementariedad como sustitución originaria, en la forma del “en el lugar de” (*für etwas*), es decir, lo hemos visto, en la operación misma de la significación en general. El *para-sí* sería un *en el lugar de sí*: puesto *para sí* en lugar de sí. La estructura extraña del suplemento aparece aquí: una posibilidad produce con retardo aquello a lo que se dice que se añade (Derrida, 1985: 149-150).

A pesar de que Husserl no lo reconozca, Derrida señala que, si la empresa fenomenológica se analiza desde su comprensión del signo, la figura del sujeto se ve desplazada y retirada por el movimiento de la idealidad, ya que, en su reiteración infinita, prescinde de la presencia de los objetos y del sujeto.

Las huellas espectrales del otro

Al igual que para otros autores contemporáneos (Lévinas, Blanchot, Foucault y Rancière), para Derrida la problemática de la escritura y del lenguaje está articulada necesariamente con las posibles configuraciones que la subjetividad o el sujeto puede asumir. Ello implica plantear otras formas de pensar la subjetividad, el sujeto y sus relaciones con la escritura determinadas no por la autonomía e identidad sino por lo irreducible y heterogéneo, por la alteridad que impone la heteronomía. Entonces, es necesario pensar la escritura según la heterogeneidad y la ausencia que no se reducen a dualidades jerárquicas, a opuestos que dialécticamente se intercambian: otredad que no se deriva de lo mismo, ausencia que no se rige

por el valor de la (no) presencia, extrañeza que no deriva de lo propio.

Es por ello que, “la *Gramatología* es una deconstrucción del trascendentalismo que muestra cómo el yo no es una instancia postrera, sino una huella escrituraria” (Ferraris, 2006: 96). Pero la huella escrituraria no solo constituye la subjetividad, es también la posibilidad misma del relacionarse con el “mundo”, de una “experiencia” empírica que no remite ya a seres presentes sino a ausencias diferidas y espacializadas. Pues, según Maurizio Ferraris, “entre el yo y el mundo hay algo en común: la huella” (Ferraris, 2006: 80). De manera que no es la presencia la que determina la constitución del sujeto ni la experiencia que puede tener del mundo. Por su parte, cuando justifica el recurrir a la huella como aquello que excede a la metafísica de la presencia y al concepto de experiencia, dice Derrida que

el concepto de experiencia, por su parte, es muy dificultoso. Como todas las nociones de que nos servimos aquí, pertenece a la historia de la metafísica y sólo lo podemos utilizar bajo una tachadura. “Experiencia” siempre designó la relación con una presencia, ya sea que esta relación haya o no tenido la forma de la conciencia (Derrida, 2005a: 79).

Entonces, el presente y la presencia de los entes dejan de ser los criterios determinantes de la subjetividad y del lenguaje. No obstante, “la ausencia de otro aquí-ahora, de otro presente trascendental, de otro origen del mundo apareciendo como tal, presentándose

como ausencia irreductible en la presencia de la huella, no es una fórmula metafísica que sustituiría un concepto científico de la escritura” (Derrida, 2005a: 61). La deconstrucción de la metafísica de la presencia y del significado trascendental como fundamento del lenguaje, aportan la escena en que las remisiones entre la escritura y la subjetividad se encuentran con la alteridad de la huella. Ahora bien, este pensamiento de la huella no se limita a una empresa individual, sino que remite a una constelación de escrituras, como las de Freud, Nietzsche y Lévinas...

La palabra *huella* debe hacer referencia por sí misma a un cierto número de discursos contemporáneos con cuya fuerza esperamos contar. No se trata de que aceptemos la totalidad de los mismos. Pero la palabra *huella* establece con ellos la comunicación que nos parece más segura y nos permite economizar los desarrollos que ya han demostrado su eficacia (...) Esta deconstrucción de la presencia pasa por la deconstrucción de la conciencia, vale decir por la noción irreductible de huella (*Spur*), tal como aparece en el discurso nietzscheano y en el freudiano. En fin, en todos los campos científicos y especialmente en el de la biología, esta noción aparece actualmente como dominante e irreductible (Derrida, 2005a: 90-91).

Sin embargo, en esta constelación de filosofías de la huella, es relevante resaltar la relación con la propuesta filosófica de Emmanuel Lévinas, quien se ocupa de pensar la alteridad de forma radical: alteridad que hace del sujeto su rehén, sin limitarse a la presencia tranquila de un sujeto consigo mismo que

sea el origen o fuente de la significación (Wyschogrod, 2004; Llewelyn, 2004). Para Lévinas también está en juego un cuestionamiento de la metafísica o filosofía que se ha determinado por el privilegio, la presencia o manifestación ante los “ojos” de la razón que intuye. Es decir, también está en juego la fractura de la noción de presencia que constituye al sujeto y es el objeto de la investigación filosófica.

Precisamente, Lévinas entiende la significación como donación e imposición de la otredad que en su radical heterogeneidad cuestiona la concepción de sujeto autónomo o libre; es esta heteronomía la que pone en curso el lenguaje y su significación, complicando la posibilidad de una figura de sujeto como mismidad soberana que excluye la alteridad, que sea autónoma y pre-exista al lenguaje (Lévinas, 1997; Derrida, 1997; Fisgativa, 2010). Por lo tanto, el sujeto no es el amo del lenguaje, quien valiéndose de su racionalidad dota de sentido a la palabra, al mundo y a sus *alter ego*.

Tal como se plantea en *Totalidad e infinito*, las formas de relación con lo Otro se han concebido como reapropiaciones y reduplicaciones de un sí mismo alérgico a lo radicalmente irreductible. Mientras que, para Lévinas el Otro es irreductible a un sí mismo, a aquel que se ha considerado el pilar del ejercicio filosófico pero que es reacio y violento ante la otredad que lo constituye. En contraste, desde esta filosofía de la huella y de la diferencia, el Otro cuestiona la autonomía y espontaneidad del sujeto fundamento

de la filosofía y de la política. Si el Otro se impone y constituye la subjetividad, es necesario pensar de otra forma la donación de sentido, la relación con la alteridad.

La alteridad, en tanto infinitud, es constituyente de la subjetividad, también es la posibilidad del lenguaje que es desde siempre relación con el Otro, por lo cual, lo infinito desborda la experiencia y el pensamiento que lo piensa, excede al sujeto: “tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro. El concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito (...) En la idea de lo infinito se piensa lo que permanece siempre exterior al pensamiento” (Lévinas, 1997: 51).

La significación, el lenguaje y el diálogo son posibles gracias a la alteridad y exterioridad de lo infinito que excede la mismidad, ya que, según plantea Lévinas en *Totalidad e infinito*, “la subjetividad realiza estas exigencias imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener. Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de lo infinito” (Lévinas, 1997: 52). Según esto, el Otro, el prójimo, no se reduce a un dato perceptivo, no se apropia por una conciencia mediante la actividad aprehensora del conocimiento, no viene a la presencia para develarse ante la mirada. El Otro se mantiene a una distancia irreductible e infinita, siempre próximo,

pero sin caer bajo el poder de la conciencia que aprehende temáticamente.

La proximidad asediante del prójimo no se asimila por la lógica de la presencia y la ausencia, cuya dualidad es excedida por la huella del Otro que no puede ser rastreada como un signo hasta un punto de origen o una presencia. Es decir, la huella del Otro no es el rastro del fenómeno que oculta tras de sí el ser, no remite a la presencia de algo que fue o que está en la modalidad de la ausencia. La huella permanece al margen del presente y de la presencia, en tanto trascendencia más allá de la esencia, marca y borradura revelada en el rostro. Al igual que para Derrida, para Lévinas la huella permite escapar a la ontología como determinación primera y originaria, hacia la excedencia que es de carácter ético: “una huella que luce como rostro del prójimo en la ambigüedad de aquel *ante quien* (o *a quién*, sin paternalismo de ningún tipo) y de aquel *de quién* respondo; enigma o excepción del rostro, juez y parte” (Lévinas, 1997: 56).

Pero Lévinas privilegia la palabra hablada, aquella del maestro, del otro por excelencia que constituye la subjetividad, una significación trascendental que se le impone al sujeto, en tanto alteridad significativa que lo constituye. Alteridad y santidad del Otro, de Dios como el otro que no se manifiesta, pero que se revela en la palabra, porque “el discurso oral es la plenitud de todo discurso” (Lévinas, 1997: 119). En síntesis, Lévinas no renuncia al predominio del

habla, desconfía de la palabra escrita, porque es la palabra hablada la que inviste de significación. El comentario y la enseñanza, del maestro o el rabino sobre la Torah, por ejemplo, no se superan por la escritura. Mientras que, la noción de huella como aquello que excede la presencia y la indagación ontológica permite a Derrida deconstruir la pretensión de relegar la escritura a un papel secundario frente a la originario del significado o sentido primigenio que mantiene Lévinas.

Ahora bien, conviene destacar que para Derrida la no-relación que impone la alteridad es de heteronomía, pues es a partir de la responsabilidad ante el otro (el espectro que me observa sin ser visto y me impone su mandato, que me exige justicia) como se hace posible la libertad:

es por eso que estoy en la heteronomía. Lo cual no quiere decir que no sea libre, al contrario, hay en ello una condición de libertad, por decirlo así: mi libertad surge siempre que haya esta responsabilidad que nace de la heteronomía para con la mirada del otro, bajo la mirada del otro. Esta mirada es la espectralidad misma (Derrida, Stiegler, 1998: 152).

Entonces, al considerar propuestas filosóficas en torno a lo otro, encontramos que el pensamiento de la huella nos expone a la alteridad irreductible que cuestiona la posición del sujeto caracterizado por la autodeterminación. Tal comprensión heterónoma de la subjetividad es acorde con la perspectiva filosófica de Derrida.

La dispersión desde la fuente

Nos detenemos ahora en la relectura que Derrida realiza de los *Cahiers* de Valéry en *Márgenes - De la filosofía*, concentrándose en elementos como son la fuente, el yo y el origen. Rastreando estas “metáforas” se evidenciará lo asediante que resulta la relación entre el sentido y su fuente, la escucha y su origen, lo que comprueba una vez más el uso de la metáfora en los gestos fundacionales. Sin embargo, no se propone abordar temática, psicológica o fenomenológicamente el significado agua o fuente. Pues, según Derrida, la fuente no se deja tematizar, rechaza un sentido propio que ya ha de ser derivado u originado en el recorrido, ya que, incluso para hablar de un sentido propio se debe reconocer que es efecto de una derivación.

Situaciones paradójicas se encuentran en esa lectura de los *Cahiers*, pues a pesar de que se intenta privilegiar la voz y la escucha de sí mismo, la escritura asedia la fuente, la desplaza y la suple. Precisamente, porque el yo originario del que emana el sentido no ha de provenir de fuente alguna. Por lo tanto, la fuente a partir de la cual es posible determinar y calificar las cosas dotadas de sentido se mantiene al margen de la presencia y del nombre. Esto es, al hablar de una fuente determinante del sentido *propio* para un texto, para “el mundo”, se debe asumir que ha de ser siempre diferida y dividida, resultado o efecto. Un singular universal, abstracto, indeterminable,

no-propio, fuera del mundo y de la presencia. Por lo tanto,

este yo no es un individuo, es casi impersonal, muy próximo de ser un no-yo. Esta conciencia que no puede erigirse a sí misma, volverse para sí misma una tesis o un tema, no podemos siquiera decir que está presente para sí. Esta fuente de la que no se puede hacer un tema no es, pues, una conciencia de sí. Apenas una conciencia (Derrida, 1989c: 323).

Según tal alejamiento y separación, la fuente se divide, se convierte en imagen especular, en efecto que expropia al yo y lo disemina, por lo cual no es posible retornar al origen como suceso fundacional, a la presencia primera. Pues al sentido de lo propio solo se llega a través de rodeos que cuestionan la posibilidad misma de separar lo metafórico de lo literal. Si no es posible alcanzar el origen, si este escapa al criterio de la presencia, solo queda plantear que la fuente y el yo son metáforas que se hacen pasar como originarias, ocultando su carácter diferido y suplementario. Por ello, Derrida insiste en que

la fuente es, y ella está en el mundo. Es, pues, para el yo para quien se llama fuente. Sigue siendo la metáfora desviada del yo. Pero siendo intrínsecamente, propiamente, impropio, no propio, impuro en tanto que puro, el yo del que sería metáfora, no es nada fuera de sus metáforas, nada a este lado de lo que lo transporta fuera de sí mismo y lo arroja al instante de su nacimiento, como el brote irruptivo, la efracción a veces discreta pero siempre violenta de la fuente que surge fuera de sí misma. En tanto que tal, esta fuente, en la pureza de su agua, siempre

es diseminada lejos de sí misma y no tiene contacto consigo en tanto que fuente. Si la conciencia pura y el yo puro son como la fuente, es por no poder volver a ellos (Derrida, 1989d: 323).

El yo-fuente no tiene un significado que le sea propio, pues es abstracto y carente de cualidades, es un universal singular que no remite a individuos. De allí que, la cuestión del yo sea siempre la de la división y la separación de la fuente. Un alejarse que divide o multiplica por la diferencia y la alteridad. Ello nos lleva a una comprensión de la fuente como imagen especular que se divide y multiplica, se redobla para verse antes que para oírse, pero, al no lograrlo, habla para decir que no logra verse, produciendo un efecto de fuente que evade el paso por la exterioridad. Este oírse hablar corresponde con la metáfora del sujeto-fuente y plantea otro pliegue de la metafísica de la presencia, puesto que la imagen de la fuente sería un efecto estructural del círculo del oírse hablar, es decir, una derivación.

El círculo de la voz que se escucha, para decir el origen, la presencia inicial a la cual la filosofía y el filósofo se encaminan, cuando buscan reapropiarse de una presencia originaria o retornar a la fuente primera, “apodada verdad”, y que además dice “yo”. Pero la voz está ya diferida por la alteridad, y por la escritura en tanto marca diferencial. De allí, una consecuencia notable:

Valéry recuerda al filósofo que la filosofía se escribe.
Y que el filósofo es filósofo en tanto que lo olvida

(...) esto conlleva al menos tres consecuencias (...) Inicialmente una ruptura con el régimen circular del oírse hablar, con esta presencia ante sí del sentido en una fuente cuya verdad continuamente vuelve a la fuente. Irreversiblemente algo se pierde, en la escritura, de esta presencia del sentido, de esta verdad que es, sin embargo, el gran, el solo tema del filósofo. Ahora bien, el filósofo escribe contra la escritura, escribe para reparar la pérdida de la escritura, olvidando y negando por ello mismo, al hacer esto, lo que se hace por su mano (Derrida, 1989c: 331-335).

Ahora bien, cuando se intenta remontar la dispersión de la escritura por medio de la palabra, se sigue “el señuelo del yo, de la conciencia como oírse-hablar”, lo que “consistiría en soñar una operación de dominio ideal, idealizante, que transforma la hetero-afección en auto-afección, la heteronimia en autonomía” (Derrida, 1989c: 338). Ya Derrida lo señalaba en *La voz y el fenómeno*: incluso en el círculo de la autoafección y de conciencia inmediatamente presente a sí misma, la voz está atravesada por el carácter diferencial de la escritura, por la huella de la diferencia. Por eso, la autoafección en el oírse hablar es imposible, es solo un modo de la escritura que se divide y disemina el *ego* originario: metáfora que expropia.

Precisamente, y en concordancia con la apuesta general de este libro, se hace énfasis en el carácter escrito y formal de la escritura filosófica para señalar la ruptura del yo-fuente que, aludiendo a lo propio

y a la cercanía finge escucharse hablar. También se debe señalar que Valéry está cuestionando la clásica distinción que separa a la filosofía de lo literario o poético, ya que en ambos casos la escritura y su forma ponen en juego el pensamiento. Asimismo, habíamos señalado que para Mallarmé la instancia formal del poema pone en suspenso el privilegiado que el autor pretende tener en la escritura, pues desaparece entre la cadencia ritmada y la rigurosa necesidad del ritmo. De allí una segunda consecuencia:

la filosofía se escribe (...) debe, pues, contar con la instancia formal, contar con la forma y no poder sustraerse a ella (...) Se prescribe entonces una tarea: estudiar el texto filosófico en su estructura formal, en su organización retórica, en la especificidad y la diversidad de sus tipos textuales, en sus modelos de exposición y de producción –más allá de lo que se llamaba en otros tiempos los géneros–, en el espacio también de sus puestas en escena y en una sintaxis que no sea solamente la articulación de sus significados, de sus referencias al ser o la verdad, sino la disposición de sus procedimientos y todo lo que se coloca en él. En breve, considerar también la filosofía como “un género literario particular” que bebe de la reserva de una lengua, que dispone, fuerza o aparta un conjunto de recursos tópicos más viejos que la filosofía (...) La filosofía se escribe –tercera consecuencia– desde el momento en que sus operaciones y sus formas ya no son solamente orientadas y vigiladas por la ley del sentido, del pensamiento y del ser, en la verdad que habla para decir Yo lo más cerca posible de la fuente o el pozo (Derrida, 1989c: 333-335).

La escritura, la diferencia, el origen suplementario y la metáfora de la metáfora, ponen en suspenso la posibilidad de retornar a la fuente, al yo originario. La alteridad como impureza primera que dispersa el origen, contamina la fuente y la disemina. Por ello, la fuente siempre es posible solo estando contaminada por la alteridad y la diferencia, por la escritura: el *Phármakon* indecible que divide lo originario. En este lugar, es preciso recordar que, retomando un gesto nietzscheano, ya que, Derrida procura hacer la filosofía a estallidos de martillo, para dislocar el oído filosófico que cree hablarse y escucharse a sí mismo (Derrida, 1989c: 24-25). De igual manera, la experiencia, como vivencia por y para un sujeto o para la comunidad idealizada de las conciencias, ha de ser cuestionada; su posibilidad, suspendida, si en el ejercicio de escritura deconstructiva se erosionan los márgenes de un saber filosófico seguro de sí mismo. Para hacer estremecer tales certezas, se ha de golpear con otras intensidades sobre el tímpano, que es una membrana que se ve afectada por los timbres de la voz y de otros sonidos que amplifican el ruido o la distorsión de cualquier fuente. Entonces, la caverna del oído es el lugar ambiguo en el que se separa la interioridad que se escucha de la exterioridad de la expresión, un antro de lo indecible, caverna en la que la presencia a sí mismo se difiere, fragmentando el círculo del oírse hablar.

Para culminar, resaltamos un efecto importante de la deconstrucción relacionado con pilares de la actividad filosófica: se cuestiona el sujeto, el autor; la subjetividad como polo que dota de sentido las cosas, y que se vale del lenguaje, de la viva voz para comunicar el sentido... sustento de la actividad filosófica, ordenador de significados, que tiene el privilegio de intuir las esencias, que ocupa el centro, pues en torno a él se ordenan el *mundo* y la posibilidad de su *experiencia*. En cada texto, en cada época, incluso en un “mismo autor”, las nociones de sujeto se plantean de formas singulares, siempre a través de la escritura. Por ello, cada noción de sujeto ocurre en el lugar mismo en que es posible su deconstrucción, su desplazamiento. Efectivamente, vimos que la elaboración derridiana de la escritura escenifica una crisis, un temblor en el que el azar y la necesidad diseminan la figura del autor en cada ocasión, en “la instancia en que nadie está allí para saberlo” (Derrida, 1975: 426).

Conclusión. Del suplemento al suspenso

Entre las propuestas filosóficas acerca del lenguaje que se han dado desde el siglo XX, nos hemos concentrado en algunas reflexiones sobre la escritura, dado que ameritan una consideración detallada. Según mostramos, Derrida no aborda la escritura como el simple vehículo para comunicar el sentido,

el pensamiento o las ideas. Por el contrario, la noción de suplemento permitió indicar que los conceptos definidos y determinables inequívocamente consisten en metáforas filosóficas que quieren pasarse por átomos de literalidad, núcleos de sentido que habrían de mantenerse inalterados frente a las mediaciones que posibilitan su “transmisión”. Por lo cual, la lectura de los textos no se reduce a una exégesis o indagación hermenéutica que busque develar el sentido tras lo escrito, la verdadera intención del autor, aquello que en un contexto dado “quería decir”. De ahí que leer sea ya intervenir, cortar, separar, desgarrar para tejer de nuevo; es decir, leer es siempre escribir, agregar suplementos (Derrida, 1997b: 94). Por lo tanto, el ejercicio de lectura-escritura es siempre interpretativo, producción performativa que disemina las identidades, las esencias y disloca la posibilidad de sistematicidades cerradas.

A lo largo de este libro, se mostró que los suplementos y las huellas permiten a Derrida concebir la escritura como cadena diferencial de remisión ilimitada entre significantes suplementarios y no como ordenamiento sistemático de contenidos temáticos, de sentido o como vehículo del pensamiento o de las intenciones. Para llegar a esas afirmaciones, se rastrearon propuestas filosóficas que hacen de la escritura un artificio engañoso y relegado a lo secundario, pues consideran que se aleja de la fiabilidad del sentido, de la voz de un padre responsable. También se analizó

la relación entre la imitación y lo imitado, en la que se pone en juego lo indecible, de forma que no es posible determinar un modelo que dé origen al movimiento de imitación. Puesto que, si la alusión mimética no redobla una presencia u objeto, lo que se reitera es el movimiento de imitación y alusión, es decir, el procedimiento que agrega suplementos y excedentes ante la ausencia de esencias. Una consecuencia análoga tiene que ver con la indistinción entre significado y significante, tras la cual se encontró la remisión ilimitada que hace del sujeto un significante más y no el principio unificador del significado.

A pesar de que se intente relegar al mero significante o representante externo de un significado, se evidenció que la escritura desborda el lenguaje, pasando de ser una de sus formas secundarias a comprender en sí la posibilidad misma del lenguaje, de la historia, la ciencia, la *episteme* y la metafísica, incluso, de la idealidad matemática que no supone la existencia o presencia de un referente. Así,

la escritura no sólo es un medio auxiliar al servicio de la ciencia -y eventualmente su objeto- sino que es en primer lugar, como lo recuerda en particular Husserl en *El origen de la geometría*, la condición de posibilidad de los objetos ideales y, por lo tanto, de la objetividad científica. Antes de ser su objeto, la escritura es la condición de la *episteme* (...) Que la historicidad misma está ligada a la posibilidad de la escritura: a la posibilidad de la escritura en general, más allá de las formas particulares de escritura, en

nombre de las cuales durante mucho tiempo se ha hablado de pueblos sin escritura y sin historia (Derrida, 2005a: 37).

Por otra parte, vimos que la escritura llamada “literaria” no se limita a ser un artilugio que narra las vidas, las experiencias o las ficciones de autores que se deleitan y se reafirman en los libros. Por el contrario, la operación de lectura propuesta por Derrida cuestiona el ejercicio de la crítica que busca dominar los hilos del juego de la interpretación y del sentido, con la pretensión de hacer crítica seria y objetiva, sin intervenir en el texto. El complejo de lectura y escritura hace que las márgenes entre la reflexión filosófica y la narrativa literaria se contaminen, se invaginen (Derrida, 2002a: 20), ya que no hay privilegio o jerarquía inquebrantable de los contenidos en la relación con “la realidad”, la “experiencia” o la “verdad”. Esto evidencia la resistencia o restancia del texto a la reducción temática o a responder a un sentido último. Entonces, las distinciones rígidas entre los géneros de la escritura se erosionan, se fisuran: poesía, prosa, literatura y filosofía no se distinguen por tener objetos más loables, propósitos más serios. Ahora bien, aunque tengan en común la escritura, sus ejercicios, reglas e instituciones son diferentes.

En estas páginas se han hecho resonar de manera problemática las relaciones entre lenguaje y “sujeto” en algunas propuestas teóricas. Ambos son puntos de apoyo euclidiano para sostener el habitáculo de

las filosofías, por lo cual no solo han sido objeto de discusión por parte de Derrida, sino que remiten a horizontes de interrogantes filosóficos vigentes y en devenir. En esta ocasión y en concordancia con el pensamiento deconstructivo, se insistió en las fisuras, en hacer temblar la figura del sujeto y el edificio filosófico que soporta: la metáfora arquitectónico-filosófica de la demolición y de la erección de fundamentos. Igualmente, la certeza intuitiva de un sujeto que se escucha hablar a sí mismo fue cuestionada desde los textos de Derrida, dado que la pretensión de no exterioridad, del no paso por lo empírico de la escritura o de la voz, supone la división o la *différance* en el ego, en el polo subjetivo, además, es una metáfora que es fundacional de filosofías como la fenomenología. Por otra parte, las polémicas afinidades con el psicoanálisis llevaron a mostrar el común cuestionamiento del sujeto consciente y unitario. También permitieron acceder a otras metáforas sobre la escritura y a la pregunta por la traducción.

En el rastreo de textos que realizamos, se encontró que la posición del sujeto capaz de la representación está condicionada por una perspectiva representacional de la subjetividad, en la que se repite una presencia para el sujeto. No obstante, en la versión derridiana de este tópico heideggeriano, el sujeto que se da representaciones llega a ser una representación más y no el agente de las representaciones, ello

sin nostalgia o sin condenar el olvido de instancias originarias.

En este recorrido por los textos e interrogantes derridianos, se pudo evidenciar que uno de los más preciados resguardos de la filosofía se suspende sobre el abismo de una paradoja indecible e irreductible, si se pone suspenso la figura del autor como subjetividad que domina sobre la palabra y el significado. En suma, se evidenció la situación aporética en la cual quien escribe es solo posible en la escritura, pues no es más que un suplemento, una representación o significante de más, que tiene lugar cuando el juego de la significación, diferenciación y espaciamento le da un lugar para ocurrir. La cadena de alusión infinita hace de la figura del autor-sujeto un eslabón más que se desplaza, una de esas representaciones, significaciones o imágenes espectrales que pretende dominar. Por ello, la ficción del sujeto fundante o articulador ocurre como huella escrituraria.

Cabe aclarar que, en cada texto, en cada época, incluso en un “mismo autor”, las nociones de sujeto se plantean de formas singulares, siempre a través de la escritura y en oposición a lo animal, cuestión que conecta la obra derridiana con las críticas al antropocentrismo y al humanismo, tal y como se evidencia en las perspectivas posthumanistas. De allí la importancia de este interrogante: “¿por qué yo raramente he hablado de “sujeto” o de “subjetividad”, sino solamente, aquí o allí, de “efecto de subjetividad”? (Derrida, 2005b: 158). Lo que deja

en claro que no hay una sola versión del sujeto sino diferentes versiones de una problemática que implica analizar las configuraciones singulares que una trama de huellas asume en un texto o lectura, componiendo versiones y efectos de sujeto, ficciones útiles (Nietzsche, 2008).

Algunas certezas han de ser suspendidas, ciertos límites transgredidos y desplazados, puesto que lo indecible del suplemento remite a un modo de pensar que no se separa de la escritura y que impone un ritmo crítico. Las fisuras del pensamiento filosófico autosuficiente se conmueven con el temblor de escrituras que no dejan de insistir, horadar, y de bailar alegremente sobre los frágiles límites, al borde del abismo, arriesgando una carcajada ante él.

Precisamente, en la actualidad la escritura genera interrogantes para las filosofías en el umbral de la hiperdigitalización que altera las formas de comunicarse, de producir y difundir el conocimiento, desafiando “los discursos institucionales y disciplinarios” (Kim y Ulmer, 2005: 159). Estos son desafíos que el porvenir de las humanidades ha de afrontar y que llevan a posiciones incómodas al saber y hacer filosófico que se resguarda en supuestos “humanistas” y en la pretensión de que exista lenguaje, comunicación y pensamiento libres de suplementos técnicos o de mediaciones (Heidegger, 2007: 5; Fisgativa, Molina, Arrieta y Acevedo, 2022). En tal horizonte de problemas reside la pertinencia de la comprensión de la escritura que hemos indagado.

En suma, en los textos de Jacques Derrida y en su ejercicio de lectura-escritura, se deconstruye la posición fundante o articuladora que las nociones de sujeto tienen en las filosofías, ya que su papel de origen trascendental del pensamiento se desplaza cuando se cuestiona la función que se le ha otorgado. Sin embargo, no se plantea que “ahora” la filosofía se ha quedado sin “el piloto” de su aventura: el sujeto ha estado en cuestión desde el momento mismo en que se le dio un papel protagónico en la escena filosófica. Por más que estas cuestiones han acechado durante siglos, aún es necesario enfrentar algunas resistencias que desconocen las mediaciones del lenguaje y las prótesis técnicas que hacen posible el pensar filosófico. Ajeno a tales condiciones, el pensar filosófico se hace imposible. Sin embargo, se escribe.

Bibliografía

- Aristóteles (1999). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Agamben, Giorgio. (2007). *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Balcarce, Gabriela (2020). “Limitrofia. Consideraciones deconstructivas en torno al humanismo soberano y la animalidad”. En: Biset, Emmanuel; Penchaszadeh, Ana Paula (Comps.) *Soberanías en deconstrucción*. Córdoba: Editorial de la UNC. (pp. 91-105).
- Benjamin, Walter (2010). *El origen del Trauerspiel alemán*. En: Obras (libro I/Vol. I). Madrid: Abada.
- Bennington, Geoffrey (1994). *Jacques Derrida-Circonfesión*. España: Ediciones Cátedra.
- Bennington, Geoffrey (1998). “Derrida’s Mallarmé”. En: Temple, M (Ed.) (1998). *Meetings with Mallarmé in contemporary French culture*. Exeter: University Of Exeter Press. (pp. 126-142).
- Billi, Noelia (2015). “Modos de morir. Impersonalidad y constitución de la subjetividad en la obra de Maurice Blanchot”. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4384>
- Billi, Noelia (2017). “Materialidad y agujeros sin espíritu. Artaud entre Blanchot y Derrida”. En: *Aisthesis: Revista chilena de investigaciones estéticas*, Año 17, Número 61, Santiago (pp. 9-23).
- Billi, Noelia (2019). “Difícil afirmación de lo neutro”. En: Billi, Noelia (Comp.) Maurice Blanchot. *Fragmentos para una filosofía*. Buenos Aires: Prometeo (pp. 59-71).

- Blanchot, Maurice (2012). “Nietzsche y la escritura fragmentaria”. En: *Revista Instantes y azares. Escrituras Nietzscheanas*, Año 12, Número 11, Buenos Aires: La Cebra. (pp. 27-51).
- Blanchot, Maurice (1969). *El espacio literario* (Trad. V. Palant y J. Jenkins). Buenos Aires: Paidós.
- Blanchot, Maurice (1970). *El diálogo inconcluso* (Trad. P. de Place). Caracas: Monte Ávila.
- Blanchot, Maurice (1993). *De Kafka a Kafka* (Trad. J. Ferrero). México: Fondo de Cultura Económica.
- Blanchot, Maurice (2004). *Lautreamont and Sade*. Stanford: Stanford University Press.
- Blanchot, Maurice; Derrida, Jacques (2000). *The instant of my death. Demeure—Fiction and testimony*. Stanford: Stanford University Press.
- Braidotti, Rosi (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Bustos Gajardo, G. (2020). “El peso de la materialidad en la escritura y el pensamiento de Jacques Derrida”. En: *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, Año 20, Vol. 76, No. 289, (pp.251-276). <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i289.y2020.002>
- Calarco, Matthew (2008). *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*. Columbia University Press: New York.
- Calarco, Matthew (2013). “Ser para la carne: antropocentrismo, indistinción y veganismo”. En: *Revista Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*. No. 13. Buenos Aires: La Cebra. pp. 19-36.

- Cragolini, Mónica (2007). *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Cragolini, Mónica. (2016). *Extraños animales Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Prometeo.
- De Peretti, Cristina (1989). *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, Jacques (1985). *La voz y el fenómeno* (Trad. P. Peñalver). España: Pre-textos.
- Derrida, Jacques (1989a). *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. Envío, La retirada de la metáfora* (Trad. P. Peñalver). Barcelona: Paidós.
- Derrida, Jacques (1989b). *La escritura y la diferencia* (Trad. P. Peñalver). Barcelona. Anthropos.
- Derrida, Jacques (1989c). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Derrida, Jacques (1998). *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2009). «Cette étrange institution qu'on appelle la littérature», en *Derrida d'ici, Derrida de là*. Paris: Galilée.
- Blanchot, Maurice (1999). *El instante de mi muerte, La locura de la luz*. trad. A. L de Samaniego. Madrid: Ténos.
- Derrida, Jacques (1997a). *Cómo no hablar. Y otros textos*. España: Proyecto A ediciones.
- Derrida, Jacques (1997b). *La diseminación*. Caracas: Fundamentos.

- Derrida, Jacques (1997c). *Resistencias del psicoanálisis* (Trad. J. Piatigorsky). Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, Jacques (1997d). *Tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. España: Proyecto A ediciones.
- Derrida, Jacques (1998). *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta.
- Derrida, Jacques (2001). *Estados de ánimo del psicoanálisis* (Trad. V. Gallo). Argentina: Paidós.
- Derrida, Jacques (2002a). *Posiciones*. Madrid: Editora Nacional.
- Derrida, Jacques (2002b). *Ulises gramófono - Dos palabras para Joyce* (Trad. M. Terrugi). Buenos Aires: Editorial Tres Haches.
- Derrida, Jacques (2005a). *De la gramatología* (Trad. O. Del Barco y C. Cerreti). México: Siglo Veintiuno.
- Derrida, Jacques. (2005b). 'Hay que comer' o el cálculo del sujeto'. Entrevista con Jean-Luc Nancy. *Confinés*, No. 17, Buenos Aires, diciembre, 2, pp. 148-170.
- Derrida, Jacques (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.
- Derrida, Jacques (2009). *Otobiografías: La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio* (Trad. H. Pons). Argentina: Amorrortu Editores.
- Derrida, Jacques (1997). *El monolingüismo del otro* (Trad. H. Pons). Argentina: Ediciones Manantial.

- Derrida, Jacques; Attridge, Derek (2002). "The law of genre". En: Attridge, D. (Ed.) (2002). *Acts of literature*. New York: Routledge. (pp. 203-232).
- Derrida, Jacques; Attridge, Derek (2002). "This strange institution called literature". En: Attridge, D. (Ed.) (2002). *Acts of literature*. New York: Routledge. (pp. 33-75).
- Derrida, Jacques; Stiegler, Bernard (1998). *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas* (Trad. M. Horacio Pons). Buenos Aires: Eudeba.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1994). *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*. Pretextos.
- Descartes, René (2011). *Descartes*. Madrid: Gredos
- Descombes, Vincent. (2002). "Difference". En: *Jacques Derrida, Critical assessments of leading philosophers*. Vol. II. London: Routledge. (pp.30-43).
- Ehrmann, Jacques (1973). "Sur le jeu et l'origine, où il est surtout question de "La dissémination" de Jacques Derrida". En: *SubStance*. Vol. 3, No. 7. (pp. 113-123). URL: <http://www.jstor.org/stable/3684591> Fecha de consulta: 07/12/2010.
- Ertuğrul, Tacettin (2016). *Jacques Derrida et le problème de la technique*. Tesis doctoral. Université de Strasbourg; Galatasaray üniversitesi (Istanbul).
- Ferraris, Maurizio (2006). *Introducción a Derrida* (Trad. Padilla, L.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Fisgativa, Carlos M. (2010). "Decir infinito proximidad entre lenguaje y subjetividad en el pensamiento de Emmanuel Lévinas". *Cuadernos De Filosofía*

- Latinoamericana*, 31(103), 47–60. <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2010.0103.03>
- Fisgativa, Carlos M. (2011). “Maurice Blanchot: la literatura como cuestión”. En: *Revista Disertaciones*, Año 2, Número 2, Armenia (pp. 111–124).
- Fisgativa, Carlos M. (2017). “La escritura como diseminación y composición a partir de Derrida y Mallarmé”. En: *Cadernos Literários*, Volumen 25, Número 1, Rio grande (pp. 13–18).
- Fisgativa, Carlos M. (2019). “Imagen y escritura. Maurice Blanchot y la ambigüedad de lo imaginario”. En: Billi, Noelia (Comp.). *Maurice Blanchot. Fragmentos para una filosofía*. Buenos Aires: Prometeo. (pp. 117–128).
- Fisgativa, Carlos M. (2020). El relato autobiográfico, entre ficción y testimonio. *Tabuleiro de Letras*, 14, 2, 146–154. <http://dx.doi.org/10.35499/tl>.
- Fisgativa, C. M., Molina, J. E., Arrieta, A. M. & Acevedo Carvajal, J. M. (2022). Transmedia y nuevas narrativas en la formación en humanidades. *Sophia*, 18(1). <https://doi.org/10.18634/sophiaj.18v.1i.1171>
- Frank, Manfred (1992). *Is Self Consciousness a Case of presence à soi? Towards a Meta-Critique of the Recent French Critique of Metaphysics*. (pp. 218–235).
- González, Anahí (2016). Una lectura deconstructiva del régimen carnofalogocéntrico. Hacia una ética animal de la diferencia. *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, (69) (pp. 125–139). <https://doi.org/10.6018/daimon/221121>
- Greer, Robert (1988). “Mallarmé on Derrida”. En: *The French Review*, Vol. 61, No. 6 (May, 1988), (pp.

- 884-889). Fecha de consulta: 27/10/2010. URL: <http://www.jstor.org/stable/394962>.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, Donna (1999). “Las promesas de los monstruos. Una política regeneradora para otros inapropiados/bles”. En: *Política y sociedad*, No. 30. (pp. 121-164).
- Heidegger, Martin (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Mundo, finitud, soledad. Alianza.
- Heidegger, Martin (2003). *Ser y tiempo*, trad. y ed. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin (1990). *De camino al habla* (Trad. Y. Zimmermann). Barcelona: Serbal.
- Heidegger, Martin (1996). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (2006). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (2007). *La pregunta por la técnica. Construir, habitar, pensar*. Barcelona: Folio.
- Holland, Michael (1998). “From crisis to critique, Mallarmé for Blanchot”. En: Temple, Michael (Ed.) (1998) *Meetings with Mallarmé in contemporary French culture*. Exeter: University Of Exeter Press. (pp. 81-106).
- Janicaud, Dominique (2002). “Presence and appropriation: Derrida and the question of an overcoming of metaphysical language.” En: *Jacques Derrida, Critical assessments of leading philosophers*. Vol. II. London: Routledge. (pp. 21-29).

- Johnson, Christopher (1998). *Derrida. El estrado de la escritura*. Bogotá: Editorial Norma.
- Kamuf, Peggy (2006). "Composition Displacement". En: *MLN*, Vol 121. No. 4, (pp. 872-892).
- Kant, Immanuele (2007). *Crítica del Juicio* (Trad. M. García Morente). España: Espasa Calpe.
- Kant, Immanuele (2014). *Crítica de la razón pura*. España: Gredos.
- Kim, Sung-Do; Ulmer, Gregory (2005). "The Grammatology of the Future" (entrevista). En: Trifonas, Peter Pericles; Peters, Michael A. (Eds.) (2005). *Deconstructing Derrida. Tasks for the New Humanities*. Palgrave Macmillan: New York. (pp. 137-164).
- Lacoue-Labarthe, Philippe; Nancy, Jean Luc (2012). *El absoluto literario*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Lévinas, Emmanuel (1997). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lindberg, Susanna (2016). "Derrida's Quasi-Technique". En: *Research in Phenomenology*. Vol. 46 No. 3. (pp. 369-389).
- Lisse, Michel (1996). *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*. Paris: Galilée.
- Lisse, Michel (2005). *Jacques Derrida*. Paris: Ministère des Affaires Étrangères - Adfp.
- Llewelyn, John (2004). "Levinas and language". En: *Cambridge companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University press. (pp. 119-138).

- Llored, Patrick (2021). *La violencia de la ética. Derrida para humanistas*. El diván negro: México.
- Mallarmé, Stéphane (1984). *Œuvres complètes* (Édition de Georges Jean-Aubry et Henri Mondor). Paris: Gallimard.
- Mallarmé, Stéphane (1987). *Prosas* (Trad. J. Del prado. J. A. Millán). Madrid: Alfaguara.
- Mallarmé, Stéphane (1998). *100 años de Mallarmé. Igitur y otros poemas*. España: Ediciones Igitur.
- Mallarmé, Stéphane (2008). *Stéphane Mallarmé* (Nota introductoria y selección de Salvador Elizondo). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mauron, Charles (1968). *Introduction a la psychanalyse de Mallarmé, suivie de Mallarmé et Le Tao et Le Livre*. Suisse: Editions de la Baconnière.
- Michaud, Guy (1965). *Mallarmé*. New York: New York University Press.
- Niall, Lucy (2004). *A Derrida Dictionary*. United Kingdom: Blackwell Publishings.
- Nietzsche, Friedrich (1996). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, Friedrich (2000). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* (Trad. G. Cano). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, Friedrich (2008). *Fragmentos póstumos IV, 1885-1889* (Trad. J. L. Vermal, J. B. Llinares). Madrid: Tecnos.

- Nietzsche, Friedrich (2011). *Obras completas I. Escritos de juventud* (Trad. J. B. Llinares, D. Sánchez Meca, L. de Santiago). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2016). *Obras completas IV. Escritos de madurez* (Trad. M. Barrios, J. B. Llinares, J. Aspiunza, D. Sánchez Meca). Madrid: Tecnos.
- Norris, Christopher (1987). *Derrida*. Cambridge: Harvard University Press.
- O'Rourke, Fran (2010). "Aristóteles y la metafísica de la metáfora". En: *Convivium – Revista de filosofía*, Número 23, Universitat de Barcelona (pp. 5-25).
- Rancière, Jacques (1996). *Mallarmé: la politique de la sirène*. Paris: Hachette
- Rancière, Jacques (2010). *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*. Paris: Pluriel.
- Royle, Nicholas (2003). *Derrida*. Routledge critical thinkers. New York: Routledge.
- Sartre, Jean Paul (1981). *¿Qué es la literatura?* (Trad. A. Bernárdez). Buenos Aires: Losada.
- Saussure, Ferdinand de (2012). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Solis, Dirce Eleonora (2020). "La hospitalidad en el pensamiento de la deconstrucción". *Revista Disertaciones*, Vol. 9, No. 2. (pp. 7-23). Disponible en: <https://ojs.uniquindio.edu.co/ojs/index.php/Disertaciones/article/view/387>
- Sollers, Philippe (1978). *La escritura y la experiencia de los límites*. España: Pre-textos.

- Temple, Michael (1998). *Meetings with Mallarmé in contemporary French culture*. Exeter: University Of Exeter Press.
- Torregroza, Enver (2004). *Una introducción a Derrida*. Bogotá: Universidad Libre.
- Trujillo, Iván (2020). “La nación esencial. Breve introducción al problema del ‘nacional-filosofismo’”. En: *Revista Disertaciones*, Vol. 9, No. 2. (pp. 25-35). Disponible en: <https://ojs.uniquindio.edu.co/ojs/index.php/Disertaciones/article/view/388>
- Trujillo, Iván (2021). “La institución ficticia. Literatura y fenomenología en Jacques Derrida”. En: *Revista de literatura Universidad de Chile*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Ulmer, Gregory (1985). *Applied Grammatology: Post(e)-Pedagogy*, from Jacques Derrida to Joseph Beuys. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Waldenfels, Bernhard (2002). “Hearing oneself speak? Derrida’s recording of the phenomenological voice”. En: *Jacques Derrida, Critical assessments of leading philosophers*. Vol. I. London: Routledge. (pp. 283-294).
- Wolfe, Cary (2009). *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wyschogrod, Edith (2004). “Language and alterity in the thought of Levinas”. En: *Cambridge companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press. (pp. 188-205).

Notas

1 No será esta la ocasión de una discusión acerca de la técnica en la filosofía derridiana, aunque sea una deriva de interrogación bastante pertinente y necesaria. Ver: Lindberg, 2016; Ertuğrul, 2016.

2 Tal iteración remite a la posibilidad misma de la idealidad (re-iteración del eidos), pero también a lo espectral y fantasmal del simulacro, dado que, “El eidos es lo que puede siempre ser repetido como lo mismo. La idealidad y la invisibilidad del eidos, es su poder-ser-repetido. Y la ley es siempre la ley de una repetición, y la repetición es siempre el sometimiento a una ley. La muerte abre, pues, al eidos como a la ley-repetición (Derrida, 1997b: 185).

3 En “La violencia de la letra: de Levis-Strauss a Rousseau” de *De la gramatología*, se muestra que este mismo gesto se encuentra en Levis-Strauss cuando asocia el comienzo de la historia con la irrupción violenta de la escritura que propicia la división entre el estado de naturaleza y la cultura. Suponiendo, así, que entre los pueblos sin escritura reinaría aún un estado fraternal de naturaleza que se contamina por la violencia política que la escritura implica, pues en tanto artificio y suplemento es exterior, al igual que el mal que sobreviene a una naturaleza que habría de permanecer inocente y buena.

4 Lo indecible remite a cuestiones matemáticas como las planteadas por Gödel: una proposición a partir de ciertos axiomas que no se deducen ni analítica ni deductivamente de ellos, pero que tampoco los contradice: “Tertium datur, sin síntesis” (Derrida, 1997b: 330).

5 En *La escritura y la experiencia de los límites*, Philippe Sollers trata sobre Mallarmé enfatizando en que a partir de la escritura se da posibilidad a la pregunta por el “quién”, por el sujeto que no domina el desplazamiento del lenguaje: “Escribiendo Hérodote, “excavando el verso”, dice (Mallarmé), ha encontrado la nada, la muerte. Acontecimiento de un alcance más extraño de lo que

podría parecer, pues es nada, esa muerte (ese absurdo y esa locura) constituyen el nódulo más difícil de sus escritos: Igitur. Igitur, que quiere decir luego en latín, se sustituye al otro luego, el del cogito de Descartes; Descartes que es, con Shakespeare, la referencia incesante de Mallarmé. Con Mallarmé el “pienso luego existo” se convierte, por así decir, en: “escribo, luego pienso en la pregunta ¿quién soy? O también: “¿quién es ese luego de la frase ‘pienso luego existo’” (Sollers, 1978: 72).

6 Al escribir se deja la huella de una retirada, de un alejamiento en la cual el autor abandona su obra, deja que lo escrito siga su propio camino que no puede ser dirigido por sujeto alguno; al escribir sobre Edmond Jabes, dice Derrida: “ausencia del escritor también. 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. Dejarla hablar completamente sola, cosa que sólo puede hacerse en lo escrito” (1987b: 97).

7 Al indecibilidad y contaminación de los límites se plantea también en la lectura que Derrida hace de James Joyce respecto a las múltiples remisiones y traducciones a que pueden dar lugar dos palabras del *Finnegans wake*: “la confusión babeliana entre el war inglés y el war alemán no puede más que desaparecer al determinarse en la escucha. Hay que elegir y siempre es el mismo drama. La confusión, en la diferencia, se borra y con la confusión se borra también la diferencia cuando se la pronuncia, se está obligado a decir o bien en inglés o bien en alemán” (Derrida, 2002b: 33-34).

8 Desarrollos más amplios de la relación Blanchot-Derrida-Mallarmé se encuentran en Fisgativa, 2017, 2020, 2021.

9 Las relaciones entre psicoanálisis y deconstrucción son problemáticas, suponen diferencias marcadas, tal como sostiene Cragolini: “se ha señalado más de una vez que ‘la deconstrucción es el psicoanálisis de la filosofía’, y en esta expresión existe algo que remite a una operatoria que en algunos puntos, acerca ambos

ejercicios de pensamiento (...) La deconstrucción entonces, también ‘desliga’, ‘disocia’, en una tarea genealógica que, siguiendo las huellas nietzscheanas, no accede al “origen verdadero”, sino que muestra la insignificancia de todo origen. Y tal vez en este punto se encuentra una de las claves del ‘distanciamiento’ antes aludido: mientras que para la deconstrucción, en la noción de huella de huella, el origen carece de valor, pareciera que para el psicoanálisis lo ‘originario’ tiene un valor considerable, ya sea como ‘principio explicativo’, ya sea como ‘principio fundador’ (2007: 72). Además, el psicoanálisis tiene una atribución de saber sobre el sujeto o sobre el yo, una presunción de acceso a la verdad que permite saber lo que el sujeto no sabe de sí mismo” (2007: 76).

Sobre el autor



Carlos Mario Fisgativa Sabogal

Armenia (Q), Colombia, 1985. Profesional en Filosofía de la Universidad del Quindío; Magister en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana sede Bogotá; Doctor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado ensayos como *Imagen y escritura. Maurice Blanchot y la ambigüedad de lo imaginario* (2019), *Imágenes dialécticas y anacronismo en la historia del arte (según Georges Didi-Huberman)* (2013), *El relato autobiográfico, entre ficción y testimonio* (2020), *Ensamble de imágenes y escritura en la revista Documents* (2018) entre otros y en diferentes libros, revistas y periódicos. Actualmente es docente del Programa de Filosofía de la Universidad del Quindío. Desarrolla su actividad como investigador en los grupos de investigación: *Literaturas Marginales* (Categoría B Minciencias), *Política y Arquitectura, Derrida e aproximações* (CNPQ–Brasil).

Títulos publicados en la colección ensayo

1. 5 ensayistas quindianos / Leidy Bernal
2. El escritor y Calarcá / Humberto Jaramillo Ángel
3. Ítaca de Cavafis / Umberto Senegal
4. Tres ensayos de vecindad / Carlos A. Castrillón
5. Asuntos teóricos y referentes empíricos de la cultura / Gustavo Pinzón Sánchez
6. Cartago bajo palabra /Orlando Restrepo Jaramillo
7. Estesis y mediación artística: perspectivas del conflicto armado Colombia / Investigación y compilación: Jhonathan Villegas Betancourth y Keisy D. Bautista-Urueña
8. El nuevo argentino / Juan Manuel Acevedo / Sebastián Montes
9. Umbrales de la crítica - Reflexiones entre filosofía y literatura / Juan Manuel Acevedo/ Carlos Mario Fisgativa Sabogal/ Edwin Alonso Vargas Bonilla
10. Jacques Derrida y los suplementos de escrituras/ Carlos Mario Fisgativa Sabogal

Este libro se terminó de imprimir en Real Editores, para Cuadernos Negros, en enero de 2023, en Armenia, Quindío, Colombia.

