FACULTAD DE FILOSOFÍA
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

ENTRE FILOSOFÍA Y LITERATURA. LO APORÉTICO Y SU TRASFONDO ÉTICO-POLÍTICO EN JACQUES DERRIDA

por

GABRIELA SOLEDAD MOLINA ORTÍZ

Tesis presentada a la Facultad de Filosofía de la
Pontificia Universidad Católica de Chile,
para optar al grado académico de Doctor en Filosofía

Profesor guía: Andrea Potestà

Mayo, 2021
Santiago, Chile
©2021, Gabriela Soledad Molina Ortíz

©2021, Gabriela Soledad Molina Ortíz

Se autoriza la reproducción de esta tesis, solo con fines académicos, por cualquier medio, siempre que la presente obra sea citada en nota y bibliografía correspondiente.

AGRADECIMIENTOS

A mi familia, Gabriela, Gloria, Carla, Marcia, Barbara,
Sergio, Alicia, Hector y Génesis.
A mis amigos (incondicionales), Geraldine, Marco, Eduardo, Nicole,
Juan Carlos y Daniel.
A mi tía Mari, que nos dejó en este proceso, pero su amor nos seguirá uniendo.
A mi guía y mentor, Profe Andrea.

A pesar de todas las dificultades, siempre nos mantuvimos,
aferrados a lo imposible.

ÍNDICE

RESUMEN **6**

INTRODUCCIÓN **7**

CAPÍTULO I: Lo pre-establecido y lo deconstruido, filosofía y literatura. **15**

1.1 De cara al problema, entre literatura y filosofía. 15

1.2 La estrategia de la deconstrucción en filosofía y literatura. 18

1.3. La constitución de un habla por sobre la escritura. 25

1.4 Argumento de jerarquía; la escritura como ese peligroso suplemento. A contraparte; la fatalidad de la escritura. 30

1.5. La mutua correspondencia. 36

1.5.1. La escritura, marginal por su origen. 37

1.5.2. Lo unitario, el sistema como contrasistema. 44

1.5.3. Un gesto inaudible. 53

CAPÍTULO II: Al interior de la obra. **61**

2.1. El adorno, el marco, lo que va de sobra. 61

2.2. Desde filosofía hacia literatura; la estructura predicativa. 62

2.3. La demarcación. 66

2.4. Liberar el texto de las propuestas unitarias. 73

2.5. Pertenecer a un género y nada más que a un género. 84

2.5.1. En el desafío de las premisas. 87

CAPÍTULO III: Ficción, fábula y metáfora. **97**

3.1 Lo que va de sobra, leyendo el metatexto. 98

3.2. De la invención y la lectura metafísica de la ficción. 103

3.3. La distinción imposible, en lo filosófico y lo literario. La fábula. 105

3.4. Discursos de ficción. 110

3.4.1. Es(t)e (absurdo) mundo. La paradoja de la metáfora de la metáfora. 111

3.4.2. Las perspectivas tradicionales y el quiebre del sentido propio. Aristóteles y la metáfora. 115

3.4.3. Comprometer la lengua filosófica. 120

3.4.4. Algunas consideraciones; Heidegger y el trato a la metáfora. 128

CAPÍTULO IV: Lo (im)posible, implicancias filosófico-literarias. 136

4.1. En un doble imperativo contradictorio, la posibilidad de lo irresoluble. 138

4.1.1. La inyunción, el (no) paso. 141

4.1.2. Evocados por el fin. 146

4.1.3. El parásito, la contaminación, el injerto, dispositivos de contagio. 149

4.2. La literatura y sus antecedentes, el comienzo de la paradoja. 156

4.2.1. El espacio de la literatura; lo que puede decir. 160

4.3. Frente a la institución. 166

4.3.1. El lugar de la literatura. ¿Dónde hemos de decirlo todo? 168

CAPÍTULO V: Otro modo de la ficción; testimonio, relato y singularidad. 176

5.1. He de confesar aquello que no puedo. 178

5.2. La singularidad de la firma. 183

5.2.1. El narrador, la firma y lo singular. 185

5.2.2. El injerto en la literatura. 191

5.3. El relato del perjurio. 196

5.3.1. Kafka y una carta incalculable. 196

5.3.2. Blanchot y un testimonio inagotable. 200

5.3.3. Habitando el instante del testimonio, contaminación filosófico-literaria. ____205

5.3.4. Paradoja del testimonio, la aporía inscrita en la indeterminación de la ficción.209

5.3.5. El otro como irreductible. _____217

CAPÍTULO VI: El límite de lo ético-político; filosofía y literatura en la aporía. 222

6.1. Una violencia inusitada. Del lenguaje y lo político. _____224

6.2. Requerimientos al discurso, una demanda violenta. _____228

6.2.1. La estabilidad y la violencia. _____229

6.3. Lenguaje y etnocentrismo; la escena de los nombres propios en una ficción política _____234

6.3.1. La marca y la violencia. Escritura y política. _____238

6.4. A contra y parte, la lengua y la violencia. _____242

6.4.1. La lengua como ficción política. _____244

6.5. Escenario de violencia, política y ficción. El secreto en tres escenas. _____251

6.5.1. Abraham, el guardian de un absoluto. _____255

6.5.2. La prueba del secreto. _____264

6.5.3. Una ceremonia pública, un tribunal ficticio. _____268

6.6. En lo incalculable; Habitando la colonia penitenciaría. _____280

6.6.1. El sofocamiento como experiencia del texto. _____283

6.6.2. Violencia y Ley. _____288

6.6.3. Ficción y justicia. _____291

CONCLUSIÓN(ES) 297

BIBLIOGRAFÍA 301

RESUMEN

El propósito de la presente tesis doctoral consiste en explorar la relación fronteriza entre filosofía y literatura a partir de experiencias aporéticas y paradójicas que permiten una re-comprensión de la experiencia límite entre ambos discursos. Para ello se recurrirá a la lectura deconstructiva presente en las obras de Jacques Derrida.

La propuesta de la presente investigación articula una experiencia de transgresión que hace posible problematizar el límite entre filosofía y literatura, para así poder abordar la marginalidad de los textos, los matices propios de los discursos, lo indecidible, lo incalculable y aquellos elementos que exceden la experiencia apodíctica y de sentido unívoco. Esto constituye que la presente tesis doctoral aborde la indecidibilidad propia de lo filosófico y lo literario. En el desarrollo de la presente investigación se configura un primer momento, en el cual se establece una lectura que expone filosofía y literatura no como elementos opuesto, sino como discursos que operan en una indecidibilidad entre verdad y ficción. Así, la tesis hace posible observar que este carácter indecidible -que se sustenta en la ficcionalidad propia de las formas de discursos- repercute tanto en lo filosófico, como en lo jurídico, lo ético y en lo político. Por lo cual, en un segundo momento la presente investigación profundiza en el trasfondo ético-político de la obra derridiana, a través de la figura de ficciones políticas como elementos que exponen una tensión implícita en el anhelo de veracidad que constituyen las formas de discurso político, ético y legal. Así, tal acoplamiento permite poner en tensión las fronteras entre discursos y aquello que es concebido como propio a cada tema, permitiendo explorar las derivaciones que se conforman a partir de la experiencia aporética de lo (im)posible.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación parte con una pregunta fundamental, a saber, ¿es posible releer la línea fronteriza entre filosofía y literatura desde una experiencia transgresora? La tradición metafísica ha construido y ha adherido a un discurso basado en el *logos*, en las respuestas apodícticas y formales, que buscan generar sentidos unívocos y que dan respuestas verídicas a todo tipo de fenómenos, y, por la misma razón, ha concebido la literatura, a contraparte, como un discurso de simulacro o de ficción. La metafísica ha entonces marcado con absoluta resolución y presumida precisión la frontera entre filosofía y literatura. En la presente tesis pretendemos sostener y defender una hipótesis opuesta: filosofía y literatura no son campos realmente opuestos, ya que ambos discursos operan en una indecidibilidad de lo verídico y lo ficticio. Las preguntas que fundamentan esta hipótesis son cuatro: Primero, ¿por qué la filosofía, en tanto discurso o *institución* que se construye como escritura, no ha querido reconocer históricamente la propiedad de tal escritura en su discurso? En segundo lugar ¿Por qué los filósofos niegan percibirse a sí mismos y ante los demás como *escritores* o *literatos*? En tercer lugar, ¿de qué manera se concibe lo literario en la problematización del lenguaje filosófico? Y en cuarto lugar ¿cómo esta indecibilidad de lo verídico y lo ficticio constituye la lectura de lo aporético y su necesaria e insistente relación con lo ético-político? Estas cuatro interrogantes fundamentales marcan de manera inmediata la dirección de la presente investigación y constituyen los puntos de conflicto y desarrollo a analizar en la presente tesis.

Para ocuparnos de esta hipótesis y de sus interrogantes derivadas, tomamos como eje central la obra de Jacques Derrida. El autor resulta fundamental para la presente investigación ya que, como él mismo Derrida señala: “mis textos no pertenecen ni la registro «filosófico» ni al registro «literario». De este modo comunican, al menos espero, con otros textos que, por haber practicado una determinada ruptura, solo se llaman «filosóficos» o «literario» por una especie de *paleonimia*” (Derrida 2014b, p. 110). Esto anuncia de inmediato una experiencia transgresora e indecidible, propia de la reflexión

derridiana que se inscribe en la estrategia general de la deconstrucción. Esta estrategia nos permitiría una experiencia de contaminación entre ambos campos y nos daría acceso a indagar las formas aporéticas de los textos y discursos, aquellos momentos de contradicción donde los textos traicionan la tensión entre retórica y lógica. Esto abre paso a aquello que la metafísica quiso rehuir, en el anhelo de la trasparencia de su discurso.

Asimismo, está claro que la experiencia transgresora que se propondrá concebir en la presente investigación no implica el deseo de ir más allá de la metafísica. Se trata, al contrario, de reconocer de manera inmediata el carácter irreductible de la herencia histórico-cultural de la metafísica en occidente. Por lo tanto, la presente investigación, más que encontrar una posición intermedia de equilibrio entre las dos modalidades del discurso, propone enfatizar las contradicciones internas de cada campo, y de tal modo mostrar los deslices textuales que son constitutivos del lenguaje mismo. Por lo cual, no se no propondrá una disolución absoluta de las diferencias entre filosofía y literatura, que pudiera constituir la interpretación de confundir literatura y filosofía o de reducir la filosofía a la literatura, si no que más bien, se reconocerá la diferencia de espacio, de historia, de ritos históricos, de lógica, de retórica, de protocolos y de argumentación que cada discurso tiene, así como las implicancias entre uno y otro discurso. En consecuencia, la hipótesis se dirige a abordar los elementos contradictorios y las aporías que se suscriben al discurso literario y que postulamos constitutivas, inseparables e irreductibles del discurso filosófico.

Por esta razón, para el desarrollo de la presente tesis se proponen tres momentos generales. A) Primero, se trata de explorar las implicancias de la estrategia general de la deconstrucción y el modo en el cual ésta trabaja en los desajustes textuales, en las zonas marginales de los discursos, contrarrestando las jerarquías tradicionales, incluido la jerarquía implícita de filosofía y literatura, a partir de una valorización de los márgenes de los campos establecidos. B) En segundo lugar, se pretende constituir una transgresión de la pretendida transparencia y de la apodicticidad de los discursos metafísicos, para así,

abrir paso a la insistencia de lo imposible y de lo incalculable, que inciden en todo discurso a través de experiencias aporéticas. Se pretende con ello mostrar la necesidad de un desplazamiento general de los límites entre filosofía y literatura. C) En un tercer momento de la tesis, se postulará en la necesidad del gesto de contaminación que se manifiesta en aquellos momentos *ficticios* concebidos como indeterminables en los discursos y que además nos permite explorar la relación entre filosofía, literatura y su trasfondo ético-político.

Esta estructura basada en los tres momentos globales descritos anteriormente, se subdividen en seis capítulos que marcan el transito desde la problemática del habla y la escritura, concebida como análoga a la lectura de la frontera entre filosofía y literatura, hasta el trasfondo ético-político que se explora a través de la experiencia de lo aporético y lo irresoluble posibilitada por la deconstrucción.

Por consiguiente, en el *primer capítulo* de la presente investigación se recoge el entramado general de la problematización de la tesis, que abre paso a una lectura de los límites, las normas y los contenidos concebidos por la tradición metafísica para la clasificación de lo filosófico y lo literario (Derrida, 1986a; Derrida, 2008 y Derrida, 2014b), constituyendo las reglas que designan lo propio de cada discurso. Se pretende ahí subrayar las fisuras internas propias de cada campo que hacen posible cuestionar el espacio propio que le es asignado. En este entramado, la deconstrucción permite re-leer la marginalidad de la escritura concebida desde una violencia jerárquica que asigna un lugar secundario y exterior a la escritura. Esto se observa a través de dos fenómenos: A) la lectura de un privilegio del habla por sobre la escritura, y B) la lectura del *peligroso suplemento rousseoniano*, ambos fenómenos que cuestionan la validez del texto escrito, exponiendo a la escritura como elemento derivado y corrupto del pensamiento. Al condenar el escrito, la metafísica tradicional se entiende capaz de alcanzar la claridad de sentido puro, la universalidad de sus principios y la objetividad de sus conceptos. Esto es lo que Derrida llama *logofonocentrismo*, fenómeno histórico que, en nuestro enfoque, re-

percute en particular en la relación de filosofía y literatura en cuanto a que, de manera análoga, define las propiedades de cada discurso y genera una jerarquía definida.

Por lo cual, el fenómeno histórico del *logofonocentrismo*, al establecer los presupuestos primarios para la lectura de la frontera entre filosofía y literatura, se convertirá en el primer fenómeno a abordar desde la deconstrucción derridiana en la presente tesis. Esto hace posible observar cómo operan las contradicciones y desajustes propios de la apoditicidad del discurso *logofonocentrista,* lo que abre paso al *segundo capítulo* de la presente investigación, donde se construye una estructura que analizará los elementos constitutivos de cada modalidad discursiva -filosófica y literaria-, para así profundizar en un estudio de las implicancias en los contenidos de cada disciplina. En este apartado, se explorará elemento marginal del *párergon* que, al ser concebido como un elemento accesorio a las obras, ha sido desconsiderado por las lecturas filosóficas y estéticas (Derrida, 2005e y Derrida 2013). Esta noción de *párergon*, en tanto elemento accesorio que aparece y desaparece, constituye un indicio decisivo para mostrar los límites de la consideración metafísica y provoca la desestabilización de los límites disciplinarios que comienzan a difuminar la pretensión de claridad de lo filosófico. Este inicio de difuminación repercute en la lectura de elementos tales como la interpretación filosófica de la literatura y la demarcación de los límites de la misma para la constitución del sentido y el significado de los textos. Nuestro trabajo, en este capítulo, se propone explorar y poner en tensión las marcas implícitas de conciben una delimitación entre las obras y los discursos que se encuentran presentes en los textos. Estas marcas operan en las consideraciones de lo que correspondería teóricamente al género filosófico y al género literario. En este respecto, la presente investigación pretende proporcionar una re-lectura de las pertenencias de cada discurso a un género determinado, cuestión que siempre encuentra un límite estructural (Derrida, 1991d, Derrida 1998b, y Derrida 2016) radicado en las delimitaciones de consideraciones de género determinado, asignado tanto a filosofía como a literatura. Por lo que, la premisa general frente a la lectura de los géneros es la

siguiente: textos participan, en sus discursos, de más de un género. Esta premisa, que puede concebirse como una obviedad, se basa en una literatura que ha sido leída y profundizada por la filosofía, en la búsqueda de un sentido unívoco y en la delimitación teórica de la potencia del discurso literario, principalmente en su valor para la argumentación lógica. Ahora bien, expuesta tal premisa, la pregunta que se deriva en nuestra lectura es la siguiente: ¿podemos determinar con exactitud qué partes del discurso pertenece a tal o cual género? Desde esta interrogante se analiza la oportunidad de un gesto de desborde que excede la clausura en la interpretación de los textos.

La idea de un desborde, del exceso de la clausura remite la presente investigación hacia las formas de la experiencia transgresora. Por lo cual, en el *tercer capítulo* de nuestra investigación se profundizará la imposibilidad de un *decir exacto* a través de las figuras de la fábula, la ficción y la metáfora. Retomando la lectura del *párergon* (Derrida, 2005e), invitamos a pensar los conceptos esenciales de la filosofía –tales como *logos*, esencia, sentido, universal, identidad, etc. – en tanto elementos inestables y sin garantía. Por lo cual, la premisa que se ha de tratar, en este respecto, es la siguiente: Ahí donde la filosofía pretende disociarse de las fábulas, recurriría en realidad a los mismos elementos de ficción. De ahí que la lectura del texto (filosófico o literario) se torne indecidible, en el límite entre verdad y ficción. Lo relevante de este análisis es que se revelan todas las cartas: la asignación de lo verídico a la filosofía y de lo ficticio a lo literario, y con ello la constitución de una frontera infranqueable entre filosofía y literatura, vienen a caer. Por consiguiente, la fábula (Derrida, 2017b) y la metáfora (Derrida, 1989 y Derrida, 2013) manifiestan formas textuales que son parte de ambos discursos, lo que impide separar resolutamente las certezas y los elementos ficcionales.

Así, en el análisis de las formas textuales que impiden las certezas absolutas en cuanto a la propiedad ficcional o verídica de los discursos, se constituye la siguiente interrogante: ¿qué sucede en ese *entre* filosofía y literatura desde lo que se concibe como indecidible? Esta interrogante abre paso al *cuarto capítulo* de la presente investigación,

en el cual se propone ahondar en la indecibilidad entre lo filosófico y literario desde la lectura de las paradojas y aporías (Derrida, 1998b) que componen la estructura interna de los discursos. La cuestión aporética, por consiguiente, contamina la estructura interna de los textos en general. En orden a la lectura deconstructiva se re-comprenderá la idea de una contaminación entre discursos, partiendo de la multiplicidad etimológica del parasito para, posteriormente, poder observar las implicancias de una contaminación de lo literario como agente interno y propio del discurso filosófico.

En consecuencia, la lectura que constituye el capítulo propone explorar las figuras contaminantes como la disyunción (Derrida, 2008b), los injertos, los parásitos (Derrida, 2013) y las citas, las cuales se perciben como agregados de un texto. La lectura de estos elementos abre paso a explorar la siguiente afirmación de Jacques Derrida: "no soy capaz de separar la invención de la literatura la historia de la literatura, de la historia de la democracia" (1998d) La experiencia aporética expone, en este sentido, lo filosófico y lo literario a las experiencias de transgresión, experiencia que, en la composición de la literatura como *institución* (Derrida, 1992b) y bajo los pretextos de ficción, se abre a *decir algo*. Ahora bien, tal posibilidad de decir algo se constituye en la inexorable paradoja de un *decirlo todo/no querer decir*, figuras contradictorias que exponen la tensión en el vínculo de la literatura con lo ético-político (Derrida, 2001b, Derrida 1992c).

Por consiguiente, al proponer la paradoja y la transgresión como elementos constitutivos de las dimensiones políticas, la pregunta que se hace necesaria para entender un modo distinto de vínculo entre lo literario y lo filosófico es la siguiente: ¿la historia, la teoría política y el discurso político en general, pueden prescindir absolutamente de las formas de la ficción? Para explorar esta interrogante, el *quinto capítulo* de la presente investigación indaga en la posibilidad de la ficción a través de tres elementos clave: la confesión, la firma y el testimonio (Derrida, 2000b; Derrida 1992b y Derrida, 2010c). Ahora bien, más que construir un entramado teórico-practico de estos fenómenos, lo que se propondrá en base a la investigación de los mismos es la posibilidad de

referir a ficciones legales y la incidencia que tales ficciones tienen en el discurso ético-político y jurídico. Estos tres elementos –confesión, firma y testimonio– constituyen fenómenos que ponen en tensión la lectura político-jurídica, que basa su discurso en la veracidad, la claridad y la certeza y que, en contraste, no podrían definir de modo preciso cuál de sus formas correspondería a un discurso ficticio y cuáles no.

Por lo cual, se programa que la presente investigación aborde los fenómenos de confesión, firma y testimonio desde las siguientes perspectivas: la aporía de la confesión imposible, como discurso jurídico subversivo. A continuación, se la comparará -a la lectura aporética de la confesión- con el fenómeno de la firma y de la contra-firma, las cuales ponen el juego la singularidad del narrador/escritor/autor y la posibilidad de las formas singulares de construcción de un texto. En ello emergen las escenas de lo indecible, de lo ilegible, de lo inenarrable e incluso de lo impronunciable. Esto abre paso hacia la lectura del testimonio en su forma aporética y jurídica. Exponiendo una trama que habita la *Locura de la luz* blanchotiana (1999), se manifestarán los límites de lo legal, del testimonio jurídico, de la veracidad y la (im)posibilidad de un testimonio inalterable, puro, absoluto y certero. Estas formas nos permiten procesos de desciframiento imposibles que se constituyen de la imposibilidad de atrapar aquello que difiere, o sea lo *Otro.* Por lo que se establecerá una lectura del otro desde las aporías que lo constituyen (Derrida, 1998a y 2004b).

La posibilidad de pensar lo otro en sus formas aporéticas y contradictorias mueve la presente investigación a retomar la figura de jerarquía expuesta en los primeros capítulos de nuestro trabajo, pero ahora desde la lectura análoga de la violencia como hecho irreductible. Así, el sexto capítulo de la presente investigación explora el desajuste interno de lo ético-político a través de tres momentos claves, a saber, una lectura de la violencia y del lenguaje (Derrida, 1989a), en la cual se expone la posibilidad de ficciones políticas y sus vínculos con escenario de violencia política instituida. Desde tal lectura se explora la posibilidad del *secreto* (Derrida, 2000b), elemento central en la lectura

derridiana del relato del sacrificio de Abraham, aquel que guarda un secreto absoluto del que es el absoluto responsable, pero que se encuentra frente a una estructura ética que le demanda una respuesta imposible. Esto constituye la aporía de la responsabilidad, momento de permanencia en una no-respuesta y en la decisión. Lo anterior permite, en un tercer momento, releer derecho, ley y justicia (Derrida, 2016) como espacios que no pueden sino pensarse *entre* filosofía y literatura, tal como ocurre en *La colonia Penitenciaria* (2014) de F. Kafka. Las escenas ético-políticas permiten lecturas complejas que, sin intentar derribar las fronteras tradicionales, operan en los desajustes propios del discurso estrictamente político. Creemos que no sea correcto afirmar que existe un giro *ético-político* en las últimas décadas de la obra derridiana, pero sí consideramos que en tal etapa sus reflexiones hacen trabajar con mayor intensidad las tensiones, las aporías, lo irresoluble, lo indecible, lo indecidible, enfatizando con ello todas las formas de inestabilidad que permiten abarcar las cuestiones de la institución, de la violencia y del poder. En esta producción, por lo tanto, encontramos un lenguaje que necesita hacerse menos convencional, y entablar aún más estrechas relaciones con la literatura.

La presente investigación pretende, con todo lo dicho y la estructura investigativa expuesta, enfocar el trato distintivo de la frontera filosófico-literaria y su trasfondo ético político. En ello entrevemos la oportunidad de dialogar con una multiplicidad de textos derridianos, siguiendo la trama soterrada que une aspectos aparentemente distintos tales como lo lingüístico, lo ético, lo metafísico. Asumimos en ello, tal como dijo Derrida, el espacio de la literatura en tanto "la cosa más interesante del mundo, quizás aún más interesante que el mundo" (Derrida, 1992b, p. 127).

ENTRE FILOSOFÍA Y LITERATURA; LO APORÉTICO Y SU TRASFONDO ÉTICO-POLÍTICO DESDE LA PROPUESTA DE JACQUES DERRIDA

CAPÍTULO I: Lo pre-establecido y lo deconstruido, filosofía y literatura.

1.1 De cara al problema, entre literatura y filosofía.

La presente investigación se propone releer la relación entre filosofía y literatura que se comprende tradicionalmente en la forma de una correspondencia marcada por una línea fronteriza. La propuesta investigativa intenta concebir la línea que separa filosofía y literatura de modo alternativo: no se trata ni de una línea fronteriza que las separa y las opone, ni tampoco es posible deshacerse absolutamente de tal límite. Se trata más bien de problematizar, a través de una experiencia de transgresión, de un límite inalcanzable, que a la vez se excede y no se excede, que separa y no separa, y que no es ajeno a lo absurdo, una lectura que aborde los posibles matices, las indecisiones, las complicaciones y complejidades que derivan de la relación entre ambas temáticas. En este sentido se propone experimentar una suspensión de estos límites que permitirían potencialmente a la filosofía *pensar todo* y a la literatura *decirlo* todo. Este *decir* y *pensar* todo guarda la relación entre filosofía y literatura, ya que si se le atribuye la cualidad de decirlo todo a la literatura ¿Cómo puede decirlo todo sin el decir y el pensar filosófico? En este sentido se reconoce la cualidad historico-cultural de la filosofía que, en su herencia, muestra una influencia irrenunciable frente a todo lo conocido en occidente. Y así mismo, si la filosofía pretende ser ese lugar de las respuestas esenciales, esa forma de la unidad, de identidad y la universalidad de las ideas, si quiere responder por todo, pensar todo, ¿cómo podría prescindir pensar la literatura y el lenguaje literario? Estas preguntas claves, más

allá de reducir filosofía a literatura o viceversa, lo que han de manifestar son las diferencias entre campos y descubrir cuan difuminados están los límites entre ambos. Esta hipótesis inicial asume cuatro ejes centrales de investigación que se desarrollaran tomando como referencia la obra de Jacques Derrida:

1. El tema de la lectura y de la textualidad, lo cual impone mantenerse en una indecisión de las fronteras que aborde las formas del discurso sin jerarquizar, degradar o denigrar una forma de texto o de discurso por sobre otra.

2. La distinción entre ficción y realidad como fuente una presunción de división inicial que marca un límite aparentemente impenetrable entre los discursos filosóficos y literarios, y que surge desde la pretensión de un *decir puro* absoluto en la metafísica occidental. Desde aquí, elementos como los géneros de discurso, las formas de texto, la problematización de la relación entre habla y escritura, la verdad y la ficción, apariencia y la realidad, la posibilidad de un lenguaje certero, unívoco o verdadero en contraparte con lo metafórico o lo retórico, etc., serán puestos al centro de la investigación, refiriéndose a la especificidad de la lectura deconstructiva.

3. El problema de las fronteras entre filosofía-literatura y la manifestación de la experiencia de lo irresoluble, lo cual expone un trasfondo ético-político en la obra derridiana, trasfondo que no solo será observable desde los últimos textos del autor, en los que la cuestión política se vuelve explícita, sino que desde los textos de juventud del mismo, donde se observa cómo, de manera implícita, la experiencia de lo catastrófico, de lo parasitario, de lo aporético, de lo irresoluble, forma parte fundamental de la experimentación de desplazamiento y un desborde en los límites entre filosofía y literatura.

4. La lectura de la violencia y del secreto como experiencias *originarias* que han de poner en cuestión la fundamentación de límites concretos y cerrados entre lo

filosófico y lo literario, para así establecer si es posible un trato distinto con lo ético-político.

El fundamento de esta investigación se forma desde lo que, en la lectura de Philippe Lacoue-Labarthe (1990), se plantea como una sospecha frente a la filosofía y la cuestión de su forma. La fundamentación de tal sospecha se sustenta en manifestar la siguiente pregunta: ¿Y si, después de todo, la filosofía no fuera más que literatura? (Cf, Ibid., p. 135). Ahora bien, debe ser inmediatamente presente el hecho de que tal pregunta arroja una sospecha y no necesariamente propone una tesis definitiva frente a la cuestión de literatura y filosofía, o sea que no se propone tal pregunta solo para establecer que todo *es literatura*. En cambio, tal experiencia de sospecha es fundamental en la investigación ya que inmediatamente destaca la posibilidad que se presenta a través de una lectura deconstructiva de la propuesta de investigación junto con su consecuente desarrollo. La pregunta inmediatamente ubica en una experiencia de suspensión de su respuesta, lo que además conlleva a entender de manera inmediata que, más allá de una resolución explícita de los problemas, la investigación circula por experiencias de sospecha, de suspensión y de lo irresoluble. El fundamento, por lo tanto, no radica en inclinarse por una respuesta absoluta en torno a la pregunta, sino que en explorar las múltiples experiencias que derivan de la sospecha, de lo que sucede de aquello que inclusive no se podría responder a ciencia cierta.

Por consiguiente, es clave establecer que Derrida señala la indecisión de la frontera entre la filosofía y la literatura, pero al modo en que tal borde incide mostrando su complicación (su imbricación) sin pretender con ello derribar tal frontera (Cf., Bennington, 1994, p. 81) Por consiguiente, esta pregunta desestabiliza de manera inmediata la pretensión de un límite estructural completamente determinado que pudiera pretender separar los campos de filosofía y literatura, en cuanto a que la pregunta ha de reconocer que la filosofía nunca logra alejarse de manera absoluta de las formas de lo literario – esto se percibe en la escritura, en la formación de textos, en el uso de y el recurso del

lenguaje metafórico, inclusive las formas literarias que, por ejemplo, forman de manera estructural los múltiples diálogos platónicos, etc. –, por lo cual, para la metafísica occidental, el intento de un discurso puro, trasparente, que evidencia de manera absoluta la verdad o el ser, debe enfrentarse al permanente compromiso de su propio discurso de recurrir a la escritura, a la composición de la escritura filosófica como un texto, y a exponerse a través de formas de relato que hacen a la vez posible e imposible la factibilidad de su pretensión de *un decir puro*.

1.2 La estrategia de la deconstrucción[1] en filosofía y literatura.

La comprensión de conceptos como *verdad*, *ser*, *decir puro*, escritura, texto, filosofía, literatura, etc., son herencias de un *logos* aceptado y a la vez reclamado por la deconstrucción. La deconstrucción no es ajena a su herencia, la incorpora, pero a su vez no se deja apresar por la misma, pone en cuestión las instituciones, el sentido, la ley, lo ético, lo político, desde las contradicciones internas que se constituyen en cada campo. Por consiguiente, es preciso señalar que "el ejercicio que Derrida realiza en la línea de la deconstrucción opera, más que con «contenidos filosóficos», con estructuras institucio-

---

1 Sobre el concepto deconstrucción existe una polémica en torno a la traducción del término y sus derivaciones (Cf., Skliar et. al. 2006). Jacques Derrida primariamente no le entrega una primacía al concepto por sobre otros como aporía, huella, diseminación, etc., ya que, dentro de la perspectiva derridiana todos estos conceptos responden al gesto que se intenta comunicar con la correspondiente deconstrucción. Así, la traducción al español ha utilizado, por múltiples razones, expresiones cómo *deconstruir*, *desconstruir*, *desconstrucción* y *deconstrucción*. Esto se corresponde a las formas de traducción. Por ejemplo, la filósofa y traductora de la obra derridiana, Cristina de Peretti, propone seguir las justificaciones para la utilización de determinado concepto propuestas por el grupo *Decontra* –del cual también es parte–, en el cual los traductores emplean el término deconstrucción sin la letra s intermedia. Pero otros, proponen agregar la letra s al concepto, justificando su propuesta desde la base de no acentuar con mayor relevancia y de manera innecesaria la singularidad del término (Cf., Gabilondo, 2001). Sin embargo, Ángel Gabilondo señala que aunque existe una s intermedia, esta no tendría gran relevancia terminológica-conceptual, ya que no habría una contradicción entre ambas opciones. Y, finalmente, el conocido traductor y filósofo español Patricio Peñalver propone la utilización de las formas *desconstruir* y *desconstrucción* (Cf., 2000). Esta investigación opta por el término deconstrucción, el cual dentro de su utilización actual plantea implicancias de todo tipo tanto en el lenguaje común, como en el lenguaje que podría calificarse como académico y filosófico.

nales, con normas evaluativas, y en ese sentido significa un cuestionamiento del espacio –la casa, el archivo– de la filosofía¨ (Cragnolini, 2007 p. 118).

Entonces, si bien la presente investigación asume la deconstrucción como forma de lectura y como estrategia no metodológica (Cf., Borges de Meneses, 2013), es necesario tener presente dos precauciones: En primer lugar, existe un riesgo de confundir filosofía y literatura, en cuanto a establecer una propuesta que radique en una mezcla entre ambas cuestiones que termine por trastocar de manera definitiva las fronteras entre ambas temáticas, lo cual se alejaría de forma radical de la propuesta derridiana. En segundo lugar, se ha de asumir a través de la lectura deconstructiva, las concepciones jerárquicas que atribuyen interpretaciones peyorativas a la cualidad de *ficción* atribuida a la literatura. El problema que recorre la presente investigación en este sentido consiste en abordar, en una instancia inicial, las formas del lenguaje filosófico y metafísico tradicional que pretenden prescindir de todo recurso ficticio y de toda forma de *ficción* tradicionalmente entendida.

Ahora bien, la deconstrucción como forma de lectura ha de reconsiderar la dicotomía entre ficción y verdad, entre apariencia y realidad sin recurrir a exponerlas necesariamente como opuestos. Por consiguiente, inicialmente es necesario explorar los supuestos y las jerarquías que componen el entendimiento con el cual se asumen múltiples dicotomías. Entre ellos, la tradición metafísica occidental ha supuesto una separación entre lo filosófico y lo literario, una división considerada como originaria, conceptual y temática entre ambas. Este binarismo filosofía/literatura le da forma a una ordenación jerárquica que determina un énfasis en el texto filosófico por sobre el texto literario, juicio de valor basado en el *mito* de que el discurso filosófico es capaz de manifestar con precisión la verdad, es capaz de conocimiento y que, por otro lado, el discurso literario al ser puro discurso creativo, queda remitido a mera cuestión de fantasía o ficción. Este panorama grafica presunciones enraizadas en la lectura de la relación filosofía-literatura que derivan en una categoría de valor que sostiene una jerarquía inexorable entre filoso-

fía y literatura, donde la primera se manifiesta en una autoridad o privilegio de su discurso y que la categoriza como una forma más relevante o verídica de representación de la realidad frente a la carencia de veracidad que se atribuye como forma propia a la literatura. Esta jerarquía se basa además en las formas del lenguaje requeridas por la filosofía, la cual expone una necesidad por la transparencia absoluta del discurso. En este sentido, toda interpretación, toda lectura, para ser válida o apropiada, debe exponer con exactitud los parámetros y el sentido de la misma, lo que privilegiaría un sentido o interpretación única y definitiva de todo tipo de texto. Interpretación única y verdadera que solo sería alcanzable desde una lectura filosófica de lo literario en base a las cualidades expuestas.

Estas presunciones son la base que abren las primeras interrogantes de la presente investigación: ¿Es posible desafiar tales distinciones? ¿Es posible reconsiderar tales jerarquías? Y si es posible, ¿qué tipo de lectura puede acompañar tales interrogantes al modo de que no se remita solo a una inversión de la jerarquía ni a una mixtura indeterminada entre los campos filosóficos y literarios? Frente a estas interrogantes proponemos considerar a la lectura deconstructiva de Jacques Derrida –lectura que posibilita re-pensar los límites, las jerarquías, las determinaciones, los géneros y los componentes que tradicionalmente se le han atribuido a cada tipo de discurso– como una alternativa profundamente transformadora y capaz de dar a la cuestión de límite filosofía/literatura un estatuto completamente nuevo. En este sentido Derrida establece que, más allá de una definición exhaustiva del concepto, lo que se pretende con esta lectura es una experiencia, un gesto de internación en los textos, e inclusive esta constituye un ejercicio de *memoria,* ya que la deconstrucción no debe ser concebida como un ejercicio o una operación que venga después, como una suerte de agente externo, a afectar el texto, sino que más bien está siempre en *obra en la obra*. Derrida señala que la tarea deconstructiva entonces, si no ha de surgir como un agregado fuera del texto, produce el que sea posible identificar el elemento que, operando dentro de la arquitectura de la obra o texto, otorgue

la oportunidad de deconstruir la misma. Hacer el trabajo de memoria, en este respecto, constituye el ser capaz de (re)conocer esos elementos deconstructivos que desde ya se encuentran en la obra (Cf. Derrida, 2008, p. 92). Sobre esto, es el mismo Derrida quién señala en *Posiciones* [*Positions*] (2014b):

> No hay una transgresión si se entiende por ello la instalación pura y simple de un más allá de la metafísica, en un punto que sería también, no lo olvidemos, ante todo un punto de lenguaje o de escritura. Ahora bien, incluso en las agresiones o en las transgresiones, tenemos que vérnoslas con un código al que la metafísica está irreductiblemente ligada, de tal manera que cualquier gesto transgresión nos encierra, dando pie a ellos, en el interior de la clausura. […] La transgresión implica que el límite está siempre presente.
> Unas líneas más adelante continua:
> Por eso nunca se ha tratado de oponer grafocentrismo a un logocentrismo, ni en general ningún centro. *De la gramatología* no es una defensa e ilustración de la gramatología. Y todavía menos una rehabilitación de eso a lo que siempre se ha llamado escritura. No se trata de devolver sus derechos, su excelencia a la escritura. (pp. 28-29)

Estos factores muestran que la propuesta de lectura deconstructiva no se sitúa más allá de la metafísica ni pretende funcionar como una simple oposición o inversión de jerarquías. En este respecto, no se puede, por simple decreto, ir más allá de la metafísica, tampoco se puede plantear la simple inversión de los términos o la simple destrucción del binarismo que caracteriza a la metafísica (cf. Cragnolini, 2007, p. 16). Lo que se plantea desde la lectura derridiana consiste en operar dentro de la metafísica y en la propiedad de sus conceptos. Derrida manifiesta que la tradición, por la influencia, la herencia, la relevancia y la profundidad con la que abarca todos los aspectos de nuestra existencia, no puede ser atacada desde fuera de sí misma, ni ser simplemente erradicada o borrada con un gesto o con una estrategia. Lo que se requerirá entonces es incurrir en las formas metafísicas de manera estratégica hasta llevarla hacia el límite donde develarán sus propios desajustes. En otras palabras, se trata de una estrategia siempre distinta y cambiante, pero que al mismo tiempo ha de adaptarse a la singularidad de cada texto,

por lo que, la configuración interna de la metafísica tradicional mostrará, a través de un paciente trabajo de encuentro con las figuraciones internas del discurso, que el abordaje que se hará efectivo, en orden a explorar la metafísica, no será un trabajo directo, sino que más bien, es un trabajo que serpentea por la metafísica minando las fisuras o las grietas que, bajo la apariencia de pureza y unicidad, resquebrajan la pretensión de la apariencia de plenitud tranquilizadora que se le atribuye a esta herencia[2] (Cf., Peretti, 1989, p. 127). Pero ¿porque es este gesto deconstructivo y no otro será el considerado para repensar tales presunciones? ¿qué compone, qué otorga o qué permite una lectura deconstructiva? Y más aún, ¿De qué modo se concibe la deconstrucción? Más allá del *origen* de la palabra y comprendiendo la negativa derridiana a la palabra misma, es importante presentar los siguientes hechos: Primero, Derrida considera que *deconstrucción* es una palabra entre otras; ya a lo largo de su trabajo podemos encontrar términos como *différánce*, *huella [trace]*, *Doble-vínculo [double-bind]*, *aporía*, etc. que en sí mismos portan el mismo gesto o intención que se le atribuye al termino *deconstrucción*. En un contexto actualizado de tal crítica, A. Vasquez (2016, p. 3) comienza su artículo señalando que Derrida está en peligro de hacer lo mismo que critica cuando produce una nueva jerga metalingüística que pondrá en relieve una serie de términos que la academia filosófica ha privilegiado o jerarquizado como relevantes, que es el caso del nominativo *deconstrucción*. Además, señala que el término goza de notable popularidad gracias al tiempo histórico en que aparece, ya que se constituye como una suerte de respuesta al concepto

---

[2] En este respecto en *Márgenes de la filosofía* [*Marges de la philosophie*] (2013) Derrida señala que existen dos posibilidades manifestadas a través de la historia de la filosofía como intentos de enfrentarse a al pensamiento tradicional-metafísico; Por un lado, intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar el terreno o la base donde todo se sostiene, o sea que se repetirían lo implícito de los conceptos y la problemática del origen o lo originario, lo que para Derrida representa armar un edificio con los vestigios o el desarme de las misma casa antiguas, o en otras palabras, usar estos ladrillos, conceptos, lenguaje, al modo de armar o elevar un edificio sin mayor profundidad, porque provendrían de aquellos estudios y de aquellas formas que han consolidado y reducido la posibilidad de los conceptos. Por otro lado, existiría la posibilidad de cambiar radicalmente de terreno, o sea instalarse de manera brutal, abrupta y discontinua afirmando ruptura o diferencias absolutas con la tradición. Sin embargo, este intento completamente rupturista caería en una contradicción en su propia base, ya que hablaría y escribiría en una lengua ya suscrita a los parámetros metafísicos tradicionales, por lo que por el mero uso de la misma lengua que la tradición, se instalaría un nuevo terreno en el más antiguo suelo (Ibid., 2013, p. 173).

de estructura, o sea, al estructuralismo. En este respecto es clave entender dos cuestiones: primero, es el mismo Derrida quien afirma que *deconstrucción* es una palabra entre muchas (como mencionamos anteriormente), entre múltiples intentos que surgen dentro de la obra derridiana para comunicar el gesto que quiere exponer el autor. Segundo, la dificultad para definir sin caer en contradicción es una permanente problemática al referirse al mismo, ya que definir o comprenderlo al modo de responder la pregunta por el ¿qué es? sería caer en contradicción. Sobre esto último dos menciones breves: A) El problema no se resuelve con la pregunta ¿Qué es la deconstrucción? Queda sin responder principalmente porque la forma de la pregunta no basta para señalar las múltiples cualidades del gesto que propone Derrida, ya que la pregunta por la esencia marca un énfasis en la definición del término y no en las posibilidades que abre el gesto. B) Comprender el gesto como método con pasos y reglas también es denunciado por Derrida (1998b, p. 96) ya que el pensador señala que existen una serie de preceptos que surgen en el instante que se usan conceptos tales como, método, crítica, técnica, esquema, instrumento, teoría, etc.

Observemos brevemente la referencia que hace Derrida al profesor Itzutsu, frente al requerimiento de intentar definir la deconstrucción. Señala en su *explicación* la siguiente definición:

> La palabra «deconstrucción», al igual que cualquier otra, no adquiere su valor sino al inscribirse en una cadena de sustituciones posibles, en lo que con tanta tranquilidad se denomina un «contexto».
> […] ¿Lo que la deconstrucción no es? ¡Pues todo!
> ¿Lo que la deconstrucción es? ¡Pues nada! (Derrida, 2017b, pp. 470-471)

El juego que plaga esta cita muestra inicialmente admite que la palabra deconstrucción es una entre otras[3] y lo relevante de esta misma es las posibilidades que derivan de ella, o sea que al suscribirse en la cadena sustituciones posibles que abren la posibilidad de desmantelar todas las significaciones que tienen su fuente en el *logos*. Sin embargo, para que la deconstrucción desarrolle la estrategia de sustituciones, para que pueda ubicarse en el límite y desarrolle la posibilidad de lectura y abordaje de lo marginal, no puede estar definida como análisis, crítica o ser transformada en método. En este sentido toman una connotación relevante las dos últimas líneas de la cita, donde en el juego del lenguaje se pronuncia una resistencia a la definición y se manifiestan el recurso de intentar explicar el término por una vía negativa. Esta no se condice con un no decir nada o simplemente no hablar, sino que trata de explicar la estrategia de la deconstrucción señalando lo que ella no es[4]. Por lo cual, las dos formas negativas suscritas en las dos últimas líneas de la cita refieren a una estrategia que se resiste a la definición, que no debe reducirse solo a una forma de interpretación que se aplica en un carácter de operación y que busca cerrar la lectura en un objeto determinado. Si Derrida recurre a esta ambigüedad descriptiva se condice que lo que se mantiene es una suspensión que posibilitaría ubicarse en un "entre", en los límites de los discursos, sin tener que renunciar a formas o contextos.

Por lo tanto, podemos observar que la deconstrucción, más allá de su concepto, se resiste a una definición definitiva, por lo que desde ya es necesario hablar de la misma

---

[3] En este respecto Derrida admite bajo una serie de razones que la palabra deconstrucción no es la más afortunada (2017b, p. 471) y que ella misma se debe encontrar en su condición de reemplazable, o sea dentro de una cadena de sustituciones posibles.

[4] Esta forma de abordaje (vía negativa) pretendida por Derrida se puede encontrar en la comparación que se formula del hablar de la deconstrucción y su parecido con la teología negativa. Textos como *Salvo el nombre* (*Sauf le nom* [2011]) y *Como no hablar y otros textos* (1997) remiten a la cuestión de Dios y la teología negativa, que señala que lo que realmente sabemos de Él es lo que no es, o en otras palabras, sabemos que no es finito, que no es limitado, etc., y toda esta cadena de referencias negativas plasman un conocimiento (aunque sea negativo) de lo referido. Por lo cual, no se debe confundir la vía negativa con no decir o no hablar sobre lo referido, sino que se dispone como una vía que opta por constituir una referencia ligada a aquello que al saber que algo no consiste en tal o cual cosa, de todas maneras, estamos haciendo referencia a aquello y sus cualidades.

como una estrategia de lectura, cuya particularidad radica en el encuentro con la *aporía*, como momentos de contradicción donde los enfoques nos llevan a las zonas marginales de los textos, aquellos lugares donde el análisis tradicional sitúa poco énfasis (Norris, 1987, p. 19-20). Además, J. Culler (1998) hace hincapié en una condición de la metafísica tradicional ya denunciada por el mismo Derrida; sugiere que la metafísica tradicional, al concebir conceptos opuestos, muestra una relación jerárquica y violenta entre ellos, y no permite la posibilidad de una coexistencia pacífica de los mismos, por lo que uno de los términos siempre domina al otro. Esta breve lectura resultará clave para la investigación, ya que es esta dinámica con la cual la metafísica tradicional interpretará el binomio filosofía-literatura.

Así, Jacques Derrida ubica la llamada tradición metafísica occidental o el pensamiento clásico occidental en lo que históricamente determinamos el progreso metafísico desde Platón, Aristóteles y la época moderna de la filosofía. Esta tradición fundará las raíces de lo que se denominará como *logocentrismo.* Derrida argumenta que el fundamento del *logocentrismo* y el lenguaje occidental se encuentra en el privilegio de un término por sobre otro. Por lo cual, observaremos que la instancia primaria que deriva de este *logocentrismo* manifiesta una relación jerárquica entre filosofía y literatura, que privilegia el discurso filosófico considerado como aquel que puede alcanzar la verdad, más puro, ideal y universal, en comparación con el literario que es considerado como derivado y ficcional, un lenguaje *corriente* derivado de uno más preciso. Por lo cual, la investigación se interna en las causas que fundamentan tal privilegio y en las grietas que constituyen tales argumentos.

1.3. La constitución de un habla por sobre la escritura.

Una de las perspectivas más claras que abre la dualidad filosofía-literatura parte del peligro de jerarquizar un término por sobre otro. Si la filosofía ha de aspirar a un de-

cir puro, de la posibilidad de su lenguaje de un decir absoluto, a contraparte la escritura se percibe con cierto rechazo al ser concebida como un elemento agregado para manifestar el decir. Este elemento agregado además es constitutivo de la literatura. Lo literario se escribe y su fundamento reside en su existencia y relevancia escrita Por lo cual, la investigación abordará la lectura de una filosofía que asume la escritura como fatalidad, y esta presuposición inicial se funda en las perspectivas metafísicas que observaremos a continuación.

En primera instancia, para deconstruir tal privilegio de la filosofía por sobre la literatura, debemos observar cómo se relaciona tal forma jerárquica al privilegio otorgado a la palabra, el discurso y el habla, en oposición a la *escritura*[5]. La escritura, en este contexto, se desprecia, se rebaja y relega a una función secundaria, instrumental y repre-

---

[5] Sobre este respecto la base de los estudios en los primeros textos derridianos se constituye en la diferencia entre la escritura y la *archi-escritura*. Por un lado, existe una comprensión metafísico-tradicional de la escritura, donde se concibe la misma al modo de una representación gráfica de un idioma a través de signos que permiten transmitir información. La denominación de *archi-escritura* se enmarca como una reconsideración del concepto de escritura para no emplear el concepto tradicional de escritura, un concepto marginado por el *logofonocentrismo* al considerarlo un mero revestimiento y disfraz externo de una presencia originaria, o sea una versión limitada y desgraciada de la voz, reductora de sentido (o sea que se considera inhabilitada para transmitir el sentido pleno de una idea, presencia o mensaje) y carente de la capacidad de transmitir en sentido pleno lo establecido por el *logos* (Peretti, 1989, p. 80-81). Esta presunción metafísica produce que, al mencionar la escritura, inmediatamente la interpretación del concepto se ciña a los elementos logocéntricos que la marginan. El análisis de R. Madrid explica claramente esta diferencia del siguiente modo: "[…] al hablar de escritura, sólo se referirían a la experiencia fenomenológica de escribir, en cuanto presente en todo texto. Derrida, sin embargo, distingue cuidadosamente entre *archi-escritura* y "escritura", en sentido de la-escritura que-acontece, pues la primera no puede presentarse en la circunstancia de la presencia. La noción de escritura que utiliza supone una reducción fenomenológica de todas las regiones de lo sensible (pero también de lo inteligible). Las regiones de la sensibilidad y de la presencia sólo son instancias en que la *archi-escritura* aparece como tal, es decir, haciéndose presente por el movimiento de ocultarse, en un gesto de iteración que se refiere al juego de presencia-ausencia que constituye la base de la argumentación del "*primer Derrida*", es decir, el de las obras publicadas antes de 1970" (Madrid, 2008. p. 108). En otras palabras, la escritura ha de ser considerada por sí misma y no como sustituto, ha de concebirse como vía de liberación frente al logos, sin caer en invertir la jerarquía y otorgarle el privilegio poseído por la voz. Por consiguiente, en *De la Gramatología* [*De la gramatologie*], es posible observar que la escritura trabaja en el movimiento, ya no será considerada como una escritura ordinaria, conectada a su concepto original y restringido, sino que más bien una escritura que se hace parte de un movimiento diferencial. Así, la *archi-escritura* derridiana se vuelve la condición de posibilidad de la comunicación, la posibilidad del lenguaje como sistema *articulado*. Es por esto que la *archi-escritura* derridiana abarca todos los signos lingüísticos en general, tanto los que lo son como los que no. (Peretti, 1989, p. 80-81) De aquí en adelante en esta investigación, la referencia a la *escritura* se concebirá desde la lectura derridiana como *archi-escritura* y, en cambio, se remarcará el momento en que la referencia a la escritura se produzca desde su concepto tradicional.

sentativa del habla. Por ende, es posible observar que uno de los factores fundamentales para comprender la diferenciación expuesta por la tradición metafísica entre habla y escritura parte de la relación que se le ha atribuido a cada uno de estos conceptos con la primacía del *logos*. La traducción de *Logos* en su sentido etimológico se puede concebir como razón, pero además como palabra. La concepción de palabra toma un énfasis aún mayor, ya que se constituye como la forma primaría de la lógica, como aquello que da u otorga lógica*,* diferenciándose de su contraparte, la escritura. Por consiguiente, se le atribuiría al *logos* una pureza y originalidad de la cual carecería la escritura por ser un movimiento, acción o consecuencia secundaria o incluso última del pensamiento. Así, la voz ha sido considerada como una expresión directa del lenguaje, y a contraparte, la escritura ha sido marcada con el estigma de lo derivado y de la materialidad (Cf., Cragnolini, 2007, p. 17). Si pensamos el logocentrismo desde la lógica binaria que se hace patente en el pensamiento platónico (sensible/inteligible, opinión/conocimiento, engaño/verdad), la escritura se halla del lado oscuro y engañoso de la tabla, en la medida en que representa una materialización de la voz (Cf., Ibid., pp. 14-23). Con lo cual el *logocentrismo* constituye un privilegio del *logos* como palabra, determinando así que la contraparte, la escritura, no puede ser un instrumento válido para alcanzar la verdad[6]. Se establece así una lógica del decir, o sea una relación entre la palabra dicha, por la voz, que se

---

[6] En lo que respecta a la cuestión de la verdad, Derrida no sugerirá que la cuestión de la verdad, de la búsqueda de la verdad, ha de caducar de manera absoluta. La deconstrucción no apela a que sea necesario renunciar a la verdad metafísica, sino que a lo que se aspira es a pensar otra relación con la verdad. Esto no es fácil, ya que por un lado los filósofos tradicionales presumen que cualquier cuestionamiento a la verdad equivale a abdicar a toda forma o posibilidad de filosofía, donde además se denuncia como no-filósofo a todo aquel que trate la filosofía como literatura. Por otro lado, tampoco se debe caer en lo que se puede calificar como una tolerancia represiva (2009, pp. 22-23) o sea a una emancipación total de todo tipo de herencia tradicional que derive en tratar a la filosofía como literatura. El riesgo es siempre latente, ya que un gesto de este tipo, que opere en absoluta libertad, aspiraría a privar toda pretensión de tratar la verdad, de interesarse por ella, y en suma complicarían las relaciones entre filosofía y literatura. En otras palabras, la tolerancia represiva tendría la forma de una concesión del derecho a tratar la filosofía como literatura, pero siempre y cuando se termine con esas pretensiones de ocuparse de verdades. Toda esta reflexión expone un encuadre básico de la presenta investigación, a saber, no hay un más allá de la filosofía, no hay una superación absoluta de la herencia tradicional, por lo cual, si se ha de pensar la relación filosofía-literatura, debe considerar de inmediato la necesidad irrenunciable de todas sus variables.

manifiesta través de la presencia. Esto conlleva a que se sustente la Verdad como cualidad propia del privilegio del logos. Así, la voz como elemento de proximidad a la conciencia toma su privilegio fundamentado en la necesidad de la lógica del discurso, o sea, la necesidad de una transparencia absoluta del discurso que se presume como expuesta en su sentido claro, puro y único a través la viva voz. Por consiguiente, se establece una relación directa entre *logos*, presencia y *foné*, lo que constituye el termino *fonocentrísmo*, fundamental en la investigación, ya que sitúa el privilegio del habla y de la voz en una relación que se supone a través de la tradición como natural y directa con el significado. Por lo cual, Derrida denomina a estas formas como *Logocentrismo* y *fonocentrismo.*

Es en este contexto que la presente investigación considera la diferenciación entre lo comúnmente entendido –que se presentará en diferentes formas a lo largo del escrito, tales como: modo común, lenguaje común, lo cotidiano, la interpretación tradicional, clásicamente entendido, filosofía tradicional o clásica, la herencia occidental etc.– y que hará alusión a aquello que refiere a la conceptualización de un término establecido a través de la historia como lenguaje de tradición filosófica y teología judeo-cristiana y que se presenta además como una herencia irrenunciable del lenguaje (con el que pensamos, escribimos, leemos etc.,), y la deconstrucción de tales términos, o sea un abordaje paradójico y fundamentalmente aporético de tal conceptualización.

Tal herencia repercute en el binomio habla-escritura. Aquí se consigna el hecho de que es propio de toda jerarquización la necesidad de establecer un término –supuestamente– superior y que se caracteriza por tener la habilidad de manifestar con claridad las propiedades del *logos*. En consecuencia, su contraparte, aquel término catalogado como inferior o presentado en un segundo lugar, posee una falla de origen, una pérdida. Esta *pérdida*, establecida en primera instancia dentro de una lectura *logocéntrica*, apela a la carencia de racionalidad del segundo término. Si esta fórmula se aplica al binomio habla-escritura se manifiesta de inmediato el lugar asignado a la escritura, un lugar se-

cundario, una funcionalidad que se centra en ser una representación imperfecta del habla. Un símil característico se puede establecer en la lectura metafísica-clásica del binomio inteligible-sensible donde una ejemplificación corporal puede dar luces sobre esta similitud: la escritura remitida al acto de escribir –actividad que se realiza a través de la unión mano-lápiz– se encuentra *físicamente* más alejada de la capacidad cognoscitiva como productor directo y más puro del *logos*. La voz entonces, en su defecto, se vuelve la manifestación más directa y próxima del *logos*, que a través de una presencia directa puede pronunciar las ideas manifiestas por nuestra inteligencia de la manera más clara y evidente posible. La escritura, por lo tanto, se considera como defectuosa de base, o sea, por ser una manifestación secundaria, palpable y sensible, se considera como limitada a la hora de poder expresar lo inteligible. De este modo el *logos* puede por sí mismo alcanzar un significado universal. No necesita del cuerpo y de la manifestación espacial de la escritura para alcanzar los sentidos últimos y definitivos, ya que su reflexión es previa a la escritura. Así, la escritura se postula como una interrupción incómoda para abordar la pureza de lo inteligible. Esta calificación como exterior, sensible y material de la escritura reduce a la escritura a una técnica auxiliar irrelevante al proceso del *logos* y de menor relevancia en la búsqueda amplia y absoluta de la filosofía. De ahí que, frente a la filosofía que se cree dueña del saber, y elemento determinador de las jerarquías de los diversos saberes, el gesto deconstructivo –que señala que la filosofía podría ser pensada como un género literario más o al menos pone en ella un manto de duda–, apunta a desedimentar esa imagen de reina de las ciencias, como forma reguladora o aquella que da el único sentido de todos los demás saberes. Estas formas no se constituyen como simples ideas reguladoras de la filosofía, estas presunciones pertenecen a una herencia que le ha atribuido por por siglos tal imagen privilegiada. Es, en este sentido, que Derrida señala que la deconstrucción es una forma de escritura a dos manos, ya que se mueve en un juego doble por el cual se respeta, por un lado, el juego de los conceptos, pero, por el otro, se lo desplaza, se lo lleva hasta su no-pertinencia desde su pertenencia misma al

edificio metafísico, se lo desliza hasta su extinción y su clausura (Cf., Cragnolini 2007, pp. 11-12).

1.4 Argumento de jerarquía; la escritura como ese peligroso suplemento. A contra-parte; la fatalidad de la escritura.

Es desde la lectura donde se constituye una paradoja no menor, a saber, la fatalidad de la escritura. En *De la gramatología*, tal fatalidad se constituye en el aspecto de la siguiente consideración: la escritura considerada como *ese peligroso suplemento.* Derrida construye una lectura del peligroso suplemento rousseuniano en cuanto a hacer presente los rasgos o determinaciones que han manifestado el carácter de la presencia a lo largo de la historia occidental. La lectura a la filosofía de Jean-Jacques Rousseau otorga una perspectiva diferente a las cualidades que se consideran como relevantes en el ser humano caracterizado como civilizado[7]. Rousseau pone en énfasis las pasiones y la relevancia de una sociedad natural como los aspectos más importantes en la consideración del origen de la sociedad intelectual, sociedad que, sin embargo, ha perdido estas cualidades originarias. Rousseau establece que el ser humano es ante todo sentimientos y pasiones, por lo que las exclamaciones vitales y originarias son una expresión pura e intacta de la naturalidad del ser humano. Es por lo mismo que considera que el ser humano civilizado ha entrado en un proceso de degeneración al suplantar las exclamaciones originarias reemplazándolas por un desarrollo corrupto del lenguaje. La sociedad civilizada, constitutiva de adecuaciones formales y de criterios en conjunto se ve representada en este lenguaje corrupto y carente de la pureza original. Además, Rousseau establece

[7] Cabe mencionar que Rousseau considera que incluso la educación tiene un elemento domesticador y des-arraigante de la naturaleza. Para el filósofo, la educación suplirá la naturaleza y el comportamiento original del ser humano, domesticandolo para volverlo afín a la vida civilizada, en la cual se renuncia a la naturalidad en pro de una vida de acuerdos con la civilización. Hay que recalcar además que del mismo que la escritura, la educación se vuelve una adición a un ser y a una naturaleza que ya es completa por sí misma.

una diferenciación en el lenguaje propiamente jerárquica, al señalar que el lenguaje natural posee un contexto superior que nace de su capacidad de expresar de un significado natural del lenguaje y que en cambio las lenguas de convención, de necesidad, literales y exactas estarían imposibilitadas por su corrupción y por ser un elemento secundario, de poder expresar la pureza de las pasiones. Esto ubica inmediatamente aún más alejado el rol de la escritura, ya que, si bien el lenguaje es el alma de la comunicación, la escritura en su contexto de externalidad se basa en convenciones aún más foráneas y que la corrompen aún más. La escritura se vuelve, por lo tanto, en un suplemento de un signo natural y es considerada en su categoría de peligroso suplemento en tanto que su corrupción puede alterar el orden natural del lenguaje, ya que sustituiría la posibilidad de la expresividad del espíritu por reglas formales y exactas que reducen e inhiben las pasiones del ser humano.

Esta lectura de la consideración de la escritura desde el plano reflexivo rousseuniano muestra una panorámica general de la problemática de la fatalidad de la escritura. En cuanto a la fatalidad del tener que escribir, el termino no es exagerado. En *Sobre la deconstrucción*, J. Culler presenta un estudio del análisis derridiano de la escritura desde un contexto de la devaluación de la misma. Señala que para Derrida uno de los problemas centrales de su reflexión filosófica –y que se observan desde *De La Gramatología* (1986a) – es el problema de la escritura en su consideración peyorativa en los discursos filosóficos. Esta cuestión, desde la perspectiva derridiana, no pasa como una mera cualidad o como un detalle dentro de los complejos entramados de los sistemas filosóficos, sino que más bien, representa un problema de fondo del cual la metafísica tradicional va a querer desentenderse y superar. Sin embargo, Derrida señala que la filosofía permanentemente se encuentra en el lugar de la escritura, y lo que encontramos es una recurrente vuelta a la escritura, una mera forma de expresión que se sitúa como una barrera para la manifestación pura del pensamiento. Es ofensivo escribir, tener que escribir, tener que someternos a las imperfecciones de la escritura, a su incapacidad comunicativa

y a sus faltas de representación del pensamiento, *ese peligroso suplemento*… (Cf., Derrida 1978, p. 181)*,* Sobre esto la sentencia rousseoniana es categórica: «las lenguas están hechas para ser habladas, la escritura no sirve más que como suplemento al habla» (Rousseau, 1980; pp. 34-35). La ironía remarcada por J. Culler, presenta que la escritura es una cualidad ineludible de la filosofía, al modo que los filósofos escriben, pero no piensan que la filosofía deba ser escrita, ya que es un medio de expresión irrelevante o una desgraciada necesidad el tener que manifestar el pensamiento a través de la escritura. Esto además va de la mano con otra pretensión: la filosofía tiene la confianza en intentar resolver las cosas de manera absoluta, lo que conlleva a que aclarar las dificultades produciría una superación de la escritura (Culler, 1999, p. 79-85).

Remitamos brevemente a *Márgenes de la filosofía* [*Marges de la philosophie*] para explorar un poco la paradoja de la relación escritura-habla/literatura-filosofía. Derrida propone (2013, pp. 331-335) tres consecuencias al hecho de que la literatura se escribe. En primera instancia se concibe una ruptura con el régimen oírse-hablar, o sea con esa presencia a sí del sentido en una fuente que habrá de abastecerse a sí misma de manera continua. En este respecto, para Derrida, algo se pierde de manera irreversible en esta escritura derivada de la presencia del sentido. Así la verdad se vuelve en el único y gran tema de los filósofos. Esto deriva en la comprensión de que los filósofos escriben a la forma de un contra la escritura, o sea los filósofos escribirían para reparar la pérdida de la escritura, olvidando y negando al mismo tiempo la acción misma que está llevando a cabo su propia mano. Es en esta relación contradictoria donde se mantiene la pretensión de los filósofos de volver a la proximidad de la fuente del habla, que, para Derrida, esta fuente del habla murmura al interior de los filósofos y niega que escribe. Una segunda consecuencia mencionada por Derrida es que la filosofía ha de contar con una instancia formal y al mismo tiempo no puede sustraerse de la misma. Esto emplaza a una tarea, ya que Derrida señala que el estudio del texto filosófico se hace manifiesto en su diversidad, en sus modelos y en su producción. El espacio de sus puestas en escena no

será solo una articulación de sus posibles significados o de sus referencias al ser o a la verdad, sino que la disposición del procedimiento del texto filosófico y todos los recursos que invierte en tales procedimientos valen para considerar a la filosofía como un *género literario en particular*[8], que para Derrida, hace uso de fuerzas y conjunto de recursos trópicos a la forma de artistas muy sutiles que extraen de sílabas humildes un infinito de preguntas y respuestas. Consecuentemente paradójico resulta que estos artistas desconozcan que lo son o simplemente no quieran serlo en absoluto. Y una tercera consecuencia de que la filosofía se escriba surge desde el momento en que sus operaciones y sus formas ya no serán solamente orientadas y vigiladas por la ley del sentido, o sea por el pensamiento del ser y consignadas en la verdad de quien habla para señalar que yo soy lo más cercano posible a la fuente o al origen.

Así, en la derivación de las tres consecuencias mencionadas, lo que encontramos es una filosofía como texto, pero no como un simple derivado físico y corrupto del pensamiento, sino como una práctica textual, como una producción activa y transformadora, de efectos, de movimiento y escenas que borrarían el motivo mismo de la presencia, la verdad la identidad y la intimidad del sentido establecido por la primacía del yo y la interioridad (Peretti, 1989, p. 143). Es posible agregar además que en las interpretaciones de la escritura como elemento de corrupción del sentido o significado original se sostiene –con variables múltiples– en distintas formas de abordar la cuestión de la escritura, lo que constituye un elemento fundamental para sostener la fatalidad misma. Las lecturas que jerarquizan el rol de la escritura establecen una diferenciación entre una buena o mala escritura. Cristina de Peretti (Ibid., pp. 47-51) señala que, en lo que corresponde a la lectura del diagnóstico derridiano, existe un punto de concordancia entre lo que podría calificarse como *buena* o *mala* escritura. La *buena* escritura plasmada por Platón referiría a su proximidad con la voz, elemento que por lo demás valida este tipo

---

[8] No confundir la propuesta de *la filosofía como un género literario en particular* con *la filosofía es literatura*.

de escritura dentro de la categoría del privilegio de la voz y la presencia. La *buena* escritura rousseauniana apelaría a un sentido metafórico, natural o vivo se une a la voz y al aliento, posee una naturaleza *pneumatológica* que es cercana a la voz interior del uno mismo, por lo que es la voz que oímos en nosotros mismos. Ambas formas manifiestan un punto de concordancia en la necesidad de la presencia plena y veraz, que habla desde primera fuente de nuestro sentimiento interior, sin mayores intermediarios y formas de volverse corrupta. Por otro lado, la mala escritura sería entendida como un elemento adicional o artificial que se agrega a la palabra *viva*.

Lo paradójico resulta que este elemento de pura adición, como decoración irrelevante, es un elemento central en la manifestación de la metafísica y esta última debe verse en la necesidad de escribir, en la necesidad del adorno, de la añadidura. El debate entonces radica en la propia posibilidad y el propio límite de la filosofía. Es posible establecer que la lectura derridiana reconsidera la categoría de la escritura como añadidura, y que además frente al binomio habla-escritura se comienzan a expandir las relecturas de las suposiciones tradicionales para profundizar aún más en los elementos que componen tales presunciones clásicas.

Por lo cual, cuestiones claves deben ser consideradas en referencia a la paradoja de la herencia escrita que repercute tanto en filosofía como en literatura. En primer lugar, no se apela a una renuncia del concepto, sino que más bien se hace énfasis en una re-lectura de la implicancia conceptual en el modo cómo se construye toda reflexión filosófica. En segundo lugar, lo anterior no pretende cerrar el término a los límites del concepto, sino que abrir la conceptualización a la multiplicidad legible en el concepto. Asimismo, la cuestión se vuelve la clave de la lectura que se presenta en esta investigación, ya que de inmediato se entiende la mutua y necesaria correspondencia entre la tra-

dición metafísica y la posibilidad de (re)considerar[9] tal tradición a través de una lectura deconstructiva. En este respecto, el diagnóstico derridiano es fundamental: la primacía de la voz en el lenguaje y su centralidad atropo-teológica construyen una autoridad del logos que lo enmarcan dentro de un significado trascendental, por lo que tal primacía se vuelve un carácter irrenunciable de la forma de pensamiento occidental y esta forma pertenece a todos quienes son parte de tal herencia y cultura. El carácter de irrenunciable se vuelve la clave para comprender la imposibilidad de pretender superar la herencia metafísico-tradicional. Todo intento de superación de tal herencia se sostiene, paradójicamente, en los fundamentos mismos de tal herencia, ya sea en las formas de ordenaciones de los problemas, en las categorías jerárquicas, en la conceptualización, en las formas del lenguaje, en el privilegio otorgados a ciertas cuestiones por sobre otras, etc., todas estas formas están arraigadas a la constitución y ordenación misma de occidente. Frente a esto la propuesta derridiana manifiesta una lectura que penetre en las pretensiones tradicionales, que se interne en el discurso instituido, que desarme las apariencias de una tradición que ha insistido en la búsqueda de fundamentos inmutables, de la homogeneidad, el sen-

---

[9] Los paréntesis marcarán constantemente un juego deconstructivo que producirá a lo largo de la lectura a los conceptos utilizados. En esta primera parte vemos como el *re* agregado en *considera* ha de llamar inmediatamente a una ampliación del concepto, agregando de este modo dos matices esenciales para el planteamiento que queremos proponer; por un lado el concepto clásicamente entendido, su significación que otorga una definición clara y estática del mismo concepto y, por otro lado, el paréntesis que amplía el paréntesis que con su agregado amplia el concepto, lo desestabiliza de su definición estática y le permite una movilidad para re-leerse e incluso poder contener en sí mismo la posibilidad de su antónimo sin, por esto, excluir alguna parte de la variabilidad del concepto. Implica también una potencialidad, romper con el orden del concepto, con su significación regular e integrar su contrario, la cualidad de leer el contrario dentro del concepto, no desde una categoría incorporada, sino desde una cualidad de contaminación interna, aquello que disloca el significado cerrado del concepto para hacerlo dialogar con su contraparte. Tal ejercicio no es una simple arbitrariedad derridiana. Extraer los conceptos desde su confortabilidad de sentido hacia la inestabilidad de la multiplicidad de lecturas constituye hacer del concepto *experiencia*. Conceptos en cuestión, como la consideración, como lo posible, como lectura, etc., mantienen la serenidad de una estabilidad calma, de un significado que refiere a una lectura determinada, aparentemente completa y segura. Aunque, por ejemplo, el concepto de *lo posible* pueda, dentro de su significado conceptual, tener una cualidad condicional, l*o posible* refiere en gran parte a lo que constituye lo factible, lo que será, tal vez no ahora ni en este preciso instante, pero que será posible. Incluir su *im* a lo posible, ese pequeño gesto de una sílaba, agregada, al lado de, que pareciera no interrumpir pero que parasita el concepto, inmediatamente se asume como inestabilidad en lo que parecía certero. Esto permite transitar en una lectura de las múltiples posibilidades deconstructivas se permiten aparecer en este juego de conceptos. Hemos de aclarar que esta forma de transgresión del concepto aparecerá permanentemente en la tesis y debe ser leída desde las aclaraciones o posibilidades anteriormente mencionadas.

tido único, del significado puro y universal, para revisar profundamente los presupuestos, en búsqueda de las grietas propias de un sistema que pretender cerrarse. La mutua correspondencia entre la tradición metafísica y la deconstrucción se convierte en la necesidad fundamental de una investigación que intenta (re)comprender las presunciones que nos internan en la relación entre filosofía y literatura.

1.5. La mutua correspondencia.

Frente a la profundización en los elementos de herencia que proponen una división entre lo filosófico y lo literario, la investigación apunta hacia la posibilidad de revisar aquellos espacios compartidos entre ambos campos. Ahora bien, esta búsqueda de elementos en común no circunscribe a la investigación a residir en un espacio indeterminado entre lo literario y lo filosófico, sino que la lectura, frente a la relación jerárquica entre literatura y filosofía, ha de explorar los argumentos para la mutua correspondencia entre ambos campos. Primariamente, se explorará la escritura como un elemento necesario para ambos campos, al modo de que la deconstrucción des-sedimenta el argumento de una propiedad más originaria de la filosofía por sobre la literatura. Y en segundo lugar, se abordará la propiedad de los sistemas determinados por parámetros filosóficos tradicionales frente a la lectura de un contra-sistema en la obra derridiana. La metafísica tradicional apela a lo sistemático como una unidad estructurada que aspira a tener validez universal, que ha de profundizar en todas las formas de mundo posible y permite responder por todas las formas de la realidad. Y, por el contrario, percibe lo literario como una manifestación de mundos o experiencias particulares, como representación singular o particular de un determinado momento o realidad, lo que la constituye como menos relevante (Cf., Danto, 2010, p. 63). Esta idea ha de poder desafiarse a través de la lectura a continuación.

1.5.1. La escritura, marginal por su origen.

Tanto la filosofía como la literatura se escriben, este hecho es innegable. Tenemos registros escritos de grandes obras filosóficas en la historia del mundo y de occidente en general y la producción académica se funda en gran parte por su formato escrito. Pero es posible observar que la cuestión de la escritura, que para la literatura es fundamental, para la filosofía es un paso el cual se hace, pero del que se presume se podría prescindir. ¿Cómo fundamentamos esta idea? Inicialmente se ha hecho en la observación de la dualidad habla-escritura. La cuestión de la escritura, en este contexto investigativo, se vuelve fundamental para el comienzo de la lectura de la frontera entre literatura y filosofía en Derrida, ya que este autor percibe una dualidad en donde la escritura –en el deseo de un decir puro de la metafísica tradicional– es rechazada y relegada frente al privilegio del habla y la presencia, los cuales se presuponen como los modelos ideales para plantear las ideas de la forma más clara y evidente posible. En este contexto la lectura señala que la metafísica tradicional percibe que, a través de la presencia y el habla, al ser experiencias que se conciben como *primeras o previas*, podrían expresar de manera más correcta y adecuada el pensamiento y la verdad. Por lo cual, la base de tal privilegio del habla provendría de su calificación como una experiencia más *originaria* o previa que la escritura, y que esta última sería una consecuencia secundaria y más imperfecta para expresar ideas, la verdad, lo universal o un decir puro. Establezcamos de este modo un paralelo inmediato en la problemática previamente descrita. Si la filosofía puede manifestar con mayor precisión un decir puro, es porque en su contenido anhela la posibilidad de presentar las ideas de la manera más originaria posible. el origen, el *arjé*, la forma que moldea la búsqueda desde los primeros filósofos griegos se asume como la tarea de la metafísica tradicional. Elementos como la escritura y su posibilidad literaria son derivaciones que no lograrían alcanzar la precisión anhelada por la tradición filosófica. Frente a esto se presenta otra constitución binaria, a saber, objetivo y subjetivo.

Esta juega un rol similar al que hemos descrito previamente. La filosofía, al prescindir de elementos externos –como la escritura– o de alteraciones temporales –basándose en las ideas de origen– mantiene el argumento de una objetivad plena y pura alcanzable solo por el discurso filosófico. En paralelo, lo literario y la escritura como lo derivado muestra una subjetividad interna presente en el autor, el cual expone una visión particular en su obra. Por esta razón es posible observar dos mitos que circulan en base a la cuestión del origen: La creencia en una objetividad plena y en un origen que posibilitaría tal objetividad absoluta, alcanzable a través de la filosofía.

Es en este contexto que se puede señalar el privilegio de lo que podemos calificar como el *argumento fundado en el origen*, o sea un modo de argumentación que se basa en constituir la validez de ese mismo argumento en cuanto más originarios sean sus conceptos. Lo originario, en este sentido, apela a la unicidad y a la identidad, o sea a aquello que puede unir los elementos esenciales de los fenómenos y que, en base a esta misma condición de unicidad, se presenta como una verdad inmutable, universal e invariable. También lo originario se presume como aquello que tiene mínima intervención externa o interpretación posible, que se asume como aquel argumento o concepto del cual proviene todo argumento posterior y que como concepto e idea puede ser pensado por sí mismo, en su unicidad y no necesita de más elementos para ser pensado, inclusive, otros elementos externos o contrarios al mismo podrían contaminar el elemento originario. Lo originario también es concebido como lo idéntico, como identidad, supone que en tal concepto u argumento puede establecerse una esencia que hace que la multiplicidad que divide fenómenos distintos sea descartada en pro de aquello que unifica los fenómenos, privilegiando la identidad y descartando la diferencia.

La idea de un argumento basado en lo originario es relevante en cuanto se establece la premisa general de que alcanzar los elementos originarios de un argumento o idea le dan sustento a la veracidad del postulado, lo que además expone lo originario como aquello invariable e inmutable. En este respecto, la metafísica contiene una para-

doja implícita a ella misma: desde la concepción del origen este se tacha, por su cualidad, al ser comprendido como originario inmediatamente remite a lo otro, por lo cual lo otro tacha la cualidad de origen desde que se habla de él (Ritvo, 2016).

Es por esto que podemos observar cómo este anhelo o afán de pureza encuentra su propia traición, por ejemplo y de manera paradójica, en el postulado de la filosofía primera de Aristóteles que se define de manera general el conocimiento de los primeros principios y las *causas* (Cf. Aristóteles, *Metafísica* I, 1, 982b4. Trad. Calvo 2011). En este contexto, se pueden identificar dos momentos ocurriendo en la misma frase, un momento unitario[10] y un momento de *búsqueda*. En este sentido, es posible observar que la idea de los primeros principios se relaciona con lo que Aristóteles menciona como aquello que es cognoscible en grado sumo, lo que podría leerse dentro de una condición de unidad o estática de tales primeros principios. Pero, por otra parte, coincidente con aquello que debe ser cognoscible en grado sumo, es el mismo Aristóteles quien señala que es a partir y en la búsqueda de las primeros principios y causas qué derivan o se conocen las demás (*Metafísica* I, 1, 982b6). En este sentido, la filosofía de Aristóteles se constituye en un pensamiento unitario a la par de poliédrico, unitario y polimorfo (Cf. Melendo, 1997 p. 10): un pensamiento que no recae en lo estático, sino que funciona como filosofía viva, una filosofía en movimiento, donde la labor o la búsqueda del filósofo no es estática, sino que más bien dinámica, que está en una búsqueda activa de los primeros principios. Y, en este sentido, se observa una perspectiva filosófica en la metafísica tradicional de Aristóteles que, en la concepción de la filosofía primera, no persigue

---

[10] Sobre la discusión del carácter unitario y lo sistemático en *La Metafísica* de Aristóteles la perspectiva de Giovanni Reale fundamenta una unidad filosófica, como unidad de contenido y diseño en la obra del filósofo. En este contexto, y a modo general, los cuatro enfoques posibles que propone Reale para abordar la metafísica aristotélica se sugieren del siguiente modo: En primer lugar. como ciencia de principios, en segundo lugar, como saber del ente en cuanto tal, en tercer lugar como estudio de la *ousía* y en cuanto lugar como una indagación sobre Dios (Reale, 1993 p. 21). Estos enfoques representan una unidad pero que no necesariamente sugieren un enfoque evolutivo en la obra mencionada, o en otras palabras, tal interconexión de temas no reducen la obra a un sistema cerrado de contenido progresivos a través del texto. Esto abre el paso al enfoque que aborda en este fragmento, la posibilidad de diferenciar entre *principios* y *causas,* ya que concebir la obra aristotélica a un sistema definido y cerrado cierra la búsqueda que se concibe en la comprensión de las causas como cualidad de la filosofía primera.

únicamente un sistema cerrado o total, sino que comprende la filosofía como una tarea donde el filósofo, el investigador, ha de buscar distintos puntos de partida para poder responder al anhelo de abarcar de manera unitaria y absoluta –por parte de la filosofía primera– toda la realidad. Por consiguiente, desde su comienzo asume que tal realidad tiene múltiples y diversos sentidos que se arraigan en la búsqueda anteriormente mencionada.

Pero ya desde Aristóteles es posible observar que la cuestión o fundamentación en el origen radica además en el supuesto de que lo primordial para el conocimiento y la adquisición de la verdad se fundan en fenómenos de tipo unitario. ¿Esto qué quiere decir? Refiere a la premisa de que la unidad se forma a través de aquellos elementos que se corresponden entre sí desde un parámetro de identidad, ya que son los rasgos en común y lo idéntico lo que otorga un sentido pleno y le da forma a los principios. Derrida señala que esta forma de comprensión es lo que orienta el análisis tanto de la propia filosofía, como de la literatura, lo político, lo ético, lo jurídico, etc., y que además estas formas de comprender estos fenómenos, al centrar su análisis en los puntos en común, en las jerarquías de aquello que es válidamente más relevante, en relegar lo que es considerado como menos importante y que no responden a los parámetros de las pretensiones occidentales, corre el riesgo de perder aquello que es desconsiderado por tales parámetros al no pertenecer al fundamento y la regla que los determina.

Sin embargo, es evidente que todos somos herederos de una tradición, una cultura, una lengua, una forma de asumir todos los fenómenos que implican la existencia. Esa cultura se asume como lo que viene dado, o sea como aquel conjunto de sistemas que se constituyen como la forma de lidiar con nosotros mismos y con todo lo que nos rodea. Sin embargo, se comprenderá que aquella herencia no simplemente se asume de

manera estática o neutra[11], sino que más bien, el recibimiento de tales cualidades posee una dinámica que se reactiva al recibirse y se reinventa a cada momento. Por consiguiente, el recibimiento de lo originario no se conduce en la constitución de un recibimiento estático, sino que más bien es a través de los juegos diferenciales que se plasman los límites de la pretensión estática de la herencia.

Derrida observa además que la tradición metafísica está llena de oposiciones diferenciales que rompen con cualquier pretensión de inmutabilidad y que manifiestan fuerzas que no pueden ser controladas por los parámetros que tal tradición pretende establecer. De este mismo modo, más que un intento de la deconstrucción por establecer un terreno en común o idéntico para experimentar la frontera entre literatura y filosofía, ni apela a sus cualidades diferenciales para separarlas completamente. Lo que es clave en el gesto deconstructivo es repensar la lógica binaria que jerarquiza un elemento por sobre otro. Por consiguiente, no se propone una simple inversión de conceptos –o sea, invertir la jerarquía para establecer la primacía de la literatura por sobre la filosofía y que esta última sea leída, interpretada y dada a su sentido desde parámetros literarios (Cf., Cragnolini, 2007. p. 21). Aunque la tarea deconstructiva supone, en algún momento, la inversión de los elementos binarios, esto se busca en razón de poder prestar aten-

---

[11] La tesis introduce la cuestión desde la perspectiva derridiana; sin embargo, la herencia, lo que viene dado, las condiciones culturales, etc., son cualidades que han sido abordadas en la filosofía con anterioridad, por ejemplo, en M. Heidegger, quien señala la idea de un modo dinámico con el cual el *Dasein* se constituye en la trama de la vida, la historicidad y su relación con la herencia. Desde su aspecto más básico se propone que el *Dasein* no existe como una suma de realidades momentáneas que suceden sin más entre nacimiento y muerte (Heidegger, 2009, pp. 387-388), sino que a esta condición de trama de la vida le pertenece una aclaración ontológica que se compone de tres elementos: extensión, movilidad y persistencia del *Dasein* (2009, p. 389). Lo que se hace manifiesto aquí es la cualidad de la movilidad de la existencia en un acontecer, que no recibe la herencia de modo estático. Por lo cual, Heidegger señala que movilidad y persistencia serán propias del *acontecer* del *Dasein* (2009, p. 389), acontecer al cual además le pertenece por esencia la aperturidad y la interpretación (2009, p. 390). Esto es fundamental por la consecuente comprensión de la historicidad heideggeriana, donde primariamente se formula una diferenciación entre historia [*Historie*] e historicidad [*Geschichte*]. A modo general, Heidegger establece que el problema de la historia no se constituye como meras colecciones de vestigios pasados, ni se reduce al saber histórico, en la ciencia de la historia, ni como un esclarecimiento de tipo epistemológico, sino que la historicidad, para el pensador alemán, debe ser aclarada a partir de la temporeidad (2009, p. 389), donde la historicidad debe ser deducida únicamente de la temporeidad originaria del *Dasein*. Esto es relevante en la presente investigación porque es posible observar que ya desde Heidegger se establece una relación dinámica con la herencia.

ción a lo que la metafísica tradicional colocó al margen, al costado, como suplemento, prólogo o agregado. Lo que se anticipa es una dislocación de los términos binarios. Esta dislocación permite que se desedimente el valor de conceptos fundamentales de la metafísica, como lo son, por ejemplo: presencia, verdad, origen o autoridad, etc.

Por consiguiente, como menciona M. Cragnolini (Cf., 2007), en el lenguaje estos elementos de dislocación están dados en los indecidibles, esas unidades de simulacro que escapan a la lógica binaria, no inclinándose por ninguno de los dos opuestos, y que se hallan, más bien, en estado de oscilación. Este estado de oscilación y estos elementos que producen tales estados habitan la metafísica al modo de que la desorganizan, la resisten. Estos son los elementos figurantes que recorren la investigación.

La deconstrucción forma un juego complejo, articulado, nunca sencillo o simple, donde se ubican una serie de envíos significantes que impiden que un solo elemento simple esté presente en sí mismo y no remita más que a sí mismo (Cf. Peretti, 1989, p. 72). En otras palabras, todo elemento remite a otro y la condición de presente o de presencia no limita tal remisión. Esta cualidad remisiva está presente en las formas filosofico-literarías. La deconstrucción permite experimentar las remisiones a los distintos campos y discursos sin la necesidad de jerarquizar la relación entre ambos.

La lectura de un juego diferencial desde la perspectiva derridiana es lo que permite (re)pensar las cualidades de la relación entre lo originario y la herencia de tal origen a través de (re)considerar el entendimiento de la *huella*. Así como la herencia podría interpretarse como un legado inmutable, la huella supone la presencia de algo que alude a la idea de un original al cual se refiere, o sea a una evidencia que deviene del concepto lineal de temporalidad que provendría de una determinada presencia originaria, que, frente al desgaste y el paso del tiempo, a la falta de condición de presencia, se constituye como una cualidad difusa que mostraría de manera parcial o imperfecta la posibilidad de una pasada presencia.

Así en la comprensión del binomio presencia-ausencia se manifiestan las cualidades que ha expuesto la estructura de interpretación metafísico-tradicional como discurso teórico que se mueve alrededor de un centro privilegiado, ya sea en la constitución de una jerarquía, como en la necesidad de la construcción de argumentos o principios inmutables, también la cualidad de un segundo término que falla en mostrar con la misma potencialidad el término considerado como superior y una lectura que observa desde la visión y los parámetros del término privilegiado y degrada al segundo término. Lo característico que la deconstrucción logra presentar es la imposibilidad de un *originario puro*, ya que en Derrida lo que se pone en cuestión es la misma originalidad de lo originario, como también la relevación de la escritura desde su estatus de transcripción, cuestión de la escritura que vuelve a hacernos re-considerar lo originario en su tachadura de origen que ha de arrebatarle su estatus originario (cf., Granel, 1967).

Por lo tanto, en la relación presencia-ausencia de la huella remarca la imposibilidad de esta condición originaria plena. La presencia plena no subsiste sin remitir a una huella de la huella que sería incomprensible sin su diferencial y que además podría hacer referencias hacia el infinito. Por lo cual, es posible observar la fisura que la lectura de la huella detecta en la metafísica tradicional: basar una argumentación, una lectura o un discurso en una autoridad originaria encontraría la contradicción de su propio propósito, ya que haría imposible la manifestación de un origen puro y pleno. Es así, en la vacilación del concepto de origen, donde el mutuo vínculo comienza a presentar que la huella no sería simplemente presencia imperfecta de una presencia perfecta pasada, sino que más bien, la huella excede los presupuestos de la oposición tradicional de presencia-ausencia. Por lo cual, la escritura como huella, como ausencia derivada de una presencia, excede la consideración peyorativa de un agregado para situarse como una forma relevante que permite una oscilación entre habla y escritura. Esta forma produce una resistencia al sentido último y abre a la escritura a la consideración de sus posibilidades.

1.5.2. Lo unitario, el sistema como *contrasistema*.

Hemos experimentado la desestabilización de lo originario. Hemos visto como repercute en la pretensión tradicional de la unidad sistemática de todos sus componentes y en el caso de la filosofía, va a poner en cuestión la posibilidad de los grandes sistemas explicativos y teóricos de los filósofos, cuya fundamentación radicada en la comprensión de que los términos, conceptos, ideas o planteamientos se deben fundamentar como hechos que deben alcanzar su momento estático, su últimas y definitivas respuestas. Esto es relevante ya que, el fundamentos de una comprensión absoluta de todos los términos, ideas, planteamientos e interpretaciones, constituyen la forma jerárquica con la cual la metafísica tradicional pretende estimar y dictar regla sobre la interpretación de lo literario o, en otras palabras, los fundamentos de una metafísica tradicional se vuelven la pauta para leer todo texto o discurso derivado, lo que produce que el texto literario –en la conjunción o encuentro con lo filosófico– sea permanentemente interpretado en base a parámetros metafísicos tradicionales, los cuales imponen la búsqueda de un sentido pleno, la unidad del texto, la identidad, el carácter unitario y las clausuras en lo que reduce la posibilidad de las lecturas de todo tipo.

Por lo cual, un binomio que se observa bajo mutua correspondencia ha de ser filosofía y literatura. Así, la filosofía comenzaría a abrirse hacia formas distintas de discurso que pondrán en oscilación los fundamentos de la metafísica tradicional. Pero, en orden a fundamentar tal correspondencia entre lo literario y lo filosófico, debemos profundizar primero en las grietas de una filosofía que se postula como un sistema cerrado y unitario que pretende, a partir de sí misma, responder por todo lo conocido. Ahora bien, el carácter de sistema unitario cerrado se extrapola a lo literario porque existe la exigencia de lo sistemático para validar las formas teóricas de la literatura. La filosofía, desde su propia lectura, exige que lo literario pueda validarse desde los estándares del campo filosófico. En este respecto, establecer un sistema de reglas cerrado y unitario, que pueda

decir toda la verdad acerca de lo literario, es el estándar que el privilegio de lo filosófico va a traspasar hacia la lectura de lo literario. Por consiguiente, es necesario profundizar las grietas de las pretensiones de lo sistemático, no solo en lo filosófico y lo literario, sino en toda forma de sistema que pretenda cerrarse[12].

De manera que la lectura derridiana va a observar que las pretensiones de los sistemas de todo tipo no existen sin las fracturas del sistema que le son propias, así como también sus propias contradicciones serán inherentes a toda forma sistemática. Más aún, estas contradicciones internas desestabilizan las bases de lo que, en teoría o apariencia, parecería no tener grietas en lo absoluto. Sobre lo mismo, Derrida señala:

> Si por «sistema» se entiende una suerte de consecuencia, de coherencia, de insistencia –cierto fervor–, hay una compulsión al sistema a la que nunca pude ni quise renunciar. Lo confirma la recurrencia (que, a cierta edad, considero no poco sorprendente) de motivos, remisiones de un texto a otro, pese a la variedad de ocaciones y pretextos. Cuánto pude escribir a lo largo de estos últimos treinta años estuvo regido por cierta insistencia, que a otros puede parecerles incluso muy monótona. En cambio, si se entiende por «sistema», en un sentido filosófico más estricto y acaso más moderno, una totalizaron en la configuración, una continuidad entre todos los enunciados, una forma de coherencia (no *la* coherencia), que implica la índole silogística de la lógica, cierto sin, el cual ya no define sólo la recopilación sino también la composición de proposiciones onto*lógicas*, entonces la deconstrucción, aún sin ser anti-sistémica, no sólo es, sin embargo, la búsqueda sino la consecuencia deliberada del hecho de que el sistema es imposible; la deconstrucción suele consistir, de modo regular o recurrente, en hacer aparecer en todo pretendido sistema, en toda autointerpretación del sistema, una fuerza de dislocación, un límite en la totalización, en el movimiento de síntesis silogística. La deconstrucción no es un método para encontrar aquello que opone resistencia al sistema, sino que consiste en comprobar –al leer y al interpretar los textos– que en ciertos filósofos el efecto de sistema fue provocado por disfunción o desajuste, cierta incapacidad de cerrar el siste-

[12] Esta dinámica del sistema forma parte de la metafísica tradicional y como es parte de la herencia cultural de la misma, se extrapola a formas de lo social, de lo político, de lo ético, de lo cultural, etc., Por consiguiente, las ciencias, las humanidades han de responder a este requerimiento por el sistema que, en su unidad, termina por perder los caracteres diferenciales que son posibles en estas formas de conocimiento, investigación y lectura.

> ma. Sin excepción, cada vez que me vi atraído por esa perspectiva de trabajo no hice sino observar que el sistema no funciona; y que esa difusión no sólo interrumpe el sistema, sino que también da cuenta del deseo del sistema, que cobra fuerza en esa suerte de separación, de disyunción. (2009c, pp. 15-16)

Esta cita se convierte en desestabilizadora ya que Derrida trabaja con un *doble-sistema*, una experimentación tanto de la comprensión tradicional de los sistemático, como también de las grietas que constituye el mismo intento de determinar el concepto de «sistema». Por un lado, se presenta una lectura del sistema en un sentido filosófico que refiere a una totalización de la configuración, o sea, como ese conjunto de normas, reglas, medidas etc., que son tradicionalmente entendidas e interpretadas dentro del parámetro de la lógica. Pero, por otro lado, nos encontramos con una lectura de tal comprensión de «sistema» que hace aparecer que todo pretendido intento de sistema se encuentra con una fuerza de dislocación, un límite a su propia necesidad de totalización que tropieza con la disfunción y el desajuste. Este *desajuste* del sistema no se encuentra o agrega desde fuera del mismo, sino en un hecho paradójico; es el mismo intento de ajuste, de cierre de sistema, lo que demuestra la (im)posibilidad del mismo. Desde el momento que el sistema intenta cerrarse no hace más que interrumpirse y tal interrupción no actúa como un añadido, sino que forma parte de toda forma de sistema.

Es en esta lectura en la cual Derrida se manifiesta una lectura que considera la mutua correspondencia entre el sistema y la imposibilidad del mismo. Este esfuerzo, por lo tanto, no se reduce a una mera acepción como anti-sistema. Derrida plantea una consecuencia, una coherencia y una insistencia en sus lecturas, una búsqueda y un programa –lo que no debe interpretarse como una manifestación metódica y mecanicista de sus planteamientos– que mueve o hace temblar lo que se pretende hacer aparecer en su tota-

lidad[13]. Por consiguiente, el gesto derridiano no pretende acabar con las bases de todo sistema, ni pretende erradicar o hacer desaparecer lo sistemático, sino que más bien permite pensar la posibilidad de sus contrarios, experimentar la posibilidad de la contradicción en la lectura del sistema. Es posible señalar entonces que, de esta forma, Derrida presenta observaciones a la comprensión tradicional de aquello (pre)concebido como sistema para así poder experimentar sus contradicciones internas. Este gesto se mueve del mismo modo en las consideraciones filosóficas, a saber, si para establecer un sistema de todo tipo, ya sea filosófico o literario, se ha de apelar a una estructura que solo permita la universalidad y la objetividad, dejando de lado o considerando como menos relevante aquello que no se circunscriba a tales estándares. Por consiguiente, la experiencia singular, lo particular, lo diferencial, aquello que escapa la unidad y la identidad ha de perderse en un sistema que pretenda ser universal. Es esta pérdida la que se encuentra también en la pretensión de sistematizar las formas de lo literario. Al establecerse estándares de una correcta lectura o interpretación de lo literario a lo que se asiste es a una forma de pérdida de la posibilidad de lectura, o sea de aquellos recovecos que podrían ser ignorados por una forma de interpretación que ha de privilegiar aspectos centrales de una obra literaria en orden a otorgarle un sentido único. Este fenómeno se produce tanto en lo filosófico como en lo literario. Ahora bien, si observamos el hecho de que, tanto las obras literarias como las filosóficas se vuelven a leer, abordar, profundizar e inclusive interpretar, estas son muestras de que las operaciones del sistema u operan en base a un sentido que ha de alcanzarse o que simplemente no puede ser alcanzado. El anhelo filo-

---

[13] Una lectura que ha de advertir el no caer en la tentación de intentar definir o comprender la deconstrucción como una forma crítica –y habría que entender aquí que una crítica a modo de un *critical reader*- posee la forma de una toma de posición, o sea de un elegir postura más que un cuestionamiento abierto a ser cuestionado. Cuando se habla de las respuestas críticas (Derrida, 2011b, pp. 16-17) existe la tendencia a pensar que tal o cual crítica como absoluto y concebir que lo no critico carece de fundamento, lo mismo ha de suceder con la objetividad y su contrario, sin embargo a lo que se asiste es a una oposición que no pueden, de manera definitiva y como se observará a través de la investigación, oponerse, o sea subsistir una sin la otra, sino que participan de lo mismo, forman parte de los diferenciales que permiten desarrollar lecturas.

sófico tradicional apelaría a esta primera alternativa, la lectura deconstructiva deriva de esta primera alternativa la posibilidad de la segunda.

Además, siguiendo con la lectura de la cita, conceptos como consistencia, coherencia y cohesión apelan de inmediato a las comprensiones tradicionales de orden, identidad y origen que fundamentan la interpretación de los conceptos mismos. Ser coherente, tener coherencia se implementaría como una maqueta planificada de orden y de sistema ya definido. Es en esta lectura que la perspectiva derridiana plantea una dislocación que manifiesta que lo totalizador escribe *con-texto*. Escribir *con* el texto[14] y re-conocer el contexto es lo que permite también reconocer su contrario, el desajuste, aquello donde podemos intuir la incapacidad de cerrar los sistemas. Estos elementos no conforman una lectura doble para reflexionar el *sistema,* sino que están íntimamente ligados a la experiencia y la aproximación hacia cómo comprendemos el conocimiento. Aunque parezcan mutuamente excluyentes, desde la reflexión derridiana se co-pertenecen el uno con el otro. Es en este respecto donde el pensamiento de lo inalterable abre inmediatamente la posibilidad de lo alterable. Como señala Derrida al final de la cita anterior, pareciera que, al comprender que el sistema no funciona, al comprender la interrupción del sistema, podemos percibir el inacabado deseo del sistema por cerrarse a sí mismo. Los sistemático se concibe en su propio cierre o clausura, quiere concebirse en esos parámetros y pareciera negarse a manifestar cualquier cualidad que quiebre sus pretensiones. Es esa misma negación que surge de la concepción de clausura absoluta y pura lo que hace pa-

---

[14] La noción derridiana de *texto* no va a corresponder simplemente a lo que se concibe como texto escrito. Derrida piensa el texto como un amplio juego libre de diferencias, es por lo mismo que la cuestión del texto ha de concebirse como *intertextualidad* o *textura*, o sea como un tejido entramado o como una red de significaciones que se entrecruzan con otros textos de forma ininterrumpida e infinita. Esta concepción de texto permite (re)pensar también la primacía presencial del autor, del libro e incluso de la presencia, ya que, al deconstruir la noción del libro como una estructura lineal con una finalidad en específico, será posible experimentar lo diferencial del texto, aquello que apela a su límite, que desbanda el texto mismo. De esta manera, se puede experimentar el libro en la resistencia de remitirse a libro, rompiendo con la idea tradicional del libro como una totalidad lineal, cerrada y acabada, ya que será en estas cualidades diferenciales donde se podrá experimentar una escritura plural, proliferan, producida por el juego de esparcimientos, donde se harán presentes injertos y recortes textuales, al interior de una estructura laberíntica (Peretti, 1989, pp. 144-146).

tente el hecho de un sistema contiene fisura y se constituye como inclausurable. Esto permite reconocer una cualidad *productiva* en la idea de la imposibilidad de un sistema totalizante, ¿De qué modo? Al reconocer que la idea clásica de sistema se quiebra en sus propias limitaciones no necesariamente produce la consecuencia de destruir toda pretensión de sistema, sino que, por el contrario, abriría al sistema a un movimiento de juego constante que produciría el necesario intento permanente de constituir un sistema que se complemente a cada momento. Por consiguiente, la lectura de un sistema filosófico radicaría significativamente en que sería posible alcanzar el sistema perfecto. A contraparte, no se produciría una ruptura. Sin embargo, en el contexto de que tal lectura de lo sistemático no produciría una ruptura o el fin del sistema, sino que muy por el contrario produciría la posibilidad de un conocimiento no paralizado, en constante progresión y movimiento, se hace posible el (re)pensar lo sistemático en todas sus cualidades, o sea con aquello que forma lo mejor de sí mismo y aquello que debemos analizar nuevamente.

En este contexto se hace manifiesto que la lectura que produce la deconstrucción no se constituye como una lectura metódica que busca encontrar todo aquello que se opone al sistema o un simple contra-sistema, sino que más bien comprueba que el desajuste, la disfunción, el temblor, el resquebrajo se provoca desde el mismo sistema, en su incapacidad de cerrarse por completo. Esto, por lo tanto, puede manifestarse de la misma manera en la lectura y la interpretación de textos, ya que la deconstrucción no tiene una finalidad destructiva, como quien quiere acabar con toda posibilidad de sentido o que busque romper o abolir con toda pretensión metafísica tradicional del discurso, sino que más bien el impulso deconstructivo muestra que las contradicciones son cualidades inherentes a cualquier sistema, que no podrán ser erradicadas ni menos superadas, pero que, en cambio, deben ser siempre patentes para poder experimentar toda la multiplicidad de los textos, de los temas, de los discursos, etc., que permita transitar por todas las variables de los mismos. Y es frente a estas cuestiones desde donde la propuesta derridiana ya no puede plantearse como una simple lectura antagónica en torno a supuestos

vicios de la metafísica. Es el mismo Derrida que, en multiplicidad de escritos, señala que el pensamiento occidental se compone de manera categórica y esencial de tales postulados, e incluso la deconstrucción no es posible si no es a través de esta tradición.

Entonces, frente al discurso metafísico o la metafísica tradicional, Derrida da cuenta de múltiples intentos filosóficos que intentan la superación de la misma tradición, y que por otro lado la deconstrucción derridiana no seguiría la ruta de otro intento más de superación de la metafísica. Exploremos la idea anterior desde cinco puntos fundamentales:

1. J. Derrida, como *filósofo*, enmarca una diferenciación entre la filosofía –en un contexto global o como los múltiples intentos de pensar y leer la filosofía– y el discurso metafísico, donde es la filosofía la cual se hace cargo, analiza, piensa, y reflexiona la metafísica tradicional. De este modo, esta herencia de la metafísica tradicional es pensada, re-leida, analizada y criticada por *filósofos* en su conjunto.

2. Ahora bien, esta diferenciación no constituiría una posibilidad de desmarcarse o salir y entrar a gusto y agrado dentro de la metafísica tradicional, esta tradición se arraiga en toda forma de herencia occidental y de discurso posible, lo que establece las condiciones con las cuales abordamos todo tipo de fenómenos. Entender este arraigo se comprende como el fundamento de la lectura deconstructiva, ya que las nociones que surgen de esta tradición están enraizadas, como señala J. Panesi (Cf., 2015, p. 12) en la construcción del sentido común, la opinión corriente, en las practicas sociales e institucionales que forman una *resistencia*[15] frente a cualquier

[15] En orden al concepto de resistencia, este puede leerse de dos formas: A) Análisis clásico de la resistencia. Una resistencia que se puede someter al análisis, por ejemplo, la que se desarrolla a través de la tradición universitaria, funcionamiento social o ideologías que se hacen resistentes a concretarse en un texto en particular. B) Una necesidad alternativa de resistencia inevitable que sucede en la lectura, leer se vuelve un acto de resistencia, la lectura opera en una resistencia donde además debe ajustarse y desajustarse al texto al cual se resiste. Esto es lo que Derrida llama resistir a la resistencia, una resistencia que se resiste a la forma clásica de comprensión de la resistencia, que resiste a las determinaciones tradicionales y que, en suma, puede formar un gesto de resistir a la apropiación clásica de los textos (Cf., Derrida, Gonzalez-Marín, 1986, pp. 164-166).

intento de revisar todo aquello que se arraiga en esta forma de pensamiento y que fundan estos modos confortables de conocimiento.

3. Por lo anterior, todo aquel intento de superación definitiva de la metafísica tradicional no ha reconocido la profundidad del arraigo herencial con el cual opera el discurso metafísico.

4. Por lo tanto, la deconstrucción como movimiento o gesto, no buscaría la superación del discurso metafísico, más aún, no sería exagerado señalar que la deconstrucción es posible por la existencia del discurso metafísico –punto formulado desde el comienzo de la presente investigación. Por lo cual, cuando se manifiesta la intención de una re-comprensión o (re)lectura a través de la deconstrucción, esto no podría conducir a una reformulación que derive en una idea determinante, ya que esto volvería a retomar el intento metafísico de las ideas puras.

5. Todos los puntos anteriores llevan a entender que Derrida propone un nexo fundamental entre la filosofía y el discurso metafísico, que reconoce la insuperabilidad de la tradición metafísica y el fallido intento de sus predecesores de acabar con ella.

Por lo tanto, la tarea radicaría en encarnarnos en este discurso que aparenta establecerse como puro y ordenado, para poder analizar las grietas que esconde dando paso a la posibilidad de desestabilizar la creencia en una pureza discursiva de todo dogma. Ahora bien, frente a la problemática surgen los intentos de definir la deconstrucción donde, como ya hemos visto, todo intento de proponer una definición limitaría la deconstrucción y clausuraría la posibilidad de la misma. Esto encuentra conflicto desde la perspectiva derridiana ya que una definición cerrada de la deconstrucción la enclaustraría en las propuestas definitorias de herencia tradicional y se constituiría como una pretensión de método o forma de discurso que vendría a develar los fenómenos de manera clara y evidente. Derrida, en cambio, ha de mantener la suspensión en orden a que la deconstrucción se aleje del cálculo y de lo programable, y pueda abordar aquello imprevi-

sible e incalculable. Por lo cual, tal necesidad de definir de forma absoluta queda en suspensión en tanto que más que un método, las formas deconstructivas permiten *recorrer un* camino. La idea de un camino por recorrer se puede profundizar desde una lectura etimológica de la composición de la palabra *methodos*; este concepto tiene en su composición un hacia [*metá*] como también una vía o camino [*odós*]. Ahora bien, si a través de la herencia metafísica es posible señalar que el método posee un énfasis en la prosecución de un proceder racional que ha de llegar a una meta –esto se deriva de la conexión entre método y racionalidad, donde el método se concibe como la forma de aplicar racionalidad y ha aparecido en múltiples formas de regencias filosóficas occidentales, tales como el método trascendental kantiano, la duda metódica cartesiana, el método socrático, etc.–, por otro lado, el recorrido deconstructivo opera en el *odós*, en la cualidad de una vía o camino por recorrer que es fundamental para la composición del *methodos*, pero que no expone un énfasis exclusivo en llegar a tal meta, sino que opera en la suspensión de la meta para abordar aquellas variables que aparecen en el recorrido. Esto no quiere decir que la meta quede en segundo plano o jerárquicamente inferior, sino que la suspensión permite observar aquello que se ha descartado en el privilegio absoluto de la meta misma del método.

En el contexto de la referencia a un recorrido se señala que la deconstrucción opera dentro de los límites del sistema (Culler, 1999 p. 80), opera al interior del sistema, pero para resquebrajarlo. Esto es radical para la lectura, ya que permite profundizar en qué sin comprensión del sistema, sin la existencia del sistema mismo, no habría posibilidad de actividad deconstructiva, no habría forma de deconstrucción posible, no habría posibilidad de abordar otro modo de profundizar en la relación filosofía y literatura.

Este recorrido, esta práctica, estas lecturas y estas (re)consideraciones, por lo tanto, no solamente podrán ser posibles en una forma de texto o discurso, o remitidas a una ciencia o contexto en específico, ni se remiten solo a lo filosófico como lectura, ya que, así como la herencia tradicional se vuelve transversal en la cultura occidental, la

posibilidad de la lectura deconstructiva hace posible todos estos elementos transversales. Por lo que realizaban lectura y estrategia deconstructiva apelaría a una transversalidad, dado que deconstruye las instituciones, las estructuras sociales, de enseñanza, e incluso de investigación. De este modo, las jerarquías, los dogmas, el anhelo sistemático, los universales, la objetivación, etc., funcionan como imposiciones tradicionales, pero, acorde a la lectura deconstructiva, estas imposiciones funcionan de forma paradójica, ya que el mismo anhelo, la misma imposición de los dogmas y la necesidad de alcanzar la objetividad pura, de establecer sistemas cerrados, es lo que termina por imposibilitar la viabilidad de los mismo. En otras palabras, al reconocer o imponer la necesidad del sistema inmediatamente se apela a un ejercicio contradictorio, a observar como tal sistema cerrado se traiciona en su propia constitución, se hacen patentes las fracturas que resquebrajan lo sistemático y tales cualidades no se encuentran emplazadas fuera del sistema para contaminarlo, sino que al interior del mismo. La deconstrucción, por lo tanto, trabaja en la lectura de estas contaminaciones. Por lo cual, si la pretensión de sistema contiene en sí misma su quiebre, su contaminación, lo filosófico y su búsqueda por absoluto atienden a la misma problemática de una imposibilidad, de aquellas particularidades que desencajan la estructura de lo filosófico y que se han de profundizar desde la filosofía misma. Por consiguiente, para Derrida la filosofía existe como un modo de pregunta o investigación que no se deja encerrar en una región del discurso o del saber, por lo que esta es convocada siempre a transgredir las fronteras de las investigaciones y de saberes, hasta el poder interrogarse sus propios límites y dirección (Cf., Derrida, 1992, p. 389).

1.5.3. Un gesto inaudible.

La estrategia de la deconstrucción se mueve dentro de la línea de una sospecha, de una lectura abusiva, de marcas que sobrepasan las intenciones, ya sea del autor o del

texto mismo (Cf., Vásquez Roca, 2016), por consiguiente hemos de observar con la profundización en el concepto *différance* derridiano el cómo los textos contienen una potencialidad en aquellos tramos o detalles que la búsqueda de un sentido único puede dejar de lado, en los cuales la presencia no puede penetrar completamente y en el cómo estos intentos de sentido permanecen en la inestabilidad y en la insuficiencia al referirse a la posibilidad de definir de manera absoluta un texto, ya sea filosófico o literario.

Por consiguiente, el gesto derridiano enmarca el problema en una cuestión que puede ser ignorada por una lectura tradicional, por ejemplo, el cambio de una letra escrita y las consecuencias de todo tipo con la que este detalle –que podría ser considerados como insignificante– repercute y resiente la posibilidad de sentido. En *Márgenes de la Filosofía* se recolecta la conferencia titulada *La Différance*, la cual es pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía y publicada en primera instancia en el *Bulletín de la Societé Française de philosophie* (1968). Esta conferencia abre con la siguiente frase: "Hablaré, pues, de una letra" (Derrida, 2013, p. 39). De la primera letra del alfabeto que se introduce de manera violenta en la estructura de la palabra *différance.* Primera señal, primera advertencia que surge en esta cuestión; Derrida señala que estamos en presencia de una escritura sobre la escritura, de un estudio escrito de la escritura misma, donde la ortografía y la carencia de la misma irrumpen en un juego que quiebra de manera total la referencia a la correcta escritura. Por lo mismo, hemos destacado la primera frase que abre la conferencia no solo por el hecho que el mismo Derrida ha de abrir su escrito con la misma frase, sino porque la frase ha de plasmar, de manera inmediata, el conflicto al cual hemos de sumergirnos en estas líneas, donde estamos padeciendo la diferencia de letra, el gesto de la diferencia en la diferencia.

Por consiguiente, podríamos vernos tentados a resumir el problema a un neografismo, o sea a la constitución de una forma lingüística que, desde un elemento que podría considerarse como originario –el significado y la correcta forma ortográfica de escribir determinada palabra o concepto– y la forma de un contrario que viene a desafiar

tal forma ortográfica. Sin embargo, el desafío remite a permanecer, junto con Derrida, hablando de una letra y, en concreto, a la introducción de esa primera letra del alfabeto a la palabra francesa *Différence*[16]. Sobre esto Derrida nos dice:

> Ahora bien, se da el caso, diría en realidad, de que esta diferencia gráfica (la a en lugar de la e), esta diferencia señalada entre dos notaciones aparentemente vocales, entre dos vocales, es puramente gráfica: se escribe o se lee, pero no se oye. No se puede oír, y veremos también en qué sentido sobrepasa el orden del entendimiento. […] Cuestionar el carácter secundario y provisional del signo, oponerle una diferencia «originaria», tendría, pues, como consecuencias:
> 1. que ya no se podría comprender la diferencia bajo el concepto de «signo» que siempre ha querido decir representación de una presencia y se ha constituido en un sistema, (pensamiento o lengua) regulado a partir y a la vista de la presencia;
> 2. que se pone así en tela de juicio la autoridad de la presencia o de su simple contrario simétrico, la ausencia o la falta. (2013, pp.43-45)

Estamos en el gesto de insertar una letra de manera violenta, avasalladora, una letra que interrumpe la gramática, que rompe con las reglas de la apropiada escritura y

---

[16] Derrida expone una lectura aproximativa de este concepto desde el término diferir (Cf., 2013, p. 43). Para la profundización del término Derrida enfoca la lectura en la referencia al latín *differre.* Se destacan dos aserciones de la misma, tanto *temporización* y *espaciamiento*. La primera refiere a "la acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta, de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una reserva, una representación" (Derrida, 2012, p. 43). Aquí se observa una mediación que demora, que deja *para más tarde*, eludiendo así la presencia plena, que se concibe como postergada para un futuro. Y en cuanto al espaciamiento, Derrida señala la cualidad de un "no ser idéntico, ser otro, discernible" (Derrida, 2013, p. 44), apuntando a la diferencia entre elementos, en tanto que su identidad se establece a partir de la relación con otros términos (cf. Narváez, 2013, p. 8). Esta diferencia es un alejamiento, un espacio que separa, que pone límites y distancias. El espaciamiento tomado como *polemos*, manifiesta una diferencia que es cuestión de alteridad, de una desemejanza o una alteridad de alergia, virulenta y polémica (Cf., Derrida, 2013, p. 44)
Por lo cual, el termino transita por un un *Diferimiento* y un *diferir*. El primer concepto manifiesta la referencia a un dilatar o retardar la realización de algo, y en el segundo concepto se presenta aquello que apela a la distinción, a lo discernible, a lo no idéntico (Cf., Vásquez Roca, 2016, pp. 6-7). Respecto al concepto se mantendrá la referencia en su idioma original (francés) ya que la variación terminológica que se propone en el texto derridiano y sus traductores (Derrida, 2013, p. 39) puede manifestarse, por ejemplo, en los conceptos *diferencia/diferancia*, que presentaría una variación similar en el paso de la e a la a. Inclusive existen casos en donde se expone el gesto traducido a una *diferenzia* (Cf., Shuttera, 2006), que rompería aún más la unidad gramática y de sentido del término. Sin embargo, el gesto que se propone no solo es una referencia escrita ni se agota en ella, sino que también recurre a una referencia a la palabra hablada, y en este sentido *différence/différance* en la pronunciación francesa carga con tal potencialidad de manera más precisa.

que, con su mínimo gesto, inmediatamente ha constituido un movimiento doble. La palabra se constituirá desde ahora en adelante como *différance*. Y es que este juego derridiano apela a dos cuestiones irrenunciables e igual de relevantes:

> A.) Primero, la marca escrita. El paso de la e a la a que de inmediato hace circular una red de entramados que desafían la grafía, y que más que considerarse un error ortográfico que nos impediría el concepto, se circunscribe una referencia que ha de potenciar la posibilidad del mismo concepto. Con este gesto Derrida abre el concepto desde sus propios límites para desestabilizar todo tipo de límites. La irrupción de la a se vuelve un signo escrito solo perceptible a través de la escritura del concepto.
> B.) Segundo, la marca fonética. Y más bien, la falta de marca fonética para poder plasmar la irrupción de la *a* en el concepto. Derrida desafía la presencia, la primacía de la voz, con el simple gesto de una marca que solo puede *diferir* de manera escrita. El cambio, por lo tanto, solo es visible, pero inaudible, una borradura de la diferencia que se vuelve inalcanzable por la voz y que posibilita la distinción entre lo escrito y lo hablado (Cf., Narváez, 2013).

Con esto –hablaré, pues, de una letra– es posible observar que la pretensión de una relación directa entre la voz, el habla y la fonética (*phoné*) se pone en cuestión, ya que esta referencia fonética no alcanzaría para poder plasmar de manera absoluta la diferencia escrita que se está llevando a cabo a través del gesto propuesto por Derrida. Como ya sabemos, Derrida llama *fonocentrismo* al privilegio dado a la presencia plena que se cree encontrar en la voz, en la voz de la conciencia, en el sí mismo. Por consiguiente, tal presencia plena sería contaminada, parasitada y traicionada por aquella cuestión que había de considerarse como un suplemento, a saber, la escritura (Vásquez Roca, 2016). Vale recordar además que la escritura se considera, a través de estos presupuestos de presencia plena, como una astucia artificial y artificiosa, o a la manera que lo señala A. Vásquez Roca, como "un recurso para hacer aparecer como presente a la palabra cuando ella se encuentra en verdad ausente" (2016, p. 8). La escritura sería así, un parásito, que se añade a una presencia absoluta de la que no forma parte o que infecta como mero

agregado, un virus que la infecta. Por lo tanto, la metafísica ha de considerar de relevancia para sus propias pretensiones el borrado de la huella, manifestando un intento de supresión de los parásitos y la inmunización contra tales virus (Vásquez Roca, 2016), todas cuestiones que han de evitarse ya que alejan a la metafísica tradicional de la posibilidad de un sentido pleno. Pero la cuestión se ha quebrado de inmediato al hablar de una letra. La pronunciación *Différence/Différance* no podría dar cuenta de cuál sería el gesto u concepto en particular del que se está haciendo uso o referencia. La paradoja –no menor– que se manifiesta en este gesto radica en que es necesario pasar por la escritura para determinar su sentido oculto al sonido (Cf., Narváez, 2013). La escritura, de este modo, juega con los límites de la grafía para desafiar la misma desde sus propios fundamentos. Por lo cual, es posible observar, en cuanto a los argumentos que intentan aunar la idea de un sentido único, dos variables igual de relevantes que dislocan tal pretensión a través de tal lectura: por un lado, la escritura de la palabra *différance* muestra como la escritura del concepto no simplemente funciona como elementos agregado, sino que para entender el sentido o la referencia a la cual hace alusión el concepto, es necesario pasar por la diferencia que la escritura hace evidente y que, paradójicamente, la voz oculta. Y, por otro lado, se anula y falsea la pretensión del habla de ser de referencia inmediata al sentido y que la escritura, para comprenderse en forma de sentido, debe pasar por una explicación hablada. El habla, afán de la metafísica tradicional en la búsqueda de sentido pleno, queda imposibilitada de determinar de manera absoluta cualquier posibilidad de sentido.

Y es que esta cuestión no solo habita una referencia teórica o una reflexión solo en la palabra misma de la *différance,* sino que más bien esta se extrapola hacia la cuestión del sentido y la literatura, del sentido y la ética, del sentido y la política, todas búsquedas que buscan determinar de manera última las formas en cómo se da cada temática. El término *différance* hace referencia a la ausencia de presencia, al modo de que se suprime la jerarquía entre ausencia y presencia para instaurarse en un espacio que está más

allá de la oposición dicotómica entre ambas, al modo que abre la posibilidad de todo sentido y de toda significación, mostrando los límites y las condiciones de posibilidad de toda constitución de sentido (Cf., Narváez 2013). Derrida lo explica del siguiente modo:

> Todo el pensamiento de Nietzsche ¿no es una crítica de la filosofía como indiferencia activa ante la diferencia, como sistema de reducción o de presión a-diaforística? Lo cual no excluye que, según la misma lógica, según la lógica misma, la filosofía viva en y de la diferencia, cegándose así a lo mismo que no es lo idéntico. Lo mismo es precisamente la diferencia (con una a) como paso alejado y equivocado de un diferente a otro, de un término de la oposición a otro. Podríamos así volver a tomar todas las parejas en oposición sobre las que se ha constituido la filosofía y de las que vive nuestro discurso para ver ahí no borrarse la oposición, sino anunciarse una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la diferencia del otro, como el otro diferido en la economía del mismo. (2013, pp. 52-53)

Las parejas de oposiciones no solo muestran la posibilidad de un contrario, sino que anuncian lo otro, aquello a lo que se ha cegado la filosofía, pero a lo que, a su vez, no puede escapar. Se señala una *Indiferencia ante la diferencia*, ya que, si algo se propone de manera directa desde la cita, ha de ser los desajustes que se comienzan a percibir en lo que se pretende constituir como lo idéntico y los anhelos que han de perseguir tal cuestión. El cegarse a lo que no es idéntico podría manifestarse en múltiples formas, ya que dentro del del juego que presenta el concepto *différance*, se hace manifiesta una cadena de remisión a un otro, ya sea a los otros conceptos o a un juego sistemático de diferencias. Por ende, lo idéntico se disloca en un concepto de *différance* que sobrepasa a su propio concepto. La totalidad de sentido queda así impedida, queda como aquel inalcanzable, diferente u otro. La filosofía, por lo tanto, no es ajena a lo otro y a la diferencia, sino que más bien se constituye en ella, por más que quiera evadir la vista sobre su reconocimiento de lo diferencial. Esto lo señala Derrida en *Posiciones*:

> El juego de las diferencias supone, en efecto, síntesis y remisiones que prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté presente

> en sí mismo y no remita más que a sí mismo. Ya sea en el discurso hablado o en el discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que tampoco él mismo está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada "elemento" –fonema o grafema– se constituya a partir de la "huella" que han dejado en él otros elementos de la cadena o del sistema. […] No hay nada, ni en los elementos ni en el sistema, simplemente presente o ausente. No hay, de parte a parte, más que diferencias y trazas de trazas (Derrida, 2014b, pp. 69-70)

Estamos frente a un movimiento productivo. Es posible establecer que el gesto que presenta Derrida va más allá de una palabra o un concepto, sino que es la forma de integrarnos a efectos conceptuales de todo tipo, ya no impedidos por la búsqueda de la unidad de los fenómenos, sino que presentando un movimiento de diferencia al interior de la lengua. Esta idea de producir diferencias no necesariamente apela a responder, de manera estática, por las preguntas que surgen de esta cualidad diferencial, sino que se plasma como una posibilidad tanto del discurso hablado como del discurso escrito de remitir a su propio discurso sin que elementos externos lo determinen. En el caso de la misma derivación que surge en la lectura de *différence* y *différance,* el significado que se está utilizando en cada momento no puede darse a conocer más que explicando la distinción entre ambos conceptos, mostrando que el sentido no se manifiesta en su presencia absoluta y en su identidad, sino en la diferencia con otro, en una marca escrita imperceptible por la vocalización de los conceptos y en las distinciones que los separan. La cuestión, por lo tanto, ha de navegar en la diferencia hacia el otro. Estaríamos asistiendo entonces a efectos de diferencia. El sentido y el significado que no solo se remiten a una cuestión trascendental, donde alguien, una presencia, ha de producir tales efectos diferenciales, sino que más bien, asistimos a una *différance* que no puede quedar remitida a la tradicional lógica de la significación, porque presenta un conjunto de marcas que se propagan en cadena, una a otras y entre sí, alrededor y dentro de los márgenes de esa lógica (Cf., Shuttera, 2006, p. 101), produciendo insistentemente nuevos encadenamientos textuales.

Así, lo que se plasmaría de manera preliminar a través de este juego de conceptos, letras, del hablar o escribir desde y una letra, es que la reducción a un sentido pleno de toda temática. Y consecutivo con lo anterior, desde ahora se hace necesario abordar lo diferencial desde el contexto de la plenitud o la imposibilidad de lo otro, ya que si algo ha mostrado la *différance* es la cualidad de ese algo que parecía alcanzable, pero que parece desajustarse en su misma constitución de atrapable.

CAPÍTULO II: Al *interior* de la obra.

2.1. El adorno, el marco, lo que va de sobra.

Si la tradición metafísica ha establecido una relación jerárquica entre filosofía y literatura que se vislumbra en su paralelo con la dualidad habla-escritura, la tarea de aquí en adelante compete a abordar las fisuras con las cuales se establece tal jerarquía. Para tales efectos, es necesario establecer desde un comienzo que, más que un método o una serie de pasos estructurados, la deconstrucción constituye un gesto, una estrategia, un trabajo textual, que se mueve en los textos y que radica al interior de los mismos. Como estrategia entiende que no hay un fuera o una superación de la metafísica tradicional, pero intuye que las formas y supuestos canónicos con los que se ha manejado el discurso metafísico, derivan en la lectura filosófica hacia lo literario, lo cual ha cerrado espacios donde la posibilidad de preguntar se ha visto embarcada dentro del anhelo a establecer una dirección determinada, lo que provoca una pérdida, algo se pierde, se desconsidera, se deja en un segundo plano y que, por lo tanto, excluye secciones de dislocación, de diferencia, de desorden, que son igual de relevantes en el corpus del texto.

La propuesta derridiana no ha de exceder al texto, trabaja con sus formas y constitución interna, no intenta apropiarse del sentido último del mismo, un sentido que provenga de lecturas distintas al mismo texto y que quieran determinar su sentido último, sino que más bien, ha de recorrer las instituciones y los sistemas, interviniendo en los modelos y en los conceptos canónicos, una estrategia que no descalifica ni destruye y que le da oportunidad a todo aquello que contenga el texto. Así, la lectura de aquello que resta a las temáticas, que queda fuera del enfoque interpretativo, no opera simplemente como cuestión irrelevante, sino que más bien constituye las variables que ponen en tensión las certezas con las que opera la metafísica. Por lo cual, es necesario explorar los marcos o los límites que producen un dentro o fuera del texto para observar cómo aque-

llo que se concibe como injerto u ornamento siempre ha sido parte de la obra y que hacen posible concebir las cualidades de las mismas. En razón de esto, el texto abordará la reflexión del *párergon* hecha por Derrida en *La verdad en pintura* [*La Verité en Peinture*] (2005e), reflexión que permite pensar las estructuras predicativas que intentan responder por la esencia de lo filosófico y lo literario. De la lectura del resto, del ornamento como elemento contaminante pero interno a la obra, se deriva la problemática de la demarcación que instala una división –siempre contaminada– entre un interior y exterior de toda obra. Este ornamento nos permitire explorar la iterabilidad para re-pensar liberar los textos de la jerarquía autor-lector y las perspectivas de género en los discursos filosóficos y literarios.

2.2. Desde filosofía hacia literatura; la estructura predicativa.

M. Asensi señala: "El interior y el exterior de la obra literaria (de la obra de arte en general, de todo ser) viene determinado en primer lugar por la estructura predicativa «S es P»" (Derrida et. al. 1990, p. 28), esto apela a la pregunta explicita de *¿qué es literatura*? De este modo, lo que produce esta pregunta es instalar la presuposición de una idea que dé respuesta a cabalidad por lo literario, respuestas que se dirigen a demarcar lo literario a través de predeterminar el sistema de combinaciones de las posibles respuestas, o en otras palabras, un sentido determinado (Cf., Derrida, et. al. 1990). Por ende, cabe mencionar las referencias a la cuestión del marco que propone M. Asensi (et. al. 1990 p. 29):

1. como realidad física.
2. como lo *paratexto* de G. Gennette, o sea lo que remite al título, márgenes, notas al pié de página, prólogos, prefacios, etc.
3. como *metatexto*, o, en otras palabras, cómo aquella «añadidura» a la obra literaria desde un supuesto exterior.

De ahí que todas estas figuras marcan una diferenciación entre el interior y el exterior del texto. Sin embargo, el *párergon* como límite se contiene en una fórmula paradójica, ya que así como el *párergon* separa la obra, también es un marco problemático en tanto no se puede determinar a ciencia cierta dónde comienza y donde acaba el párergon. Derrida da al marco el estatus explícito del foco o centro de discusión de la obra de arte: "tal vez esta división del borde sea lo que se escribe y pasa por todas partes en este libro" (Derrida, 2005e, p. 21). La idea de poner el foco en ese borde que se pierde en muchas instancias apela a el entendimiento de que los discursos filosóficos sobre el arte, el sentido del arte y el sentido sin más se organizan a partir de la exigencia permanente de distinguir entre el sentido interno o propio y la circunstancia del sujeto del cual se habla. Por lo cual, Derrida se basa en el discurso filosófico de I. Kant al re-leer la *Crítica de la facultad de juzgar* (2007) de Kant, fijando el eje de su lectura en un comentario *marginal* sobre el párergon. Sobre esto Derrida señala:

> No sé lo que es esencial y accesorio en una obra. Y sobre todo no sé lo que es esta cosa, ni esencial ni accesoria, ni propia ni impropia, que Kant llama párergon: por ejemplo, el marco. Dónde tiene lugar el cuadro. ¿Tiene lugar? Dónde comienza. Dónde termina. Cuál es su límite interno. Externo. Y su superficie entre los dos límites. No sé si el lugar de la Crítica donde se define el párergon no es también un párergon. (Derrida 2005b, p.74)

Pensar cuál es el límite del párergon trae su contaminación, la indeterminación del *párergon* para Derrida consiste en este –el párergon– rodea a la obra de arte, pero también lo determina como tal. En cuanto a accesorio, en cuando a decoración, no simplemente opera como agregado, sino que este injerto pone en cuestión incluso el limite de la obra de arte. El párergon es el ornamento que rodea la obra de arte propiamente dicha (*ergon*). Sin embargo, desde la estética kantiana, esta distinción ha sido concretamente entre lo que atañe intrínsecamente –al interior– del valor de belleza y lo que es exterior a su sentido inmanente.

Por consiguiente, es la propia amplitud del lenguaje y la multiplicidad de los conceptos los que permiten una (re)lectura que construye un incansable juego de vínculos interpretativos. Para explorar efectos de difuminación nos referiremos a la lectura derridiana del marco en *La verdad en pintura* [*La Vérité en Peinture*] (2005e). Derrida –en referencia al fenómeno del marco– inicialmente señala:

> Un marco está esencialmente construido y, por consiguiente, es frágil, esta sería la esencia o la verdad del marco. Si hubiera. Pero esta «verdad» ya no puede ser una «verdad», ya no define la trascendentalidad sino la accidentalidad del marco, su *parergonalidad* únicamente.
> La filosofía quiere apresarla y no lo logra. Pero lo que produjo y manipuló el marco pone todos los medios para borrar el efecto del marco […]. La deconstrucción no debe ni reenmarcar ni soñar con la ausencia pura y simple de marco. Estos dos gestos aparentemente contradictorios son los mismos, y sistemáticamente indisociables, de lo que se desconstruye aquí. (p. 84)

Esta cita une dos cuestiones relevantes: en primer lugar, surge como problemática la fragilidad del marco, que se constituye como un símil con las pretensiones de verdad o del fundamento mismo de encuentro con la esencia de lo referido. La lectura de esta breve cita hace experimentar una sensación de fragilidad, de difuminación y aparición, como si el marco apareciera y desapareciera, se esfumara en su aparecer mismo, sin control. Este conflicto llama a la carencia, a la falta, a aquellos que se nos escapa, que se escapa a la filosofía misma. Por lo tanto, en segundo lugar, la cita, que ya hace experimentar la inestabilidad, le otorga el paso a la filosofía, señalando que esta intenta abarcar, tomar, apresar algo que en su mismo propósito no logra. La filosofía legisla marcando el límite, estructurando los entornos. Sin embargo, afrontar el límite, la cuestión del marco, del *parergón*, inmediatamente interroga por el límite. En su contexto etimológico el *párergon* enmarca el borde de algo. Tal traducción es aún más radical si se considera que el *párergon* no pueden concebirse si no es en el juego de un encuadre impuesto y borrado, no como sucesión de hechos –primero impuesto, después borrado o

viceversa–, sino como un borde que hace vacilar entre un dentro y fuera. La propiedad de la lectura del marco derridiana no consiste en establecernos en un lugar, o en un adentro o en un afuera de los textos o de las obras, sino en la vacilación, en la experiencia límite de una vacilación constante. El marco aparece y en esta lógica del aparecer es donde se difumina, impuesto y borrado a la vez, hace vacilar su propio contenido y la capacidad de contener.

Interrogar el límite, el marco, la demarcación a través de la estrategia de la deconstrucción en su contexto de aparición y desaparición abre, para Derrida, a la literatura y filosofía a una mutua contaminación (Quevedo, 2001). En este contexto, el *parergón* como límite difuso muestra el modo en el cual las características de la filosofía y de la literatura pueden permanecer, pero sin un dominio seguro y abarcante de lo que está escrito ni de cómo puede ser leído un discurso, texto o libro. Se fractura entonces la capacidad de contener que se asume como propia de cada campo.

Por lo cual, permitámonos experimentar estas propiedades del marco desde dos fenómenos: la obra de arte y los textos. Partamos desde la idea más básica que podemos desprender para abordar tales cuestiones. Derrida precisa que, en cuanto al arte y a la estética, si hiciéramos el gesto de abrir un libro de lecciones de estas materias, las preguntas radicarían en tratar de responder por el origen del arte, por el qué es el arte y más aún, qué quiere decir el arte, o, en otras palabras, estaríamos frente a una colección de direcciones para *entender* el arte.

Para Derrida, estas formas de preguntas ya constituyen su respuesta en cuanto a que el arte en general se ve constreñido o (pre)determinado por tales preguntas. Pensar el arte, señala Derrida (Cf., 2005e, p. 33), constituye instalarnos en una serie de oposiciones conceptuales que le dan forma a las preguntas mencionadas, tales como sentido/forma, interior/exterior, contenido/contenente, significado/significante, representado/representante, etc., que enmarcan la interpretación tradicional de las formas de arte, así como lo hacen las preguntas mencionadas, así como lo hacen los manuales de estética o de his-

toria del arte, estas formas no pueden ser ignoradas. La palabra griega ha dado a la noción *fuera-de-obra* un concepto que no se limita a estar fuera de obra, puesto que actúa también al lado, pegada contra la obra (*ergon*)" (Ibid., p. 65). Traducido también como "objeto accesorio", "extraño", "suplemento", "resto", el párergon se encuentra al lado de la obra, no le es ajeno, pues afecta al interior y coopera con él desde afuera.

Estas formas constituyen la dualidad propia del *párergon*, ya que esta palabra ya no significa ni interior ni exterior de forma plena, sino que se constituye en su forma *paleolimica*[17] (Cf, Silviano, 2013, p. 153), del mismo modo que lo hace el metatexto. Frente a estas cuestiones, observemos las posibilidades que surgen de la condición paradójica del marco.

2.3. La demarcación.

Hasta ahora se ha podido observar que la lectura deconstructiva permite desarrollar un trabajo proliferante que se ubica en el borde entre filosofía y literatura, en las fronteras entre ambas, un trabajo que desestabiliza, como un programa no-programable. Así mismo, la cualidad diseminada del *párergon* cuestiona la propiedad del límite y la ordenación entre un interior y exterior del texto o de la obra de arte. Pero, ¿cuál es el reto de experimentar las diseminaciones de las fronteras? G. Hartman señala, en cuanto a la relación entre filosofía y literatura y la lectura deconstructiva de este binomio, lo siguiente:

---

[17] En torno a la paleolimia de los viejos nombres, S. Silvano la describe en su glosario como estrategia que consiste en invertir la jerarquía metafísica de las oposiciones privilegiando el término marginado, pero conservando –aún en riesgo de una complicidad provisional– su significado antiguo para lograr que el desplazamiento del término al operarse la inversión, socave y desestabilice toda jerarquía hasta que el término mismo se convierta en un indecidible. (Cf., 2013, pp. 153-154)

> La separación entre la filosofía y los estudios literarios no ha beneficiado a ninguna de las partes. Si la filosofía no ejerce presión en los textos literarios, y de manera recíproca el análisis literario en la redacción filosófica, ambas disciplinas se empobrecen. Aunque exista el peligro de que las esferas se confundan, vale la pena experimentarlo.
> (Bloom, et., al.. 2010, p. 9)

Observemos la cita: comienza con una afirmación categórica donde se señala que se ha comprendido una separación intrínseca entre la filosofía y los estudios literarios. Tal división se percibe como una pérdida en tanto que ninguna de las partes se ha visto beneficiada con tal división. Desde esto se produce una cualidad en la conexión que puede tener ambas partes, ya que se sustenta la idea de que filosofía y literatura deberían ejercer una presión en su contraparte, cualidad que enriquecerían ambas formas de texto. Así, conceptos como *empobrecimiento* y *reciprocidad*, se instalan como una (re)lectura en el límite de ambas disciplinas que ha de desafiar la presunción de separación. Si se asume de manera incuestionable una división jerárquica y limitada de los textos filosóficos y literarios existe un empobrecimiento en cada uno de los discursos ya que se da cuenta de manera inmediata de una pérdida por ambas partes. Por consiguiente, la cita presenta uno de los puntos neurálgicos de la propuesta derridiana y que se manifiesta como el eje de nuestra investigación, a saber, una lectura de la filosofía y la literatura como dos temáticas que no dejan nunca de contaminarse mutuamente.

Ahora bien, en la cita se habla de una suerte de peligro proveniente de la posibilidad de que ambas cuestiones se confundan, pero que valdría la pena correr el riesgo en función de que sea viable una reconsideración de los límites. En este respecto Derrida hace una salvedad que debemos mencionar, ya que señala que la contaminación entre filosofía y literatura no significa que deba sostenerse una lectura indiferenciada entre ambas o que se postule como un todo (Cf., De Peretti, 2013), sino que más bien, la lectura de obras literarias permite abordar todo un conjunto de cuestiones que la filosofía, en base a sus presunciones, no se ha permitido o se ha resistido a pensar y, por otra parte, el

espacio de la escritura literaria se permite abordar problemáticas que no solo atañen al ámbito filosófico, sino que a cuestiones que se podrían denominar como temáticas de las ciencias humanas, tales como el testimonio, el secreto, el género, el perdón, etc., todas dimensiones que toman ribetes insospechados desde una literatura como es concebida por Derrida, como un derecho a decirlo todo que hace patente la imposibilidad de distinguir en absoluto rigor entre realidad o ficción (Cf., De Peretti, 2013). Estas cualidades hacen patente la indecidibilidad entre filosofía y literatura, que, sin embargo, se intenta capturar desde distintos espacios de reflexión y por las propuestas de la metafísica tradicional.

Este movimiento, por lo tanto, sacude las perspectivas tradicionales que pretenden jerarquizar de manera absoluta y consistente la relación entre una filosofía capaz de otorgar una referencia absoluta a todo lo que se hace posible a través del lenguaje poético, retórico, literario y metafórico. Experimentemos brevemente un caso en torno a la jerarquía expuesta por una filosofía que intenta atrapar en su lenguaje y en su campo las referencias poéticas y literarias. En *Caminos del Bosque* de M. Heidegger es posible encontrar un breve texto llamado *¿Y para qué poetas?* (Heidegger, 2010, pp. 199-239). En este texto se configura una lectura heideggeriana que señala la posibilidad del filósofo de pensar la filosofía y de descifrar, en el lenguaje poético, sus referencias a la metafísica, o sea un lenguaje poético que, a través del correcto análisis, podría hablar o decir algo acorde a los parámetros de verdad, interpretación y sentido expuestos por la metafísica tradicional. Por ejemplo, en su lectura del poema de Rilke titulado *Gravedad* (2010, p.

209)[18]. Heidegger sostiene una lectura del lenguaje poético que se dirige a la posibilidad del poema de hablar el lenguaje de la metafísica (Cf., Heidegger, 2010, p. 210). Asimismo, las vinculaciones de la lectura de los poemas a las cuestiones del ser y del ente son constantes en el texto (Cf, Heidegger, 2010, pp. 199-239). Es posible observar que la lectura heideggeriana se basa en la posibilidad de pensador de interpretar el lenguaje poético que trasciende la propia poesía y solo es alcanzable por el análisis del pensador, quien puede concebir y entender los fenómenos de manera más acabada[19]. Aunque, en pasajes, Heidegger percibe la complejidad del lenguaje poético, se puede observar que la lectura se mueve en la posibilidad de intentar capturar el sentido de los poemas que se van problematizando. Se busca la verdad del poema, su sentido claro, la delimitación de lo que se expresa, en suma, todos conceptos propios del privilegio de la metafísica tradicional que, en su jerarquía, intenta atrapar el sentido del poema.

Este ejemplo ha de mostrar la posibilidad de la pérdida: la deconstrucción al desarticular oposiciones supuestamente radicales puede proponer un ir *más allá* de las líneas de demarcación que aparentan ser radicales y puras. Por consiguiente, este ir *más allá* deconstructivo posibilita a la filosofía a ir *más allá* de lo que la comprime o clausura su forma o tema. Así, al modo en que la literatura podría *decirlo todo*, la filosofía, sin las pretendidas clausuras, podría *pensarlo todo*. Y, por otra parte, una literatura reducida

---

[18] Poema de Rilke, citado por Heidegger:

Centro, cómo te retiras
de todo y vuelves a ganarte a ti mismo
a partir de lo que vuela, tú, centro, el más fuerte.

En pie: como un trago la sed,
la gravedad le atraviesa.

Pero del dormido cae,
como de cargada nube,
rica lluvia de gravedad.

[19] Esto incluye la diferenciación que Heidegger hace entre la poesía de Hörldelin y la de Rilke. (Cf., Heidegger, 2010, p. 204). Ahora bien, la mención a Heidegger no debe suponer una reducción del análisis heideggeriano de un modo acotado y carente de potencialidad. Sino que más bien lo que ha de resaltar esta breve lectura consiste en observar el cómo la filosofía intenta dar con el sentido último del poema.

a una lectura jerarquizada, por ejemplo, perdida en la filosofía, podría llegar a ser interpretada en un sentido banal y peyorativo, lo que eliminaría la posibilidad y cualidad de la literatura de poder *decirlo todo*[20]. Frente a esta cuestión surge el concepto reciprocidad y su correspondiente riesgo. G. Hartman señala que existe un peligro en tal reciprocidad ya que esta puede llevar a una completa confusión de las esferas filosóficas y literarias. Sin embargo, el planteamiento señala que, si tal es el riesgo de la reciprocidad, vale la pena experimentarlo, vale la pena correr el riesgo si es que la reciprocidad permite las experiencias límite entre filosofía y literatura. Es posible señalar, por lo tanto, que la estrategia deconstructiva derridiana se ubica en el límite, uno donde se puede visualizar y constituirse un orden, pero que al mismo tiempo puede dar cuenta de las grietas que están contenidas en tal orden. Por consiguiente, este pensamiento, esta lectura *en el límite* es lo que da pie a las (re)lecturas que acompañarán los vínculos entre literatura y filosofía.

Una de las formas con las que el discurso metafísico -ya sea en pensadores tales como Aristóteles, Kant o Liebniz- va a abarcar múltiples temáticas se refugia en la necesidad de *rigurosidad*. Partiendo de la concepción en Platón de una literatura como imitación [*mimesis*] de la realidad, donde la creación literaria se reduce a plasmación de una realidad humana y material, la idea de la ficción literaria constituye una discusión en torno su posibilidad de veracidad y rigurosidad., o la fusión entre literatura y filosofía kantiana, que se produce sobre los principales resultados de su crítica y que lleva ante el tribunal de la razón pura a una reflexión en torno a lo estético del arte, lo que se persigue en el discurso metafísico es la posibilidad de determinar la veracidad del arte y de lo literario construyendo un sentido pleno. Esta rigurosidad se encuentra basada en la necesi-

---

[20] *Le droit de tout dire*. Las referencias a el derecho a decirlo todo serán abordadas de un modo en que sus implicancias tendrán repercusiones filosóficas como ético-políticas que se desarrollarán en la segunda sección de esta investigación. De manera preliminar adelantamos que la condición de decirlo todo hace que la deconstrucción no sea un simple movimiento que decanta en un terreno ético-político, sino que ella misma –la deconstrucción– será una práctica política misma. La lectura del borde entre filosofía y literatura permitirá profundizar en tal propuesta.

dad de una estructura de uniformidad, controlada y validada que presente formulación de hipótesis que deriven en planteamientos *verdaderos*.

Este es el contexto, la primera exigencia que surge en tales planteamientos rigurosos, parte de intentar entender los aspectos fundamentales y definitivos que surgen de la estructura predicativa de la pregunta por la esencia o la pregunta *originaria* con la cual se pretende abordar y responder por todo tipo de problemática, a saber, ¿Qué es la literatura? La pretensión metafísica sugiere que la resolución de tal pregunta podría dar cuenta de manera estructurada, uniforme y verdadera sobre lo preguntado.

Estos aspectos se complementarían además con la crítica literaria, donde el análisis y la valoración del texto se constituyen como el ejercicio fundamental de esta disciplina. Sin embargo, tales cánones descritos se han encontrado con resistencias producidas por la versatilidad de la literatura que se resiste a dejarse clausurar. Es en este respecto donde la investigación da cuenta de un pormenor que cabe mencionar, a saber, que formulan una descripción de la naturaleza de la literatura o de los métodos más adecuados para su estudio. La valoración y evaluación de los hitos o los méritos que hacen de un texto literario o de la obra literaria merecedoras de tales consideraciones se transforman en un campo amplio de abarcar para una concepción estructural que tiende a considerar lo unitario o idéntico en riesgo de perder las cualidades diferenciales de los textos. En otras palabras, la validación de los elementos literarios, por más que provengan desde los cánones establecidos, tienen la tendencia a relativizar el estudio o los parámetros de comprensión de lo literario acorde a los cánones escogidos o privilegiados, lo que comienza a restringir la versatilidad propia de lo literario. En este contexto se hace necesaria una (re)lectura de lo que es concebido como estructural de lo literario, de lo que se clasifica como teoría, de la crítica literaria, de la historia misma de lo que se ha llamado como literario, y se manifiesta la posibilidad de (re)comprender lo literario por la literatura misma. Por lo tanto, más que interpelar a la teoría literaria en sí misma, la precisión

inicial a la cual se debe recurrir es a la pregunta por el género literario y en su conexión con el género filosófico.

El anhelo de la respuesta en un universal se impone dentro del pensamiento tradicional de occidente, lo que dirige a que toda materia quede delimitada a centrarse en respuestas unificadoras que limitan cualquier posibilidad de lectura de los textos de todo tipo, ya sean filosóficos y literarios. Por ejemplo, es posible observar que la constitución de binomios tales como autor-lector o emisor-receptor, se establece la necesidad de construir una intención significativa concreta, clara, evidente y transparente, pero en cambio, permanentemente nos encontramos con que los discursos, los textos manifiestan referencias, circulan con los agentes individuales y colectivos que la componen, se trasladan en la multiplicidad del significado y el significante y que por lo tanto, se produce una perpetua alteración que desdibuja la constitución de normas y que muestra la cualidad de la polisemia, de la multiplicidad de significado, que se suscribe como fundamento de la cualidad iterable de los textos. Esta polisemia no es un carácter arraigado solo en las formas de texto literario, sino que también es posible considerarlo como una cualidad del texto filosófico.

Es este punto el que conforma la controversia: el gesto deconstructivo produce una des-sedimentación de todo tipo de estructuras lingüísticas, sociales, logocéntricas, conceptuales, instituciones, políticas, culturales y filosóficas, por lo que abrir paso a la posibilidad de la polisemia se conforma como parte del gesto mismo y la posibilidad de lectura de textos. La lectura derridiana no se conformará en inclinarse por una u otra alternativa intentando suprimir su contraparte, sino que mas bien dará cuenta de tal interrelación. Derrida señala que “estamos desde la introducción, cercados” (2005e, p. 38) lo que enmarca una vez más la irrevocabilidad del encuadre y de la marca, una que parece establecer, desde el comienzo de cualquier investigación, un camino concreto, una especie de límite (pre)supuesto, que ha de dirigir, como una ruta determinada, como una línea de progresión presupuesta y con completa e irrevocable claridad, el camino de lectu-

ra a recorrer. Esto puede ser concebido como la herencia conceptual, una carga que establece los límites de las posibilidades de propuestas y respuestas, ya que el razonamiento –logos– queda suscrito a la referencia conceptual que promueve la búsqueda de un solo sentido único frente a la posibilidad de cualquier lectura posible.

Esta herencia conceptual se plasma a través de la limitación presente en la aparente división constituida en la comprensión de los géneros filosóficos y literarios. *Repensar los conceptos* es, desde ya, una tarea compleja. Se atienden permanentemente a un *párergon* que aparece y que se rehúsa a sí mismo. Se mantiene la dualidad de encontrarnos en un límite difuso, y de encontrar las formas de experimentar tal difusión. Se tratar de un descubrir, de un releer, desde su etimología más básica, la radicalidad elemental a lo que cada concepto está acotado o confinado, pero como tarea deconstructiva, corresponde también a observar las grietas de este confinamiento, de desarmar el concepto para poder volver a observar que más nos puede otorgar la conceptualización, la referencia, la funcionalidad, la lectura y la interpretación.

Por consiguiente, los problemas que anunciamos deberán enfrentarse a las calificaciones pertinentes a la especificación singular con la que cada concepto y tema ha de enfrentarse, de remitirse, o ha de interpretarse. *Párergon* y demarcación, dualidad que se encuentra de manera diferencial en los límites de literatura y filosofía. Forma inestable y paradójica de binarismo, uno que no ha de existir sin el otro.

2.4. Liberar el texto de las propuestas unitarias.

Si el *párergon* produce una indeterminación y una contaminación de la posibilidad de pensar los límites en la obra, la pregunta que surge en torno a la problematización de los límites es: ¿los textos se enclaustran en sus propias formas? ¿*Cómo dejar li-*

berado el texto? La dinámica autor-lector se podría comenzar a deconstruir con el aparecer de esta pregunta.

Sin embargo, es necesario exponer que tal dinámica bajo lo que Derrida menciona en *Acts of literature* (2000, pp. 131-134) como las *Metaphysical Assumptions*. En efecto, actúa ahí pre-supuestos o presunciones metafísicas –que por lo demás aparecen como tema permanente en la lectura derridiana y como cuestión relevante desde el comienzo de nuestra investigación–, comprendidas como la acción de dar por asumidas ciertas tesis incuestionables de la metafísica tradicional. Ahora bien, en la lectura de la crítica literaria formulada en el texto mencionado, Derrida manifiesta un punto interesante respecto al texto y sus posibilidades, ya que señala que todo texto contiene *contrafuerzas*, y estas producen el texto mismo. En este sentido la convivencia de estas fuerzas son las que permanentemente amenazan la autoridad inscrita de las presuposiciones metafísica, pero es ahí donde el termino *amenaza* debe considerarse en su sentido productivo, o sea como una instancia que abre al texto hacia sus posibilidades de lectura. Es en esta comprensión en que la palabra *contaminación* no debe entenderse en un sentido peyorativo, como aquello que *priva de* o degradación, sino que se entiende en esta investigación como un modo o una fuerza que otorga, dentro de su negatividad, algo a aquello que contamina o parasíta. Derrida mencionará en *Acts of literature* (2000) que tanto como existe una fuerza, un modo imponente con el cual abordar toda lectura, análisis o interpretación, esta fuerza no es absoluta, sino que abre paso también las fuerzas contradictorias, aquellas *fuerzas que amenazan tal autoridad*. Si esta investigación ha de consistir de manera general en un análisis permanente de las formas de relación entre lo filosófico y lo literario, la columna vertebral de tal análisis no ha de poder ignorar las fuerzas contradictorias que se abren paso y toman relevancia y son posibles a través del gesto de la deconstrucción.

Es necesario observar lo anterior de forma más detallada: En el texto *Teoría literaria y Deconstrucción* (Derrida, J., et al., M. 1990), R. Gasché –citando a Lyotard–

señala que en el lenguaje poético existe una deconstrucción *per excellence*, en tanto que es un modo o tipo de lenguaje que retrasa la comunicación mediante procedimientos extralingüísticos y expone [*faire voir*] un laboratorio de imágenes que desencadenan el poder seductor de la poesía, agregando a todo lo anterior un elemento de negatividad, de contradicción, ya que aclara que tal poder del lenguaje poético ajusta lo que dificulta su reflexión produciendo un movimiento de flexión regresiva (Derrida, et al., 1990, p. 272). Si bien en el contexto anterior se manifiestan las características directamente atribuidas –y circunscritas para Lyotard– al lenguaje poético, vale señalar que tales cualidades son extensibles al texto y lenguaje literario dentro de la manifestación de las metáforas y la relevancia del discurso retórico en las variadas formas de texto y de lectura de los mismos. Esta lectura no surge de la mera especulación. En páginas posteriores del texto anteriormente mencionado (Derrida, et al., 1990, p. 298), vuelve a resurgir la importancia de un gesto deconstructivo en recesión permanente de trasgredir su propia forma para no fijarse y centrarse en satisfacer escenarios particulares, o sea de un gesto que permanezca en lo *posible-imposible* sin caer en la tentación de consolidarse en una alternativa. Por consiguiente, ya no es descartable el lenguaje poético por no satisfacer cánones de estructura de conocimiento o lingüísticas, sino que más bien, se manifiesta un lenguaje que permanece insatisfecho, vivo, donde todas las escenas y oscuridades son posibles, donde lo superficial y lo periférico pueden ser parte de tal lenguaje y no se descartan en una valoración que tendría la tendencia de calificarlo como fútil. Así lo *transgresivo* no se vuelve descartable, sino que más bien, encuentra un nicho donde lo *posible-imposible* ya no será desconsiderado.

Frente a las trabas, en lo transgresivo, el texto comienza a liberarse. La ruta ya no consigna hacia la búsqueda de la comprensión del sentido del texto, sino que se experimenta la desmantelación de la pretensión de sentido. Lo anterior se puede especificar del siguiente modo: C. Nicolas señala (Derrida, et al., 1990, pp. 310-311) que la lectura es un trabajo del lenguaje que divaga entre lo *topológico* y lo caleidoscópico, o sea que

se manifiesta de manera desordenada entre estos extremos, entre la estructura de lo topológico que no quiere dejarse alterar y la condición múltiple y cambiante de lo caleidoscópico, un divagar que además que no se deja atrapar por alguna de estas alternativas, que se mueve, que fluctúa y que no parece tener un objetivo directo.

Propongamos divagar por un momento tanto en la escritura como en el habla. Propongamos por un momento habitar la divergencia múltiple del divagar, de un desvío indeterminado de la ruta, de un *vagar,* no por una ruta alternativa, sino que por todos lados. Las oraciones, la lengua o la escritura que divaga inmediatamente se remite a la idea de que no está siguiendo los preceptos lógicos necesarios para *tener sentido*. Esta forma nos interesa de sobremanera si la búsqueda que interpela la investigación ha de poder abordar lo *marginal*. En el divagar se manifiesta una fluctuación en alternativas, las cuales generan infinitas diseminaciones, cada una produciendo, formando, construyendo y *parasitando*[21] de manera inevitable e irremediable, asechando como la sombre del concepto y de su pretensión de origen (Cf., Ritvo, 2016, p. 53). Es por esto que se señala además que estas cualidades repercuten en las cuestiones del sentido del texto.

En la lectura de C. Nicolas se enfatiza que al *nombrar* los sentidos se produce un encuentro con un desplazamiento indefinido que manifiestan una cadena infinita de nominaciones, que se califica como un trabajo de tipo *metonómico* que se constituye como una figura retórica que formula una aproximación inalcanzable, la cual manifestaría una suerte de devenir que conduciría a una revisión profunda de los objetivos y los principios tradicionales asignados a la crítica literaria en la tarea de la búsqueda del sentido de los textos o de la lectura (Derrida, et al., 1990). El conflicto es la clave con la que se formula esta lectura, donde la posibilidad de reconciliación entre la manifestación de un sentido unidireccional clásica de la lectura y la apertura a una pluralidad o, como lo

---

[21] Respecto a lo contaminante o parasitario, las referencias que han comenzado a dar luz en la investigación y que otorgan referencias previas a la problemática, se llevarán al final del capítulo, donde se profundiza la aporía como forma propia de la investigación y las derivaciones que provienen de la misma.

llama Nicolas, una suerte de fuga del sentido que surgen en la lectura deconstructiva para ubicarnos en los márgenes de estas alternativas.

En este sentido el abordaje de los textos es doble, por un lado, existe la generalidad del significado –de códigos de lenguaje, idioma, cultura y pre-comprensiones– con la que no se podría leer o abordar un texto, y por otro lado, un significado que no está cerrado en sí mismo, sino que es *iterable* (Culler, 2005, p. 871). Ahora bien ¿Qué comprende tal iterabilidad? La iterabilidad como repetición comprende la característica propia de toda marca de poder ser citada, cualidad que, paradójicamente, vuelve imposible determinar un contexto originario garante del sentido o de la primera referencia a aquella marca (Cf, Chun, 2008, p. 11). Así, esta propuesta derridiana establece la propiedad de la lectura a la tradición logocéntrica (cf, Derrida, 1986a, p. 7) que aborda el privilegio que esta le ha dado a la presencia auxiliada en el habla, cuestión que desestima la ausencia, remitiéndola a un problema derivado o de segundo grado. Sin embargo, toda huella –en la que se incluye el lenguaje oral– es testamentaria, o en otras palabras, se origina en la ausencia de un destinatario, de quien emite el mensaje y de un destinatario determinado. Así es posible observar que, una vez lanzada la palabra hacia fuera, al mundo, a los otros, ya no nos pertenecería, sino que más bien se liberaría al fluido devenir del texto (Cf., Chun, 2008).

Para ilustrar lo anterior, volvamos brevemente a la lectura del binomio presencia-ausencia, pero refiriendola a la relación con otro binomio relevante, a saber, autor-lector. Derrida señala en *Márgenes de la filosofía* [*Marges de la philosophie*]:

> Tratemos pues, tomando siempre como punto de partida este discurso clásico, de caracterizar esta ausencia que parece intervenir de manera específica en el funcionamiento de la escritura
> Un signo escrito se adelanta en ausencia del destinatario. ¿Cómo calificar esta ausencia? Se podrá decir que en el momento en que yo escribo, el destinatario puede estar ausente de mi campo de percepción presente. Pero esta ausencia ¿no es sólo una presencia lejana, diferida o, bajo una forma u otra, idealizada en

> su representación? No lo parece, o al menos esta distancia, esta separación, este aplazamiento, esta diferencia deben poder ser referidas a un cierto absoluto de la ausencia para que la estructura de escritura, suponiendo que exista la escritura, se constituya. Ahí es donde la diferencia como escritura no podría ser ya una modificación (ontológica) de la presencia. Es preciso si ustedes quieren, que mi «comunicación escrita» siga siendo legible a pesar de la desaparición absoluta de todo destinatario determinado en general para que posea su función de escritura, es decir, su legibilidad. Es preciso que sea repetible –reiterable– en la ausencia absoluta del destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios. Esta iterabilidad (iter, de nuevo vendría de itara, «*otro*» en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura misma, cualquiera que sea además el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías). Una escritura que no fuese estructuralmente legible –reiterable– más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura. Aunque esto sea, parece, una evidencia, no quiero hacerla admitir a este título y voy a examinar la última objeción que podría hacerse a esta proposición. Imaginemos una escritura cuyo código sea lo suficientemente idiomático como para no haber sido instaurado y conocido, como cifra secreta más que por dos «sujetos». ¿Diremos todavía que, en la muerte del destinatario, incluso de los dos compañeros, la marca dejada por uno de ellos sigue siendo una escritura? Si, en la medida en que, regulada por un código, aunque desconocido y no lingüstico, está constituida, en su identidad de marca, por su iterabilidad, en la ausencia de éste o aquél, en el límite, pues, de todo sujeto empíricamente determinado. Esto implica que no hay código-organon de iterabilidad que sea estructuralmente secreto. La posibilidad de repetir, y en consecuencia, de identificar las marcas está implícita en todo código, hace de éste una clave comunicable, transmisible, descifrable, repetible por un tercero, por tanto por todo usuario posible en general. Toda escritura debe, pues, para ser lo que es, poder funcionar en la ausencia radical de todo destinatario empíricamente determinado en general. Y esta ausencia no es una modificación continua de la presencia, es una ruptura de presencia, la «muerte» o la posibilidad de la «muerte» del destinatario inscrita en la estructura de la marca […] (2013, pp. 356-357)

Referido a la extensa cita mencionada, en primer lugar, hay que destacar la referencia a la ausencia del receptor y el privilegio del mismo. Derrida parte situándose desde los supuestos metafísico-tradicionales de la marca escrita como un derivado de la pre-

sencia. Entonces, la cuestión se adentra en cuestionar el *mito de la presencia total* y las esquirlas que derivan del mismo (Cf., De Peretti, 1989, pp. 23-68). En este sentido, al faltar la presencia, al faltar el autor, quedaríamos –según lo propuesto por el lenguaje metafísico– impedidos de alcanzar el sentido máximo o único del texto, como quedar siempre incompletos, al faltar la presencia, quedamos siempre incompletos. Desde el comienzo de la misma se pone de punto de partida la referencia clásica – jerarquizada – del funcionamiento de la relación presencia-ausencia y el lógico privilegio de la primera. Así, en el juego autor-lector se produce un símil en base a que, al existir la escritura, el destinatario se difumina, ya que no se encuentra presente en mi rango de visión. Sin embargo, la propiedad de la ausencia no es una cualidad plasmada solo por el lector, sino también la ausencia constituye al escritor. Escribir es, para Derrida, retirarse, un retirarse de la escritura misma, es un caer lejos del lenguaje de uno mismo, de la propia presencia, es una escritura emancipada y desamparada, que camina sola y desprovista.

La supuesta relevancia del escritor se constituye en la idea de que desde su presencia plena se deriva la escritura. Esta última nunca es suficiente para atrapar plenamente tal presencia. Pero tal concepción partiría de la base de que la única forma de percibir la ausencia en la función de la escritura sea como un derivado de la presencia, como un elemento que se desprende de la presencia ontológica y que, por lo tanto, solo es posible a través de ella.

Hasta acá con las presunciones. ¿Queda el texto, la escritura, completamente inmóvil después de dejar la pluma presencial del escritor? O más bien ¿el texto, el escrito encuentra en el otro, en el *iter* de la iterabilidad misma, su reescritura, su reiteración, se da a la lectura y a la escritura de un modo incontenible? La escritura, el mensaje escrito no queda cortado o coartado por la supuesta no-existencia de un interlocutor, ni la legibilidad del texto remite a la relación intencional de un autor privilegiado y un derivado que alcanza el mensaje. El escritor deja la palabra, la deja hablar sola. Así, el escrito o lo escrito, se circunscribe como (*re)iterable*, es esa su condición, ya que no queda determi-

nada al condicionamiento de la necesidad empírica del autor o solo remitida a ella. Cuestión fundamental, el otro no carece de, no pierde cualidades al ser otro, sino que es *iterabilidad*, una escritura que necesita de todo otro. La escritura, producir una marca, un código de todo tipo, seguirá funcionando a pesar de la presunción del límite del autor. El texto, el escrito, la escritura sigue funcionando a pesar, por ejemplo, de la muerte del autor, la iterabilidad sigue remarcando, dándose a leer y escribir permanentemente. Es en este respecto que Derrida señala, en la cita anteriormente mencionada, que toda escritura debe funcionar en la ausencia radical de todo destinatario presencialmente determinado, donde además la ausencia no debe ser concebida como la continua transformación de la presencia –como por ejemplo la ausencia de alguien que se defina como la falta presencial física de tal o cual sujeto–, sino que más bien, debe proponerse como una ruptura con la presencia, como una condición que contiene potencialidad por sí misma. Por ende, el proceso para abordar estadistas problemáticas contiene una cautela siempre presente, ya que hemos de intentar pensar lo otro, sin prescindir del otro, pero no en funcionamiento derivado del otro. Y la cautela es una forma permanente frente a los supuestos y la comprensión clásica de la formación del sentido. Más allá de señalar o de centrar la lectura en una reconciliación entre estas cuestiones, –por ejemplo, autor-lector o presencia-ausencia– las observaciones de la deconstrucción producen un entramado de sentido-sinsentido que no se circunscribe, privilegia, ni canoniza una u otra forma de lectura, sino que más bien, provoca re-pensar la contaminación propia que constituyen tales elementos binarios.

Entonces, la lectura que se formula de un autor ya no remite a su condición de sentido pleno, estático y completo, sino que más bien un autor que ha liberado su texto, que desde su texto se abre a la polisemia, a la multiplicidad lingüística, a los juegos del sentido, que su mensaje se presenta como indeterminado –*¿o tal vez habita un secreto*? – comunica algo que queda liberado al juego de la interpretación, y es en ese contexto desde donde lo dicho queda desafiado y liberado a la escucha. Y es en este contexto que

se propone aquello que *podemos leer de algún modo*, la posibilidad de *proponer como lectura*.

El desafío, por lo tanto, vuelve a dialogar con el género. Estos no subsisten por sí mismos y separados de cualquier otro género. La advertencia queda desafiada desde el propio desborde que se percibe en el límite que la misma ha de provocar: *no mezclar los géneros.* Lo paradójico surge en que la misma frase se desborda a sí misma, ya que no es una cuestión remitida solamente a un género determinado, no es una cuestión de uno por sobre el otro, no es una cuestión del fundamento en lo originario, de la pureza del discurso, sino que más bien, no mezclar los géneros formula de inmediato su contrasentido, los géneros se mezclan, la advertencia se ha desbordado, el límite de los mismos géneros se ha difuminado momentáneamente por la propia advertencia, una necesidad de inmovilidad que propone movimiento, aquel ejercicio fundamental que engendra la propuesta de una lectura, que el lector podrá escuchar, interpretar y responder, pero que nunca quedará acabado.

Ahora bien, ¿cómo podemos configurar la experiencia de aquel lector? Más allá de un análisis conceptual del término, permitamos considerar la performatividad[22] de la actividad o experiencia de *lectura*. Un texto liberado no llega a un lector pasivo, quien plasma o repite los escritos como letra muerte. La idea de un lector pasivo que recibe lo literario de un modo inerte debe ser descartada de manera radical. Sin embargo, considerar al lector o receptor de una obra como un ser absolutamente independiente de la obra misma y de un camino trazado por el autor de un texto sería también un despropósito. La cuestión se consigna en el rumbo deconstructivo de ubicar al escritor y al lector en un encuentro entre singularidades, donde el segundo se abstrae de un estado de pasividad

---

[22] La cuestión de la performatividad, la comunicación, los actos del habla y los actos perlocutivos del lenguaje son abordados en *Firma, acontecimiento y texto* (2013). Desde la lectura de los *speech acts* de J. Austin, Derrida mueve la lectura deconstructiva a través de los actos ilocutivos y perlocutivos del lenguaje, donde estos últimos producen un suceso o un *acontecimiento* al ser pronunciados. Así lo comunicativo no responde solo a una consecuencia de sentido semántico, semiótico o lingüístico como una derivación, extensión, reducción o desplazamiento de un contenido constituido y validado por una verdad que se debe resguardada y nunca perdida.

para afrontar la lectura como un movimiento marcado por dos tendencias mutuamente convivientes, a saber, la experiencia otorgada por el texto (escritor) y la experiencia formada por el lector (receptor). Al manifestar que el lector es un ente activo y performativo de la lectura se plantea un énfasis en la condición de la singularidad misma, donde toda singularidad inmediatamente se exilia de sí misma, inmediatamente se divide, o sea, se constituye contaminada y con otra. En este contexto debe comprenderse que lo que se propone no es el encuentro de dos singularidades radicalmente otras que carecen de cualquier tipo de conexión la una con la otra, sino que la complejidad de manifestar un singular es que este singular, desde su manifestación, ya ha sido gestado por su relación con el otro. En este sentido, la idea de un singular puro se contamina desde su mismo *origen* (Cf., Granel 1987).

La problemática se ha instalado así en el juego de la lectura o la interpretación, movimiento continuo que se libera para engendrar y que siempre seguirá engendrando. Esto posibilita a la investigación hacia el cuestionamiento de los conceptos para determinar la fuente de la obra, la novela, lo artístico o lo literario. La consideración de rasgos identificables, clase, código, que permita juzgar, clasificar o determinar el género al que pertenece tal o cual texto ya no son suficientes ni determinantes para pensar lo filosófico y lo literario. El problema es siempre complejo, ya que estos modos tienen como finalidad llegar a una subdivisión a base de géneros literarios, de dar forma y constitución de la obra, de abrir una definición o comprensión teórica de lo que hace que el texto *sea de tal forma.* Esto, a su vez*,* surge de la necesidad de un rasgo del cual fiarse para poder leer un *acontecimiento textual*, un camino que parece certero y seguro, o sea, una posibilidad de juzgar y encerrar un texto en una determinada clase. Este suceso pareciera simple, objetivo y carente de cualquier intencionalidad, pero ¿puede existir algo así como una interpretación completamente carente de intencionalidad?, esta misma pregunta ha roto con la posibilidad de una objetividad absoluta.

Desde la lectura derridiana podemos releer la idea de códigos y rasgos determinantes que separen y estructuren los textos como temas absolutamente diferenciados unos de otros, y, además, podemos cuestionar si tal diferenciación sustenta un código que permite juzgar que un texto pertenezca a un género que lo límite en los márgenes estipulados como propios de su materia. No se plantea la reducción de un género hacia otro, (como un todo es filosofía o un todo es literatura), sino que más bien se pretenden hacer patentes las diferencias que van mostrando que los límites entre filosofía y literatura se difuminan al modo en que las proposiciones, frases, citas o textos, pasan de un campo a otro sin mayor deferencia (Cf. Contreras, 2010a p. 129).

Por ende, se presenta una escritura literaria percibida como una *resistencia*. Una escritura que se resiste a encontrar una definición última, que se resiste a leerse solo como una serie de acontecimientos ajenos a un lector y, fundamentalmente, que permanece abierta, resistiéndose a remitirse a un solo contexto. En consecuencia, a los factores anteriormente mencionados, podemos señalar que lo literario no puede quedar remitido a la fórmula de una búsqueda de sentido o una forma de definición ulterior al texto y que, por consiguiente, va más allá de una determinación temática de lo que ha de corresponder a lo que se comprende como literario. A su vez, es posible observar que desde la propuesta derridiana la lectura de la cualidad de lo literario y principalmente en la potencialidad de lo no-literario de *mezclarse* con aquello que suele identificarse como literatura. La potencia de la literatura, como modo de escritura, radica en su propia y constante búsqueda, una búsqueda de su propia identidad, una búsqueda que pareciera inacabable, o donde el *objetivo* parece indeterminable, donde su *esencia* parece residir en no tener esencia, constituyéndose como indefinible y abriéndose a discursos que pudieran situarse fuera de ella.

Es, en este contexto, desde donde aparecen en la investigación el reto de experimentar la cuestión paradójica de observar un margen que separa temáticamente filoso-

fía y literatura, sin que este divida irreconciliablemente ambos campos, y a su vez no sucumbir a la necesidad de eliminar cualquier diferencia entre ambos.

2.5. Pertenecer a un género y nada más que a un género.

La lectura del *párergon* ha contaminado la posibilidad de una separación absoluta entre el interior y el exterior de un texto o una obra en general. Del mismo modo, se ha puesto en entredicho de forma preliminar aquello que se percibe como perteneciente a una u otra forma de discurso. Tal contaminación ha proporcionado la posibilidad de pensar una dislocación o desplazamiento de las fronteras entre lo filosófico y lo literario. Ahora bien, asumir tal desplazamiento no solo remite a la condición de mezclar de manera indeterminada los textos filosóficos y literarios. El esfuerzo deconstructivo mantiene la idea de una suspensión de los márgenes sin prescindir absolutamente de ellos. De lo que se trata es de poner en suspensión aquellas formas que han intentado establecer límites claros y precisos entre lo literario y lo filosófico. Por lo cual, una de las maneras fundamentales de división primaria entre los campos filosóficos y literario se basa en las configuraciones estructurales con las que se interpreta el concepto de *género*. Y es que una de las primeras interpretaciones con la cual se aproxima la cuestión de género, en lo que respecta a filosofía y literatura, repara en una división en *tipos de textos*, o sea a la asignación de una clasificación elevada que divide los textos en categorías determinadas. Esto implica que sean concebidos como conceptos que provenían de niveles de abstracción más elevados en la *contemplación* de la literatura o de manera alternativa y enraizados en una visión más tradicional y más ambiciosa, como originados en modos de expresión humana *naturales* y, por tanto, metahistóricos y transculturales (Cf., Gumbrecht, 2014, pp. 43-44). Desde esta interpretación inicial se deriva la lectura de los géneros, posterior a la década de los sesenta, como instituciones, o sea como formas de las cuales

derivaría la pregunta por las *funciones sociales* específicas por las que atendía cada género, y en específico, la pregunta por la funcionalidad de lo literario. Desde tal perspectiva, al texto literario se le comienza a relacionar con situaciones históricas, contextos y convergencias con otras instituciones. Como señala H. Gumbrecht:

> Fue como, si de la nada, y gracias a esta nueva manera de ver el género como una institución, el texto literario –a pesar de su doble aura resultado de ser ficción y estar aislado a través de su "autonomía estética"–, se había acercado a la dimensión de la realidad al ser concebido como una "construcción social" compleja. (2014, p. 44)

Ahora bien, tal lectura –si bien propone un intento de las instituciones de traspasar sus propias fronteras y puede, en un primer momento, liberar la ficción hacia la propiedad de su autonomía estética– remite al texto literario y sus cualidades de todo tipo, a un trabajo con un objetivo específico, posicionando la ficción y sus cualidades estéticas como una forma que ha de acercarse a la dimensión de la realidad que el texto literario aspira a representar de manera más fidedigna. Por consiguiente, el objetivo canalizado y último de la literatura se reduce a ser una descripción o representación –más o menos compleja– de una construcción social, de la cual se deriva su propiedad crítica. Cabe mencionar la utilización del concepto *complejo* en la cita, ya que el recurrir a tal adjetivo busca remarcar una potencialidad en la literatura que, sin embargo, vuelve a quedar reducida a representación de la realidad. Por lo cual, reafirmar una complejidad de la misma aspira a una literatura o a un texto literario que responda por parámetros externos a su propio texto.

Las perspectivas de género en lo filosófico y literario producen, en primera instancia, una tensión en sus propios límites, ya que configuran estructura divisoria de temas, por ejemplo, dividiendo entre los géneros líricos, géneros narrativos, géneros dramáticos, las fábulas, el género filosófico y los correspondientes tópicos que pertenecen a cada género. En segundo lugar, manifiestan la asignación de un sentido de cada género,

y en este respecto la reflexión metafísica –como ya lo veíamos en Platón o en las referencias estéticas de Kant– construyen el sentido basado en elementos lógicos, universales o estéticos, que dejan en un segundo plano todo aquello que no pueda fundamentar estos principios y que agota la multiplicidad de posibilidades del texto, lo que incluye aquellas formas indecibles del mismo, ya que estas no proporcionarían una referencia para argumenta la unidad de sentido o la verdad de un discurso, texto u obra. Sin embargo, esta cualidad indecidible pone en tensión la posibilidad del sentido unívoco del texto, lo que provoca que, en tercer lugar, lo indecidible va a posibilitar una lectura de los géneros que no solo ponga en tensión las referencias a uno u otro texto, sino que permiten pensar en un entre un lenguaje filosófico y literario que muestre la indecibilidad de determinar que partes de los discursos verdad o ficción, incluyendo además un trato distinto con la *verdad* y la *ficción*.

Es, frente a este escenario, donde la deconstrucción propone una lectura de las perspectivas de género en los textos y discursos. Desde la idea de un marco que se disemina y se desplaza, el gesto deconstructivo profundiza una disrupción en una lectura que pretende asignar una funcionalidad al texto literario y observar el cómo el texto ha de considerarse por su propia potencialidad y ya no desde una lectura primordial que ha de interpretar del texto solo aquello que responda a la funcionalidad intelectual de estándar filosófico de sentido unívoco y lógica. Por consiguiente, si se ha de concebir lo literario como una institución por sí misma y autónoma, es necesario deconstruir la correspondencia de cada uno a un género en específico y observar las consecuencias que se hacen posibles desde este gesto.

2.5.1. En el desafío de las premisas.

¿Es posible desafiar la premisa: pertenecer a un *género* y nada más que a un *género*? Sería factible montar un entramado intelectual que respaldara la premisa, pero es la propia oración la que nos da sentencia. Solo sería factible, si la lectura se remitiera solo a la oración, sin más intermediario, sin un otro elemento, establecer la pertenencia a un género, sin mayor intervención, sin mayor disputa. Pero, si el género aparece como elemento en la investigación es, precisamente, porque no se condice con una pertenencia sin mayor intervención o disputa. El género es una palabra cargada de significaciones, que abundan desde los estudios históricos, literarios, jurídicos, filosóficos, así como también la diferencia de tipo sexual, lo que denota inmediatamente este concepto abarca tanto tipos de estudio como tipos de violencia. Y es que es posible observar dos movimientos paradójicos desplazándose a través de la cuestión de género, por un lado, la diferencia como aquello que expone en contradicción absoluta dos elementos dicotómicos y que han de diferenciarse de manera absoluta, y la pertenencia a una identidad en el género, o sea a la asignación de cualidades que delimitan los fenómenos a pertenecer a un género determinado, anulando su condición diferencial. Estos movimientos complementarios y contradictorios son las premisas que han de ponerse en juego en esta sección.

Si volvemos a la pregunta que abre este pasaje, lo interesante surge en que la lectura no solo se remite a una oración desnuda, carente de un otro o de la posibilidad de discutir la misma. La lectura de inmediato admite un lector quién ha de adoptar la premisa, donde siempre existe la posibilidad de llevarla a su propio extremo, a su propia fractura, a su condición de quiebre. La afirmación llevada a cabo en la premisa de inmediato ha admitido su contrario. Su contradictorio ha quedado liberado, expuesto, inclausurable, dispuesto a quebrar su propia norma.

Examinemos al detalle:

Pertenecer a un género, y nada más que a un género.

Afirmación y negación que se conjugan, que circula para implantar el anhelo imposible de *pertenecer a* y *nada más que a*. Estamos ubicados en el entre de la premisa, en la marginalidad, entre la afirmación y la negación. Esta lectura previa es lo que abre la cuestión del género para la investigación, por lo cual, la tarea desde aquí será habitar los aspectos del género sin intentar reemplazar uno con otro, ni de quebrar la posibilidad de los discursos. Será el experimentar un encuentro, una colisión, que hace padecer la inestabilidad de lo que parece estructural y determinado.

En los trabajos posteriores a 1980, y específicamente en *La ley de Género* [*La loi du genre*] (1991d), Derrida aborda la cuestión del género desde el aspecto literario, relevante para la investigación, mostrando un encuentro entre la literatura y la ley. Derrida piensa aquí la posibilidad de poder deconstruir la pertenencia de un discurso a un género literario o a otro, una ley de género que, además, no solo queda remitida a lo literario, sino que traspasa hacia todo tipo de diferencias (Cf., Madrid, 2003, p. 210).

Respecto a la lectura se deriva un primer momento. Derrida señala en *La ley de Género* [*La loi du genre*] que las presunciones metafísicas establecen un requerimiento de identidad en cuanto a lo que se concibe por el concepto de género [*gender*]. Manifiesta que para tales presunciones es necesario que exista un rasgo, una cualidad de la cual fiarse para decidir que cierto acontecimiento textual o determinada obra pertenece a una determinada forma, clase, tipo, modo, forma o género. Por lo cual la exigencia primaria remite a la necesidad de un código que permita juzgar, en base a ese rasgo o cualidad individualizado, la pertenencia de un texto a una determinada clase. Por lo tanto, si el género existe, debe también existir un código que provee un rasgo identificable que autorice a que determinado texto pertenece con propiedad a tal o cual género. Estas presunciones, lógicamente, no están ajenas a la literatura o a las artes, ya que, si se intenta clasificar un texto o una obra dentro de estos parámetros tradicionales de género, tal clasificación debe basarse en un conjunto de rasgos identificables y modificables para decidir que una determinada cosa pertenece a tal conjunto o categoría (1991d, pp. 8-9).

Lo anterior nos permite una lectura, vamos a establecer *una* lectura. Esto provocará una *aparición,* un *emerger* de la diseminación de las fronteras. La presente investigación nos permitirá un segundo momento, un segundo juego, el resistir a la conceptualización en la permanente tensión a lo que el concepto nos otorga y que a su vez nos arrebata[23]. Frente a esto será parte de nuestra tarea el análisis del complejo abordaje de estas preguntas que ya están presentes de parte del cuestionamiento del propio J. Derrida[24]. Sin embargo, más allá de solo asistir a un comentario histórico-bibliográfico de la obra derridiana, nos situaremos en el llamado desde el propio autor que nos propone resistir la necesidad de confinar las fronteras. Estamos llamados a re-comprender los márgenes y pensarlos más allá de un modo de evocación de un fin inescrutable, proyectando investigativamente la posibilidad de cuestionar aquellas presunciones que señalan una única vía de comprender y conocer el límite de tal o cual tema, obra o texto, y que tal comprensión de los límites configurará el contorno preciso de lo que pertenece a cada género determinado. Por lo cual, estamos ante un gesto [*geste, gesture*] que desborda –confronta– la idea de frontera demarcada por los discursos construidos en una estructura aparentemente solida e indestructible. Un gesto que exceda la ordenación conceptual[25].

---

[23] Se hace patente aquí una constitución básica de cómo abordar el concepto en esta investigación. Haremos construcción reflexiva en base a un ir y venir desde, hacia, fuera y vuelta al concepto (referencia a una especie de juego*, un va y viene* infinito) que permite tanto entender la aperturidad que otorga el concepto, las referencias y la definición de los mismos, teniendo en cuenta además que el tal definición (margen, rigor conceptual, etc.) no limita solo al concepto, sino que participa de un movimiento que excede la conceptualización rigurosa, hacia una aperturidad de la interpretación.

[24] Sin lugar a dudas, la cuestión de los límites, las fronteras y los márgenes pertenecen y permanecen como problema de manera trasversal a la obra derridiana, tratada de múltiples maneras tanto como en sus primeros textos, como también en la época más actual del filósofo. Como estrategia de lectura, la deconstrucción habita los textos para experimentar el desliz textual que quiebra la presunción de un significado único de un texto. Esta estrategia es el movimiento transversal de lectura derridiana, un gesto o forma que aborda tanto textos del canon filosófico como las obras literarias. La búsqueda de aquello que sobrepasa el límite significativo expuesto por la metafísica tradicional. Así el cuestionamiento de los márgenes y los límites hacen patente que el significado de un texto no procede solo de la función de unos sentidos preestablecidos. La lectura deconstructiva trabaja en las zonas marginales de los textos, en aquellas zonas, en aquellas lecturas y dislocaciones que han sido desconsideradas por una interpretación canónica.

[25] Esta *ordenación conceptual* la entendemos desde un doble movimiento; abre hacia una comprensión de lo que hemos de conocer, pero que a su vez cierra lo conocido a los límites impuestos por el concepto.

Por consiguiente, observaremos desde el texto derridiano *La ley de Género* [*La loi du genre*] la oportunidad de proponer una *lectura*. Proponer una lectura entre las múltiples que han hecho eco de las primeras líneas del texto. Derrida comienza su texto del siguiente modo:

> "No mezclar los géneros.
> No mezclaré los géneros.
> Repito: no mezclar los géneros, no lo haré.
> Ahora supongamos: abandonado lo dicho a su suerte, libero sus virtualidades aleatorias y lo dejo librado a la escucha de ustedes, a lo que sé de que ello queda y que ustedes pondrán en movimiento para engendrar (sin que me quede atrás para responder) efectos de toda especie." (Derrida, 1991d. p. 7)

Permitámonos, como dice Derrida, abandonar el dicho a su suerte; *No mezclar los géneros*. Permitámonos además, como dice Derrida, movernos entre varias interpretaciones, entre varias lecturas, no *mezclaré* los géneros.

Pareciera que estamos frente a una advertencia, a una prohibición; debemos saber siempre estar atentos a un *no debo.* No debo mezclar los géneros. Tal vez estamos enfrentándonos a una repercusión propia de la primacía del pensamiento occidental que se manifiesta en forma de advertencia; no debes *nunca* mezclar los géneros. Primera lectura, advertir las advertencias que nos ubica en la tercera línea de la cita, en la repetición insistente en el enunciado: "Repito: No mezclar los géneros. ¡No lo haré!". La orden se ha clarificado y la advertencia ha tomado forma.

Esta advertencia nace de dar cuenta las propiedades que se le atribuyen, a través de la comprensión metafísico-tradicional, al texto mismo. Primero se señala que el texto tiene márgenes, tiene fronteras, que separan su condición interior de su exterioridad, su forma de su fondo, su contenido de su interpretación, lo que produce una comprensión del texto como un fenómeno unitario y que ha de ser abordado de manera dirigida o remarcada, en otras palabras, comprender donde comienza y donde termina el texto. En

orden a estas cuestiones, la unidad del texto proviene de cualidades propias de su forma, ya sea la portada, el título del texto, el o los autores, etc., lo que conlleva a definir las propiedades de género de un texto, o sea, establecer la pertenencia de un texto a un género determinado que asegure y determine de qué clase de texto se está hablando, ya sea ensayos, cuentos, novelas, poemas, historia, filosofía, etc. Así, el interesante juego que abre estas primeras líneas del texto derridiano mueve al lector desde la estabilidad de la afirmación hacia una repetición de la primera fase que va desestabilizando la seguridad de su primera línea. De este modo se experimentan las grietas de la lectura y la búsqueda metafísica en torno a las demarcaciones propuestas para los textos.

Asimismo, la cita está llamada a exceder las primeras tres líneas, nunca queda *limitada* a estas; si así fuera, la lectura quedaría parcializada por lo que parece ser el común denominador de la prohibición, en el no *debo,* en el *me debo prohibir*, en esa *auto-advertencia* en la que me niego la posibilidad de mezclar los géneros. Es aquí donde Derrida nos propone el abandonar el dicho a su suerte, liberarlo de las prohibiciones inherentes a él en las primeras líneas de la cita, para así quedar liberado a la escucha de nosotros –aquellos presentes en su cátedra, aquellos que leemos su texto– en la vereda límite de quien comunica y quien escucha. Y es esta vereda del límite la cual asume el texto, asume el enunciado *–no debo mezclar los géneros–* remisiones de todo tipo, de la literatura al texto, del texto al género, del género a la ley, de la ley al *deber*. El enunciado escapa de sus límites, abandonado a su suerte produce un movimiento de engendramiento, ya Derrida no está ahí para guiar la frase, para estipular los límites y alcances de su afirmación, no recurrida a un límite interpretativo, se difuminará la posibilidad del querer decir, e incluso se pondrá en cuestión, ¿qué quiso decir? El anhelo del retorno al elemento más originario, aquel quien formula la frase, aquel que puede explicarla de manera definitiva, aquel que puede circunscribir los alcances de la cita. ¿Puede? El dicho habría quedado abandonado a su suerte, desde el momento de su gestación ha perdido el control, no hay posibilidad de responder cuándo ya se han generado efectos de toda es-

pecie. Una frase, que pareciera pertenecer a un género en específico ha proporcionado secuelas de todo tipo, las esquirlas se han repartido sin control y han traspasado toda muralla, todo límite, parecen alcanzar toda su consecuencia, al mismo modo que la frase desde su surgimiento remueve el texto y desborda sus propiedades, no se limita a sí misma.

Pero en el límite sigue dibujando una advertencia: *no debo mezclar los géneros, no lo haré*. La cuestión del deber en este contexto repercute al texto permanentemente. Derrida, en *Fuerza de ley* señala que la pronunciación del deber resuena como una imposición u obligación y que, en este respecto, el deber tiene una fuerza simbólica de ley, o sea un deber, que desde que se constituye como deber ya no controlamos. Abordemos una forma más del deber aquí impuesto: la ruta del concepto. La lectura del deber nos conduce en la ruta del concepto mismo, o sea en un yo me debo a tal o cual cosa y/o contexto. El lugar del deber, la situación del deber, la invocación a una obligación imperante e inmanente a toda problemática que pretenda poner en discusión aquello que concebimos por *ley* (Cf., Derrida 2016). Es comúnmente conocida la frase *el deber obliga* y tal obligación es inmediatamente forzada a ser pensada desde aquello que dictamina el deber, a saber; debo seguir tal regla y/o norma por alguna razón coherente.

Esto lo podemos ejemplificar frente al análisis de la inmediata interrelación entre género y deber. Pareciera que no podemos pensar género sin la inmediata correspondencia al deber, o sea a un *cómo debo leer la literatura*. Es en base a esto que nos proponemos explorar la propuesta derridiana que da cuenta de una literatura que refiere dentro de sus propias líneas a relatos que recorren tantos discursos filosóficos, históricos, políticos, culturales, éticos, jurídicos, etc. Y dentro de esta cualidad percibimos la variabilidad de acontecimientos que la escritura literaria puede alcanzar superando el *deber* propio del género.

Es en esta perspectiva que es posible explorar una vuelta alternativa a esta reflexión del deber, o sea que permite re-pensar el deber como *el deber de desconocer el*

deber, un deber que, conociendo la obligación tradicional del deber, ha de comprender también la obligación de traicionar esa obligación. Un deber que contradice y que puede contemplar las fisuras de los límites, un deber que interminablemente se desdobla siempre siendo el mismo un doble imperativo contradictorio, que no es dialéctico ni retórico, que va más allá de la literatura y la filosofía, que llama a traspasar, que encuentra las fisuras en los marcados márgenes pertinentes a lo político, lo filosófico, lo literario, lo ético, sin la simple pretensión de destruir el deber, sino como lo asimila el propio Derrida (1998b), o sea como un *sobre-deber* que abarca todas las dimensiones antes mencionadas, de manera certera e indiferenciada. Un deber por transgredir la acción conforme al deber, un sobre-deber – o una paradoja del contra-deber que se vuelve un deber – mismo que debe ordenar que se actúe sin deber, sin regla o sin norma y por lo tanto sin ley, un deber no conforme a deber.

Esto se puede ejemplificar a través de la relación deber-decisión-responsabilidad; un deber comúnmente entendido hace o pretende que la decisión, sea cual sea, actúe acorde al deber o a lo que debe ser, pero esta comprensión de la decisión se remite a las cualidades más básicas de lo decisivo, por ejemplo la firmeza o la seguridad con la cual se establece la elección de aquello que se escoge, por lo que el gesto presentado quiere transgredir el riesgo de concebir que la supuesta decisión, sea cual sea, responsable se convierta en el mero desarrollo técnico de un concepto, o sea en la ejecución técnica de un saber presentable (Derrida, 1998, pp. 36-37). En este respecto habría un símil con las cuestiones de género puestas en discusión: la ley de género apela a que no se transgreda la propiedad de la ley o sea no debo mezclar los géneros, sin embargo, tal apelación encierra la propiedad de no transgredir las divisiones que se forman en la concepción y en el contraste entre géneros. El hecho de *no mezclar* abre la pauta a una determinación desde ya re-concebida, o sea una lectura en cuanto saber presentable que no vendrá a cuestionar y que nada dirá sobre los géneros, donde el deber se vuelve la anulación del deber. Aquí estamos presentando de manera inicial las formas de las paradojas y

de lo imposible que reclamarán, desde la lectura y el gesto derridiano, que adoptamos como camino de investigación, una disociación del presente que abre constantemente el gesto a la pregunta por un deber clásicamente entendido y un sobre-deber como gesto derridiano que ha de transgredir las implicaciones de la acción conforme al deber.

En consecuencia, la investigación experimenta una condición de inestabilidad; el deber demandado a no mezclar los géneros podría quedar remitido a la orden de no mezclar los géneros. Sin embargo, el deber contiene una clara fisura, ya que como orden siempre existe la posibilidad de des-obedecer la orden, y al producir este movimiento se presenta claramente la fisura ¿Pueden, los géneros, determinar toda condición de los límites pertenecientes a un género en específico? ¿Puede quedar la literatura y la filosofía limitada y enclaustrada a su género? Una respuesta afirmativa a estas preguntas condicionaría todo discurso a limitantes de base, a interpretaciones que anularían la posibilidad del texto de ser re-leído, sin embargo, todo texto está llamado a ser re-leído.

Por otro lado, una respuesta negativa a estas preguntas sugiere de inmediato la necesidad de la siguiente contra-pregunta ¿es posible eliminar los géneros? La existencia de los contextos enmarcados por las formas de discurso representa una ordenación inicial que pertenece a la forma de pensamiento occidental, y en este respecto son parte de la herencia de cómo hacemos lectura, y como herencia no pueden ser eliminado o anulados de las formas de pensamiento occidental. Sin embargo, esta herencia no constituye un argumento inamovible, sino que es la posibilidad de toda lectura el poder re-interpretar la herencia, re-leer la herencia y cuestionar –o preguntarnos por– la herencia. Y es en este respecto donde el sobre-deber o el deber del deber instala –como deber– el poder preguntarnos. Esta lectura derridiana, ha sido fundamental para la lectura de textos. Por consiguiente, nuestro deber será el (des)obedecer constantemente el deber, y más aún, pareciera que el relato literario posee una tendencia a (des)obedecer el género o las (supuestas) normas para la escritura de lo literario.

Por lo tanto, un primer conflicto que detectamos constantemente entre la propuesta investigativa y las formas de estudio de lo filosófico y lo literario parte de argumentaciones de autoridad, o sea interpretaciones que pretenden establecer una clausura en la interpretación de un texto. En este respecto Derrida (1991d) señala lo siguiente:

> […] es un análisis de relato que no puede sino girar, imparable, inenarrable e insaciablemente examinado, pero terrible para quienes en nombre de la ley requieren que el orden reine en el relato y que quieren saber, con toda su competencia requisitoria, que pasa "exactamente". […] Y desde el punto de vista del espacio-tiempo objetivo, el punto final es absolutamente inalienable ("les conté entera la historia…) porque no y historia "entera" sino la que se interrumpe así[26]. (1991d, p. 15)

En la cita, podemos identificar un conflicto inherente entre aquello inenarrable y la ley, o aquellos que hablan en el nombre de la ley, que exigen orden y clausura en el relato, certeza frente a cualquier duda, un postulado como única referencia frente a la posibilidad de interpretar. La competencia requisitoria en todo su poder manifiesta, requiere, demanda respuesta, dice ¿Qué pasa exactamente?, y la respuesta no solo se vuelve necesaria, sino que se construye como anhelo. Derrida enmarca (2005e, p. 73) que quienes viven en el nombre de esta ley se les presenta un escenario de lo terrible, lo temible. Pareciera que al momento en que las certezas se comienzan a tambalear aparece el miedo, el temor de aquello que no parece dejarse encerrar. La posibilidad de la lectura del texto parece enmarcarse entonces en el terreno de aquello que puede ser examinado de manera interminable o, como señalará el mismo Derrida, insaciable, aquello que no puede colmarse sin que aparezca la necesidad de seguir indagando en sus posibilidades, en sus lecturas. Por lo cual, en este escenario descrito por Derrida, surge además la condición de orden, o de *necesidad* de orden. Pero, ¿puede el relato estar clausurado a la

---

[26] El fragmento pertenece a la lectura derridiana del texto de M. Blanchot titulado *La Folie du Joir,* la lectura usada en la presente investigación pertenece a la traducción contenida en *El instante de mi muerte y la locura de la luz* (1994, pp. 28-64).

necesidad de orden? Derrida manifiesta que la necesidad hace o formula un requerimiento de tipo calificativo, ya que debemos saber o presentar *qué dice exactamente* el texto para que la lectura o interpretación sea competente, o sea tenga validez. Pero, si bien el tiempo-espacio de un texto entrega objetividad, lo que se manifiesta a cada momento de la cita es que, más allá de la objetividad, existe algo que se extravía de la primera vista y que se presenta como necesario de investigar[27].

[27] Aquí se hace patente el carácter deconstructivo permanente que quiere proponer nuestra investigación, ya que la búsqueda de aquello que queda al margen, de aquello que pareciera no ser relevante a primera vista o de lo que queda velado por la objetividad y la clausura interpretativa será fundamental en la condición de re-lectura permanente que presenta el análisis.

CAPÍTULO III: Ficción, fábula y metáfora.

El capítulo anterior terminaba con la siguiente frase: más allá de la objetividad, existe algo que se extravía de la primera vista. A través de la cuestión de género se ha podido profundizar en imposibilidad de mantener completamente separadas tanto literatura como filosofía. Esto produce que la presente investigación se mantenga en un *entre* de estas temáticas, lo cual conforma una tensión permanente entre ambos discursos. Por lo cual, de acuerdo con la lectura deconstructiva de la relación filosofía y literatura, la tarea que compete es la de preguntarnos hasta qué punto la metafísica estructura un discurso que no es radicalmente diferente del de la literatura.

En este respecto, la metafísica se encuentra frente a una imposibilidad, ya que la cuestión literaria no se plantea como un elemento externo a la metafísica. Simplemente no hay tal afuera. En este sentido, los conceptos propios de la tradición metafísica (verdad, universal, absoluto, ser, *lógos*, etc.) o las construcciones en base a un lenguaje puramente teórico y dirigido a la consecución de la verdad no necesariamente difieren de las formas literarias tales como la fábula, la ficción o la metáfora. Por lo cual, la contaminación que se produce en ese "entre" entre filosofía y literatura no propone un discurso indiferenciado entre ambos campos, sino que más bien, Derrida -al prestar permanentemente atención la diferencia de espacio, de historia, de ritos históricos, de lógica, de retórica, de protocolos y de argumentación de los campos- manifiesta que invención de la literatura y su principio a *decir algo*, la hace parte de una operación tanto política, democrática, como filosófica (Cf., Derrida, 1998c, pp. 155-156). Por consiguiente, esto termina dislocando la posibilidad de pensar la relación filosofía y literatura en la forma de una dicotomía absoluta.

3.1 Lo que va de sobra, leyendo el *metatexto*.

Frente a la cuestión del margen y la posibilidad imposible de una demarcación plena y absoluta en los campos filosófico y literarios, Derrida señala que preguntarse por el *querer decir* del arte, de lo literario, somete a los mismos a un régimen representativo, o sea, a una voz que enmarca el contexto o las referencias primordiales a las cuales refiere lo artístico, siempre delimitadas dentro de tal demarcación o régimen. En este sentido tradicional, el marco o borde respecto a la obra de arte y al texto escrito presentan la separación en la obra, ya sea artística o literaria. Las orillas, el encuadre manifiesta un límite, pero tal límite aparece y desaparece en la comprensión unitaria de la obra de arte o del texto.

En este respecto, volvamos a referirnos brevemente a la idea de un marco como elemento de adorno. El marco tradicionalmente se ha comprendido como un elemento foráneo a la obra que está ahí, en un *casi* irrelevante al objeto u objetivo de la obra. Surge como mera decoración externa y desvalorizada del objeto central, a saber, la obra o el texto mismo. En el texto escrito se difumina en la lectura, en el sentido y en la significación. Constituye una orilla que da encuadre a las palabras, al contenido central del mismo texto a la forma que lo puede hacer, por ejemplo, el ordenamiento que se describe en el *paratexto*. Este fenómeno de tipo físico se constituye como aquello de l*o que va de sobra* en tal separación física que, desconsiderado hasta su irrelevancia, tiende a desaparecer a la comprensión de la obra en general. Ese *suplemento*, queda en un lugar secundario y derivado, donde tal característica asignada cómo un simple sobrevenir ha de relegarse al objeto propuesto como primario y auténtico. Aquí se hace presente el (pre)supuesto de una exterioridad teórica, fuera del marco, externa a la obra o al texto, que lograría encerrar en su totalidad la obra de arte o al texto mismo. Un ordenamiento teórico comandado por las reglas de la filosofía.

Así, tanto la obra en general, como los múltiples textos son asumidos como objetos de estudio, se comprenden en tanto obras en un sentido general que podrían ser captadas en una totalidad estructural de interpretación que ha de ser construida desde una exterioridad que dará sentido a la obra o al texto. Para alcanzar esta totalidad estructural el adorno no es necesario, representa una condición externa, desvalorada que en nada incide o repercute en la obra central.

Derrida menciona que en la etimología del concepto *párerga* también se puede hacer referencia a los ornamentos, objeto accesorio y secundario de la obra, un suplemento que permanece al lado de, como el resto, expulsado, (des)considerado. El ornamento, que como *fuera-de-la-obra*, como *fuera-del-texto*, pero en la obra y el texto, acontece pegado al borde, no pertenecería al todo de la representación y en cambio sería externo a la obra bella, esencial, sería un objeto propio de un puro juicio de gusto. Sin embargo, Derrida señala una paradoja que surge de tal afirmación, a saber, el hecho de que la delimitación de lo que pertenece a la integridad de la representación, lo que pertenece adentro o afuera, no está clarificado y, más bien, aparece como difuminado. ¿Dónde termina el adorno y comienza la obra[28]? ¿Dónde comienza y donde termina el *párergon* y que ha de considerarse en estricto rigor como *párergon*? Todas estas cuestiones muestran el carácter disipado de aquel límite que se proponía ser completamente claro y certero.

Del mismo modo el texto puede reflejar, a través de un hecho físico, el carácter del *párergon* a través de la propia idea de paratexto. Supongamos que observamos un libro, tenemos en esa imagen un centro donde aparecen las palabras escritas, el contenido. Estas palabras escritas están *contenidas* por una orilla, un margen en blanco, el cual

---

[28] Para tal consideración Derrida juega con la imagen de una estatua y sus vestidos (2005e, pp. 65-69). Los vestidos pueden ser calificados como ornamentos, pura decoración a la representación posible de la obra, en este caso la estatua. Pero, ¿es tan definible esa diferenciación entre el ornamento y la estatua misma, la representación, la obra? ¿Puede pensarse o concebirse la obra sin la misma? O incluso ¿es el vestido ornamento o parte de la obra? ¿Sería la estatua lo mismo sin tal cualidad que puede calificarse como ornamental?

muchas veces es usado para agregar anotaciones o indicaciones propias del lector, injertos –como si en ese espacio en blanco se inaugurara un nuevo momento, una escritura, un libro que acontece– y que contaminan la obra o el texto expuesto como *original*. Si la atención del lector se concentra en el contenido, la imagen de las orillas de los libros se funde con el objetivo que se ha catalogado como primario o, en otras palabras, al concentrarnos en el contenido o en la ordenación del texto, esta orilla que contiene el texto se difumina. Así, para que esta orilla, este espacio que contiene el contenido apareciera debió ser mencionada, pero ¿en realidad no aparece sino que hasta que es mencionada? No, ese espacio es contenido del contenido, contiene y es contenido al mismo tiempo, juega un rol en la estructura del libro, no aparece en función de aparecer, sino porque siempre ha estado, no se constituye como una añadidura, forma parte del texto mismo.

La anterior figura muestra la oscilación propia de la figura del párergon. En este respecto, la traducción de *párergon* en general se presenta como *marco*, es necesario incluir una segunda lectura a este concepto, donde significa lo excepcional, lo insólito, lo extraordinario (2005e, p. 68). Asistencia a lo *extra-ordinario*, cancelando la consideración del ornamento, la imagen se vuelve a su unión y relevancia en su conexión con el marco. *Párergon* que sucede como insólito, que aparece para interrumpir la centralización del sentido, excepcional en su modo, nunca definido como parte de la obra ni cómo agregado, plasmando así la tensión entre ambas consideraciones.

Desde el comienzo de *La verdad en pintura,* Derrida insiste en la constitución física del marco. Señala que el encuadre, por ejemplo, es conocido por quienes montan marcos, lo que hace aparecer su contorno vacío, donde la imagen, el cuadro, la figura, etc., parece prescindir del encuadre con el que cuenta. Sin embargo, sobre esto Derrida manifiesta más adelante:

> Con respecto al fondo que es el texto general, se funde en la obra que se destaca sobre el fondo general. Siempre una forma sobre un fondo, pero *el párergon* es una forma que tiene por determinación tradicional no destacarse sino desapare-

> cer, hundirse, borrarse, fundirse en el momento que despliega su más grande energía. El marco no es en ningún caso un fondo como pueden serlo el medio o la obra, pero su espesor de margen no es tampoco una figura. Al menos es una figura que se retira por sí misma." (2005e, p. 72)

La primera línea de la cita juega con el fenómeno de la desaparición, de borradura, de ese resto [*rester*][29], que resta pero que imprime de *algo* que suele perderse a primera vista y que aparece o se hace presente, siempre habiendo estado ahí presente, parece ser la idea de un marco que se confunde con su fondo, o, en otras palabras, estamos frente a la *indecidibilidad* de la frontera. Esta exploración de las cualidades de todo límite interroga las formas de lo filosófico y lo literario. Del mismo modo, el marco o la demarcación que ha de intentar establecer una frontera esencial entre literatura y filosofía se establece desde los elementos paradójicos descritos. Las fronteras no pueden ser seguras nunca, ya que los textos tienen rasgos, cualidades, características, que comparten con otros textos, con las formas de escritura, ya sea en la expresión de la obra de arte, ya sea en lo literario, ya sea en lo filosófico. Un texto literario puede compartir rasgos con textos filosóficos, políticos, éticos, jurídicos, lo cual permanentemente difumina las diferencias o bordes entre las escrituras y los textos (cf. Quevedo, 2001). La relación forma y fondo por lo tanto no es ajena al texto. Aquella orilla, aquel encuadre ornamentario, elemento inofensivo o, al parecer, irrelevante contiene un símil fundamental para profundizar en el desarrollo de las lecturas deconstructivas entre lo literario y lo filosófico; la aproximación inmediata que tenemos a la –posible o no– relación entre filosofía y literatura se entiende desde dos perspectivas: primero, en cuanto temáticas separadas teóricamente por la conceptualización y especialización de su género determinado; segundo, en una lectura jerárquica donde se impone una teoría o una materia como el modo adecuado de interpretación de la otra. Esto último refiere específicamente a la conse-

[29] Este concepto implementa la cualidad paradójica del gesto que se describe. En francés *rester* quiere decir a la vez *permanecer* y *restar*, este doble significado se circunscribe como posibilidad del concepto mismo, un concepto que asume su condición y contradicción, sin inclinarse por establecer una referencia o traducción como principal, sin que prime una por sobre la otra.

cuencia de interpretar la literatura dentro de los marcos de la teoría filosófica o interpretar la filosofía dentro de los marcos de la teoría literaria o inclusive la crítica literaria. Por lo tanto, el establecer los límites de la interpretación no necesariamente conlleva a poder obtener el sentido último de los textos, el intento de una interpretación única fracasa. El marco de un texto, las orillas, los espacios, no se hacen presentes hasta que nos volvemos conscientes de los mismos. Desde ahí marcan su particularidad, nos muestran un lugar, un momento. En ese momento surge lo extraordinario, aquello que siendo común aparece a nuestra visión se enmarca como relevante para la construcción del texto, aquello que aparece como efímero, que parece diluirse, perderse, pero sin ser plenamente indeterminado. Los estudios críticos, los estudios en torno a los autores, los análisis de textos, etc., no logran demarcar nítidamente el espacio de la experiencia del texto, y tales consideraciones, tales grietas, tales fallos deben ser asumidos. Y si bien desde ya podemos aventurar que el texto no necesariamente fija sus fronteras, es necesario deconstruir los conflictos que los intentos de asegurar, de clausurar las fronteras, traen a la investigación.

Por consiguiente, lo que comienza a aparecer es una cuestión de *estilo*. Para Derrida, como hemos ya observado, la filosofía es ante todo escritura, dependiendo así, al igual que la literatura, de estilos y formas de su lenguaje. En este sentido se apuesta por una filosofía que ha de ser un *género literario* como cualquier otro, sin privilegios de ningún tipo. Esta cualidad propone una equivalencia entre ambos campos, la cual constituye una reconfiguración de la forma jerárquica que abría las presunciones de abordar la primacía de la filosofía por sobre la literatura. Derrida estudia los textos filosóficos como textos literarios –teniendo siempre en cuenta que la comparación entre filosofía y literatura no implica la reducción de una a la otra– ya que la propuesta derridiana manifiesta que: “la literatura permite formular preguntas que frecuentemente se reprimen en un contexto filosófico” (Derrida 1998c, p. 155). Por consiguiente, a lo que se asiste en base a las contradicciones performativas que se desarrollan dentro de la obra derridiana

y en su encuentro en los textos filosóficos, radica en un esfuerzo para profundizar en una filosofía que es escrita, como un género literario más. Es por esto que el esfuerzo derridiano no busca invertir la jerarquía filosofía/literatura, sino desestabilizar o desplazar (dislocar) las fronteras entre una y otra, poniendo a ambas en entredicho (Quevedo, 2001). No hay ninguna esencia cierta de la filosofía o de la literatura; éstas son categorías inestables sin ninguna garantía. Y es esta desestabilización la que pone en un entredicho la propiedad de lo literario y lo filosófico en campos de géneros específicos.

3.2. De la invención y la lectura metafísica de la ficción.

¿*Qué podríamos inventar todavía*? Se pregunta Derrida al comienzo de *Psyché, la invención del otro* (2017b, p. 13). La invención, podríamos decir, que es aquello que se opone a lo auténtico, a lo verídico. Y lo auténtico difiere radicalmente del discurso inventado, uno que constituye una *narrativa ficticia*. Por consiguiente, bajo la línea de una interpretación metafísica, el discurso de la verdad representaría lo auténtico y en cambio, lo literario se remitiría a una narrativa ficticia. Pero vale la pena re-pensar y deconstruir esta dicotomía: ¿Cómo diferenciar a ciencia cierta qué forma de discurso corresponde a lo completamente auténtico o cuál pertenecería a una narrativa absolutamente ficticia? Esta pregunta implica una lectura distinta, a saber, más allá de diferenciar de manera radical entre discurso auténtico e inauténtico –verdadero o ficticio–, lo que hemos de observar es que la invención es propia de todo discurso, pero que, además, tal invención se despliega como indeterminada e indecidible. Es decir, vamos a dirigir una sospecha hacia la metafísica, donde las formas de sus conceptos, argumentación y narrativa no diferiría de las formas de la literatura. Por consiguiente, de lo que se trata aquí no es de equilibrar o congeniar el discurso metafísico con el literario, ni de experimentar una narrativa literaria como una forma simplificada de entender grandes entramados filosóficos, sino que se trata de observar el hecho que los discursos necesitan de dimen-

siones de ficción y de metáfora para desarrollar sus temáticas. En este sentido, la filosofía debe desbordarse siempre en literatura para cumplir su tarea.

Para Derrida, existen dos ejemplos para hablar de invención: lo que se inventa en las historias (los relatos ficticios o fabulosos) y también las máquinas, o sea los dispositivos técnicos de sentido (Cf., 2017b, p. 24). Estos ejemplos inventan *fabulando*, ya que la producción de estas formas de relato no corresponde a *realidades* por fuera del relato, sino que se inventan produciendo una nueva posibilidad operatoria.

Así aparece primariamente la idea de aquello que inventa fabulando, una fábula concebida como interna tanto de las historias como de los dispositivos técnicos de sentido. Esto de inmediato nos hace interrogar los alcances de la ficción, o lo que podemos determinar *como* ficción. Sin embargo, en el lenguaje de la metafísica se maneja la ficción dentro del parámetro de lo real y de lo que *no es*. *Los poetas son mentirosos* afirmaba Platón en el libro X de *La República*, y esta lectura se corresponde de manera análoga con el presupuesto metafísico de la creación literaria como una remodelación de la realidad o, en otras palabras, una servil producción de una realidad existente y dónde, a contraparte, la filosofía despliega lo verosímil, lo verdadero.

Derrida construye entre invención y su unión a las historias y una invención como máquina de sentido propio, agregando que, como invención y producción estas se dividen en dos registros modernos, por un lado, la Fábula y la *fictio* y por otro lado la *tekhné*, la *epistemé*, la historia y *methodos.* La aproximación semántica entre *fictio* e *inventio* muestra desde ya la perspectiva de un simulacro que ha contaminado desde siempre las formas de discursos (Cf., Derrida, 2017b, pp. 24-25). Estos conceptos que se ubican de uno o de otro lado, sin embargo se reafirman en el saber-hacer [*savoir-faire*], en un inventarse fabulando en cuentos o historias fabulosas y se inventan produciendo *nuevas* máquinas de *sentido*. Saber, arte, búsqueda, arte, procedimiento e información que se inventan fabulando.

3.3. La distinción imposible, en lo filosófico y lo literario. La fábula.

Derrida cita en *Psyché, la invención del otro* (2017b) las líneas de F. Ponge, del texto titulado como *Fábula*:

> FÁBULA
>
> Por la palabra comienza, pues, este texto
> Cuya primera línea dice la verdad
> Pero ese azogue debajo de la una a la otra
> ¿Puede ser tolerado?
> Querido lector, tú juzgas
> Aquí mis dificultades…
>
> (DESPUÉS de siete años de desgracias
> Ella rompe su espejo). (Derrida, 2017b, p.21)

En la fábula, dice Derrida, se percibe un cruce singular entre la ironía y la alegoría, como una suerte de *poema de la verdad,* una alegoría irónica cuya primera línea dice la verdad. Además, se presenta como invención, como la fábula de la fábula. Afirmación inmediata dentro de la misma *fábula de la fábula*, una segunda línea que reafirma la primera, donde *cuya primera línea dice la verdad*. El texto se encierra y se paradoja a sí mismo. Cerrado, en cuanto a una segunda línea que ha de exponer solo la primera como verdadera, pero en paradoja porque es un texto que suspende su propio momento en las últimas dos líneas de la fábula. Similar a un desenlace de una historia en curso, las últimas dos líneas muestran un *después* que queda indeterminado. La suspensión se hace presente en un *después.* Es *DESPUÉS* de siete años de desgracia que ella rompe el espejo, rompiendo con la secuencia, supuestamente, lógica de una historia, pero de una historia que se reafirma constantemente como *verdadera* y *ficticia*.

Para Derrida, la fábula pone en acto la cuestión de la referencia, o sea de lo indecidible del lenguaje o de la literatura y de la posibilidad de decir lo *otro* o hablar a lo

otro. Por consiguiente, la fábula es performativa, constitutiva y ejemplar desde que comienza, se manifiesta como invención en todos sus enunciados. No hay nada ajeno o anterior a ella, ya que, desde el comienzo, desde su primera línea, habla de sí misma, se remite a sí misma. La fábula es invención al momento que las últimas líneas del texto se invierten los acontecimientos. Derrida mismo manifiesta esta suspensión, ya que ella cuenta una historia aparentemente ficticia, que pareciera durar por siete años.

Desde esto Derrida forma la unión entre las primeras páginas del Evangelio de San Juan: "Al principio era el *logos*" y la fábula. Las relaciona en tanto que la fábula, así como el logos, hablan de la palabra. Este momento es clave. El *logos* como ese elemento primordial de la metafísica tradicional, que marca el *origen* de la filosofía, un origen en la palabra. La inscripción es fundamentalmente irónica, ya que la fábula de Ponge pervierte y perturba la extraña estructura del mensaje del Evangelio, ya que cabe recordar que la fábula es también se sostiene como alegoría, porque dice la verdad, afirma decir la verdad.

Este juego con la verdad, con una afirmación declarada como verdadera y con la misma palabra verdad, dispone de las dos primeras líneas que se presentan como una afirmación: "Por la palabra comienza, pues, este texto/Cuya primera línea dice la verdad". ¿Podríamos cerrar inmediatamente este texto? Estas primeras líneas atraviesan la *verdad*, tanto en la relación con la palabra verdad, como en el uso de la palabra verdad. Pero, la fábula continua: "Pero ese azogue debajo de la una a la otra/¿Puede ser tolerado?" Una interrogación que rompe con la afirmación y que inaugura una nueva relación inmediata con las dos primeras líneas, esas que ya se habían afirmado en la *verdad*, en la validación de la verdad, han quedado condicionadas por las preguntas que se disponen en las siguientes dos líneas. La certeza se ha quebrado, ya el texto no es confiable, no por lo menos, dentro de las pretensiones de la metafísica. Pero surge un tercer momento: "Querido lector, tú juzgas/Aquí mis dificultades… líneas que invocan al lector, que le

piden un juicio". Tu juzgas, nos dice, la exigencia hacia un "yo" performativo y constitutivo a la vez.

¿De qué modo se vuelve performativo? Respecto a la performatividad Derrida establece que, en última instancia, es imposible establecer una frontera firme, ni siquiera de modo metódico o transitorio, entre el lenguaje que podríamos llamar como certero e invariable y el supuestamente parasitario. Todo acto de habla, en la medida en que está constituido por elementos codificados, puede funcionar como tal en un contexto distinto y, por lo tanto, resultar *parasitario* cuando en principio lo habíamos considerado, por ejemplo, literal o con una referencia unívoca. En este respecto, de las las líneas de la fábula, aunque nos propusiéramos en estas agrupaciones de dos en dos, remitirlas a una interpretación formal, de inmediato, al referir a las otras o todas las partes de la fábula, suspenden la posibilidad del significado uniforme. Por consiguiente, al momento de interpelar al lector, se ha inaugurado una experiencia que remite al texto. La potencialidad de la fábula –y en su correspondencia con la literatura y la lectura de la ficción– cuenta tanto la historia que tiene dentro de ella, pero a su vez tiene una invención inaugural. Por consiguiente, ella construye reglas, pero también puede dar lugar a otros textos. Así, según Derrida, en la fábula estamos en un híbrido *perfomativo* y *constatativo*, en una invención que descubre y un descubrimiento que inventa.

Por lo cual, la fábula excede todo tipo de limitaciones, reaparece en diversas formas, tanto en referencias alegóricas, como una invención, pero también como elemento evocativo entre filosofía y literatura. Pero llevemos el argumento hacia preguntas formales: ¿Y si nos atreviéramos a pensar los grandes entramados filosóficos como fábulas? ¿Qué es pensar el *ser*, el *logos*, los *universales*, el *sentido* pleno, sino formas de fábulas, de textos que mueven su discurso en un carácter de ficción indeterminado?

Sobre esto P. Lacoue-Labarthe apunta a este gesto derridiano y lo explica del siguiente modo:

> Hay, pues, que volver a empezar. El mundo se ha convertido en fábula. […] se puede decir que lo que se designa bajo el concepto de ser en el discurso de la

> verdad se revela ficticio. Este discurso mismo era una fábula: el mundo se convierte en fábula porque ya lo era; o, más exactamente, porque lo era ya el discurso que lo constituía como tal. Fábula: *fábula,* μῦθος. El discurso de la verdad, el λόγος no es otra cosa que el μῦθος, es decir, eso mismo contra lo que siempre ha pretendido haberse constituido.
> De la oposición precedente entre la apariencia (la ficción) y la realidad (la verdad) se pasa a otra oposición (μῦθος/λόγος) que es desgraciadamente la misma. (Derrida, et al., 1990, pp. 143-144)

Efecto clave para la presente investigación, no simplemente es que el mundo se ha convertido en fábula, sino que más bien, siempre ha sido fábula, el lenguaje que vacila, que interroga, que interpela, que se da como historia, como *logos*, inclusive el discurso de la verdad. Una posibilidad de concebir logos presentado como mito, como relato, como lo que ha de apelar a formas narrativas de todo tipo para poder ser explicado. La metafísica y su discurso no ha de prescindir de las formas de ficción, de relato, de mito, y de metáfora.

Así, la lectura de Lacoue-Labarthe constituye la paradoja misma, al relacionar la oposición entre la apariencia (la ficción) y la realidad (la verdad) y su traslado a la oposición (μῦθος/λόγος). Desgraciadamente la misma oposición, señala el autor, una que prosigue en la historia de la metafísica. Y es que la idea de una metafísica que construye su relato en base a mitos de los cuales ella misma intenta desentenderse, pero de los cuales no puede prescindir de la manera que pretende, ya se encuentra en reflexiones presentes en el texto *De la gramatología*, observemos brevemente un pasaje:

> El concepto de origen o de naturaleza, por tanto, no es más que el mito de la adición, de la suplementaridad anulada por el hecho de ser puramente aditiva. Es el mito de la cancelación de la huella, es decir de una diferencia originaria que no es ni ausencia ni presencia, ni negativo ni positivo. La diferencia originaria es la suplementaridad como estructura. Aquí, estructura quiere decir la complejidad irreductible en el interior de la cual sólo se puede inflexionar o desplazar el juego de la presencia o de la ausencia: eso adentro de lo cual la metafísica puede producirse, pero que ella no puede pensar. (1986a, p. 212)

Derrida pone en cuestión y califica como mito el concepto de origen y naturaleza. Este valor de la metafísica tradicional se concibe como adición y juego de suplementariedad aditiva, o sea la pretensión de anular la huella, que anularía su propia concepción de origen al intentar pensarse sin la estructura suplementaria. Lo originario observado como puro concepto, al que le adviene la adición como agregado irrelevante. Pero el problema es que tal mito anula o pretende subsistir negando el complejo e irreductible juego de presencia-ausencia. Esta cuestión es fundamental porque manifiesta que, en simples términos, la metafísica establece mitos, relatos, que fundamentan su ejercicio reflexivo, pero que en tales propuestas su propia posibilidad de pensarse en toda la complejidad de sus propios postulados. Y más aún, podríamos cuestionar si siquiera es posible pensar algo así como lo originario sin la estructura suplementaria de la cual el relato metafísico intenta rehuir. Para Derrida, estas historias, estos relatos, estas narrativas de la metafísica se construyen en base a intentar –y señalamos intentar, porque podemos observar que no es más que un intento– prescindir de las supuestas indeterminadas formas del lenguaje, para así poder construir un relato que se constituya dentro de formas exactas de lenguaje, *sí es que tal cosa existe*. La paradoja del pensamiento metafísico pretender salir de la fábula, la alegoría, la ficción y la metáfora recurriendo a argumentos en fábula, de alegoría, de ficción y de metáfora. recorre sus discursos, como también el que las ficciones le sean tan propias como el anhelo de objetividad.

Pero lancemos otro manto de sospecha de cara a nuestro trabajo: ¿qué tal si no hubo jamás literatura más que para filosofía? ¿Qué tal si la filosofía se ha alzado contra ese lenguaje que ella constituyó como *otro*, que ella apartó a través del mito del relato de la oposición mito/logos, rebajándolo, hasta el punto que la literatura no pudo hablar de ella misma sino que pidiendo prestado, casi vergonzosamente, el lenguaje de la filosofía? (Derrida, et al., 1990, pp. 152-153). Una relación de este tipo, nos señala Lacoue-Labarthe, opera en la lógica de maestro-esclavo. Si algo hemos observado es que el *lo-*

gos es el dominio absoluto y no hay nada fuera de él, ni siquiera la literatura está fuera de ella, a quien la filosofía le ha dado un sentido (Ibid., 1990, p. 153).

3.4. Discursos de ficción.

Se invita así a una sospecha que sostiene la pregunta como una interrogante suspendida. Esta frase, manto de sospecha, *metafórica* como reveladora, expone al discurro metafísico a una lectura que desborda sus límites. En *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía y La retirada de la metáfora* (1989a), Derrida parte refiriéndose a una diferenciación no menor, a saber, la distinción entre el sentido propio y el sentido metafórico. Ahora bien, ¿por qué este texto ha de ser relevante para la tarea que no proponemos? Esto se responde por la distinción que Derrida produce una lectura deconstructiva de las (in)diferencias entre la posibilidad de un sentido propio y el sentido metafórico.

Tradicionalmente, la diferenciación que se hace entre estos aspectos señala que el sentido propio refiere al lenguaje literal, a lo que se considera como lenguaje primero, o sea el significado del enunciado o lo que ha de decir lo que quiere decir. Y, en lo que respecta al sentido metafórico, este referiría a una derivación del sentido propio o, en otras palabras, se podría considerar como una suerte de desvío, un lenguaje figurado que se encuentra siempre sin anclaje, como analogía o como tropo inclausurable (Cf., Navarro, 1995). Por consiguiente, en una lectura metafísica que privilegia el sentido unívoco, lo metafórico se encontraría en un lugar subordinado respecto de lo que se concibe como sentido propio y, en este respecto, la metáfora es concebida como el empleo de una palabra en un sentido parecido o diferente a su sentido habitual. Lógicamente esta lectura de inmediato se puede remitir a nuestra problemática de un entre filosofía y literatura, ya que la metafísica propone una búsqueda de un lenguaje en sentido propio, o sea en un lenguaje claro y transparente que pueda expresar la plenitud de las ideas. Y, por el con-

trario, la literatura y la poesía son espacios del lenguaje metafórico, lenguaje que navega en la indeterminación, en lo indecidible, en lo inclausurable, en aquello que ha de recorrer los recovecos que quedan vedados por el lenguaje literal. Y es que lo que constituye la lectura de la metáfora para la presente investigación es el experimentar una metáfora indecidible como parte de los discursos tanto literarios como filosóficos.

3.4.1. Es(t)e (absurdo) mundo. La paradoja de la metáfora de la metáfora.

¿Qué sucedería si lanzaremos nuestra sospecha sobre la línea que separa el sentido propio del sentido metafórico? ¿Qué sucedería con las determinaciones de sentido que se consideran como pertenecientes a una temática determinada?

Preguntemos a F. Kafka, ¿Qué nos diría?, tal vez lo siguiente:

> Decir literatura como un reproche es una simplificación lingüística tan excesiva, que progresivamente ha traído consigo —puede que fuese ésta la intención primitiva— una simplificación mental, la cual impide la perspectiva adecuada y lanza el reproche a un lado, muy lejos de su objetivo. (Kafka, Diarios, 1907)

Se ha reducido la literatura, se ha reducido la metáfora y las capacidades evocativas de las mismas, en un intento de ser entendido en su sentido por formas de lenguaje más óptimas, formas que resguardan la claridad de un discurso. El mismo fragmento del diario de Kafka ha hecho patente un conflicto, pero, además, nos ha situado dentro del reproche y dentro de una indeterminación. Una carta que, en su reproche, se enmarca de inmediato en todas las direcciones. No podemos decir *es solo un diario*, una anotación irrelevante, ¿podemos cuestionar su contenido? ¿cómo podríamos delimitar que contenidos puede tener un diario, de una carta, de los discursos de todo tipo? La cuestión clave se anuncia desde ahora. Lo que construimos son referencias teóricas que nos dirigen, más o menos, hacia la forma o lo que contiene un texto o discurso. Pero esta teoría pue-

de ser metáfora, puede ser retórica, puede ser fábula o ficción, y de esto no tenemos certeza. Reducir el texto de Kafka a la clasificación de sentido único que remita el relato a una *página de un diario,* produce de inmediato una pérdida de los juegos y referencias que se juegan en este breve pasaje.

Veamos, por ejemplo, brevemente el mismo título que abre esta sección. La multiplicidad que posee la inscripción en el título provoca una experiencia de tensión inmediata; ese mundo, este mundo, este absurdo mundo, etc., ¿a qué nos referimos específicamente? ¿A todas las posibilidades, a ninguna? ¿o a todas y a ninguna al mismo tiempo? Posibilidad de la escritura, permiso irrestricto de obligar a interactuar con ella misma, que invita a hacernos parte de la misma escritura, a experimentar aquello que, en este caso, la voz no distinguiría. El gesto escrito que enmarca el inicio de este fragmento permanecerá en un enigma hasta que sea *resuelto*, ya sea por quien escribe, por quien interpreta, por quien relata, pero tal momento será fugaz y fútil, ya vendrá otro relato, ya vendrá otra interpretación, ya se asistirá a otra marca, y ese juego del texto, momentáneamente detenido, quebrará su propia estabilidad para mostrar que la quietud, lo permanente, estaba siempre llamado al movimiento.

Este texto es ese absurdo mundo que pierde el texto. De la metafísica que se niega a lo que le es intrínseca, interna y que lo esconde. Ese mundo, este mundo, siempre extraño, que se encuentra y no se reconoce, que asiste a su reflejo borroso, que experimenta de inmediato lo (in)explicable, que ha de engañarse con la idea de una totalidad unificada, pero que sobrevive como búsqueda de aquello que permanece en una fidelidad que traiciona, en una objetividad absoluta que de inmediato se quiebra.

Así, se produce una acción *metafórica*, un gesto que quiebra el orden de la interpretación y que mueve en el juego de la multiplicidad. Pero la ley que persiste en la presente investigación requiere, demanda y exige que el orden reine en el *relato*. Sin embargo, el relato que abre este fragmento se resiste y permanece en la multiplicidad, y así, como señala Derrida (2013, p. 198), se mantiene en el juego de las metáforas. Y es

que ¿dónde nos ubicamos al profundizar en lo metafórico? Si hemos de intentar explorar esta pregunta, se ha de dialogar con dos textos que han de tratar con una re-lectura de lo metafórico y que han de mover el límite entre un lenguaje filosófico y un lenguaje literario, estos son *La Mitología Blanca* [*La Mythologie Blanche*] y *La retirada de la metáfora* derridiana. Si se ha de establecer una investigación que ha de analizar la relación filosofía-literatura, una de las tareas más apremiantes que surgirá en esta cuestión serán la comprensión de las figuras de lenguaje que se han consignado –tradicionalmente– a cada forma de texto y en el cómo estas figuras del lenguaje se quiebran.

Así, si por un lado se conciben las formas claras, puras y absolutas del lenguaje como centro neurálgico del discurso filosófico, por otro lado, lo metafórico, lo retórico y el lenguaje figurado, corresponden a lo poético, a lo artístico y por consiguiente a lo literario. Esta presunta diferenciación es clave ya que configura lo metafórico como un fenómeno instrumental para el texto filosófico y que forma el núcleo del fundamento jerárquico diferencial de los tipos de validación de discursos y *géneros*. Esto contiene una consecuencia clara: para el discurso filosófico, la metáfora se vuelve un adorno que ha de embellecer la escritura del texto, esa fatalidad del tener que escribir.

La pregunta que surge de esto es: ¿Cuál es el lugar de la metáfora en el discurso filosófico? Todas las problemáticas que hemos revisado desde el comienzo de esta sección derivan hacia esta pregunta. Por lo cual, la relación entre lo filosófico y lo literario se enmarca tradicionalmente dentro de la dinámica de géneros determinados por la relación entre realidad y ficción en los *distintos* discursos o textos. Esto reduce la relación entre ambas cuestiones a una relación dónde un discurso, el filosófico, el que apela a la realidad, el *verdadero,* muestra como una forma secundaria a lo literario, a la ficción, a lo *irreal.* El discurso filosófico de la metafísica tradicional consigna la metáfora como una forma o imagen que vendría a ilustrar de manera más sencilla o comprensible una idea más compleja. Y es que, en esta forma de entender esta interrelación, la literatura se condicionaría ser una forma de discurso que ilustraría los discursos a través de un proce-

so didáctico. Esto se puede leer desde dos formas peyorativas; donde la literatura se vuelve un elemento que simplifica o relativiza lo planteado quedando, como forma de texto, alejada del terreno del discurso supuestamente más *serio,* y desde una posición ilustrativa que se aprecia desde la visión tradicional de concebir el texto o discurso literario. Por lo cual, la lectura que acompaña y abre este fragmento ha de ser capaz de desafiar los pre-juicios formados por formas de interpretación reducida.

En este respecto se puede volver hacia la cita que abre esta sección. Kafka da cuenta de esta problemática al señalar la derivación de un decir literatura como reproche. En este contexto, lo que se plantea es una simplificación de las posibilidades de lo literario que, desde nuestra lectura, extendemos hasta lo metafórico, en tanto forma de lenguaje derivada dentro de la condición de un sentido propio.

Sin embargo, en lo que respecta a la lectura derridiana, estamos frente a un trato distinto con lo metafórico, un trato que ha de procurarnos un acceso a aquello desconocido o a lo indeterminado a través de desvíos que se procuran desde elementos que pueden ser considerado como familiares (Navarro, 1995). Así, se ha de formular entonces una declaración fundamental a seguir en esta investigación, como quien inaugura un gesto siempre presente: la metáfora ha de aparecer como un elemento patente en todo texto y de todo discurso. La premisa que se pretende instalar desde esta consideración es que no se puede tratar la metáfora sin tratar *con* la metáfora, e inclusive, no se podrán constituir los discursos sin la metáfora. Por consiguiente, las lecturas que pretendan una objetivación de lo metafórico y que se constituyan como premisas que *superarían* la metáfora, se tratan de intentos que permanentemente encontrarían su propia imposibilidad.

3.4.2. Las perspectivas tradicionales y el quiebre del sentido propio. Aristóteles y la metáfora.

La cuestión de la metáfora no es un tema nuevo, ya sea para la filosofía como para las consideraciones literarias. El intento por definir lo metafórico, por estipular sus leyes, su valor y su sentido, es una de las temáticas que sigue sujetando interés en la metafísica tradicional. Y, por lo mismo, como tema viejo, renace permanentemente a la sombra de una cualidad inclausurable que se pretende atrapar. Estas consideraciones hacen que el propio Derrida formule un tratamiento de lo metafórico en la lectura de pensadores tales como, Aristóteles, los estoicos, pasando por Ricoeur y hasta llegar a Heidegger (Cf., 1989a).

Por consiguiente, la lectura de lo metafórico se mueve en un plano doble, ya que por un lado se asocia a una condición literaria, fórmula se hace posible de identificar en la lectura kafkiana de un simplismo interpretativo en una consideración peyorativa al hablar de lo literario, y por otro lado, una tradición filosófica que vuelve una y otra vez a referirse a la metáfora. Por lo tanto, *podríamos escribir* que la pregunta ¿cuál es el lugar de la metáfora en el discurso filosófico? traslada la investigación de inmediato a las primeras lecturas de lo metafórico producido por el discurso metafísico. Derrida, en este respecto, hace referencia al tratamiento aristotélico en cuanto a la metáfora, donde para el filósofo griego la metáfora se define como el traslado a una cosa de un nombre que designa otra, con la que aquella está ligada, bien por proximidad ontológica, bien por semejanza o analogía, siendo esta la metáfora por analogía, la metáfora por excelencia (Derrida, 1989a, p. 31). Esta definición exaltada por Derrida manifiesta que, en primera instancia, hemos de referirnos a la metáfora a través de un tratamiento histórico-conceptual que ha de constituir aquellas cualidades que se han de destacar por el mismo Aristóteles.

Abordemos a continuación esta definición aristotélica partiendo con una interrogante: ¿Sería posible explicar la metáfora, todo el gesto de la metáfora a través de la definición aristotélica? Así como lo anticipamos desde Derrida previamente, esta definición consigna a la metáfora como un movimiento de tipo mimético o de traslación, lo que hace que la misma sea una comparación de tipo estética y de equivalencia semántica, o sea, la simple transferencia del nombre de un objeto a otro objeto de similitud o parecido (*Poet*. 21, 1457b. 6-7). Por lo cual, en tanto a la comprensión básica de la metáfora en el discurso filosófico, esta se remitiría al uso de metáforas lexicalizadas (Rivera, 2013), como un uso extenso de las palabras en el lenguaje común y que cumplen con una función de suplencia para responder por una carencia denominativa. En este respecto, la contribución de la metáfora para la formación de los conceptos filosóficos se puede observar desde dos formas de aparecer en el discurso, por un lado, aludiendo a una dinámica de la practica comunicativa común en la que, ante una ausencia de significante que refiera al objeto o a la cuestión real, se recurre al uso de una metáfora lexicalizada que cumple la función de suplencia (Rivera, 2013). Y, por otro lado –y es en este respecto el como se aborda la metáfora en el trabajo filosófico–, se concibe como una forma que excede toda lexicalización, o en otras palabras, como un fenómeno que excedería todo orden lexical, superando la funcionalidad de un ornamento retórico (Cf., Rivera, 2013; Amalric, 2012). Por consiguiente, los enunciados metafóricos han de mostrar permanentemente la tensión que existe entre la literalidad y la metaforicidad. Así, en nuestra investigación de esta referencia, es posible observar que la metáfora oscila en su interpretación como un ornamento de la filosofía y que como ornamento se reduce a un lugar de *disvalor*. Así, desgastada en su valor de uso, la metáfora como ornamento carece de relevancia al no tener un sentido propio o literal.

Podríamos decir que este valor de uso se encuentra desgastado. Esto conlleva al problema entre las metáforas vivas o muertas[30] que se suscita desde la perspectiva clásica en la lectura derridiana. Aquí, se presume que las metáforas muertas son aquellas que han caído en desuso y las metáforas vivas, por el contrario, serían aquellas que aún se mantendrían en uso. Esta lectura de la metáfora en uso y desuso derivada del discurso tradicional que señala que, en lo que refiere a las metáforas vivas, estas contendrían una intencionalidad o efecto metafórico proveniente del autor, ya que mantendrían una efectividad dentro del discurso y, en cambio, las metáforas muertas remiten a una carga metafórica que no ha querido ser *dada* por el autor, por lo tanto, como enunciados, no son considerados en cuanto a poseer una carga metafórica. Derrida, en este respecto, comienza a desafiar las perspectivas tradicionales en referencia a la metáfora y propias al sistema hegeliano que considera que la metaforización sucede como aquel paso que se produce del sentido propio al sentido figurado, desde lo sensible, pasando por la memoria y luego elevando a lo inteligible (Cf., Derrida, 2013, pp. 265-266). Por consiguiente, todas las formas descritas repercuten en la formación y conceptualización de la metáfora, ya sea desde Aristóteles, como en Hegel. La metáfora, entonces, pasará a aquello que busca ser descifrado y reducido a ser un medio por el cual nos dejamos trasladar, y por donde vemos que la metáfora nos contiene, en tanto que contiene todas las formas de discursos.

Ahora bien, *podríamos escribir* que la pregunta se aborde, no de manera directa, sino que oblicua, entendiendo que la metáfora no tendría simplemente un –pequeño– lugar, entre muchas otras ubicaciones o lugares, dentro de la filosofía. Para Derrida se habita en la metáfora, por lo tanto no simplemente produce una traslación de un sentido

---

[30] Esta lectura de la metáfora propuesta desde una perspectiva de desconsideración desde su valor de uso tiene una interesante respuesta en P. Ricoeur (2001) quien sostendrá una crítica a la concepción de metáfora que Derrida deriva desde la perspectiva clásica de la misma y que desarrolla en *La mitología blanca*. Posteriormente, a través de *La Retirada de la metáfora* Derrida formula una contra respuesta a la crítica de Ricoeur (Derrida, 2013; 1989a). En cuanto a la discusión entre los autores franceses los análisis pueden encontrarse en multiplicidad de textos dedicados a tal debate (Cf., Rivera, 2013; Amalric, 2012; Agís Villaverde, 1997; Silva Arévalo, 2005).

o referencia a otro. Y la expresión de la metáfora como un traslado, en este respecto, no podrían ser considerada dentro de las perspectivas de la metáfora clásica, como si estuviéramos usando una imagen –el trasladar– para poder explicar de manera relativa como *funciona* lo metafórico, pero tampoco valdría –la expresión traslado– como un gesto que se postule para intentar superar, suprimir, ni prescindir de formas o comprensiones de lo metafórico. Es por esto que, para Derrida, la cuestión del uso de la metáfora debe deconstruirse, en orden a entender que la metáfora no se encontraría a nuestro servicio y no se constituye simplemente como un ornamento desvalorado, sino que son las metáforas las cuales nos trasladan, conduciéndonos. Derrida señala: "No estamos en la metáfora como un piloto a su navío" (Derrida, 1989a, p. 36).

Todo lo anterior introduce una paradoja, la cual se encuentra incluso la filosofía tradicional, a saber, al enunciar, al hacer el gesto de hablar, escribir o definir la metáfora, se debe hablar de manera metafórica y no se puede prescindir de ella.

Por ende, para poder profundizar en esta paradoja, volvamos a la propiedad de un *re-leer,* donde la lectura deconstructiva derridiana interpela los esquemas metafísicos y retóricos formados desde una división que incluso, podríamos señalar, como histórica. La posibilidad deconstructiva conduce la comprensión de una metafísica tradicional que no puede evadir la complejidad interna de considerar o deambular en una definición de lo metafórico como ornamento, ya que en el mismo momento en que se ha intentado explicar la metáfora o lo metafórico, ineludiblemente la filosofía debe recurrir a una *metáfora* para formular tal explicación. Observemos esto directamente desde la óptica derridiana:

> No puedo tratar con ella (la metáfora) sin tratar con ella, sin negociar, con ella el préstamo que le pido para hablar de ella. No llego a producir un tratado de la metáfora que o haya sido tratado con la metáfora, lo cual de pronto parece intratable.

> […] Incluso si decidiese no hablar ya metafóricamente de la metáfora, no lo conseguiría, aquella seguiría pasándome por alto para hacerme hablar, ser mi ventrílocuo, metaforizarme. (Derrida, 1989a, pp. 36-37)

De la metáfora se hablaría solo metafóricamente y es la misma metáfora, dentro del plano de la filosofía tradicional, dentro de las consideraciones propias del lenguaje literario, la cual no permite que se le trate de otra forma. En este sentido, si se intenta responder por la esencia de la metáfora, la única derivación para poder establecer tal definición no puede sino recurrir a una definición a través de metáforas. Esto estaría presente incluso en la transposición aristotélica. En estricto rigor, el filósofo griego no *explicaría* de manera clara lo *que es* una metáfora, sino que se haría una explicación del *movimiento* que pareciera poder relatar la formar central de lo metafórico, contradiciendo así la base misma de la pregunta o la necesidad de una idea clara y evidente que prescinda de cualquier forma de ornamento. Sin embargo, la metáfora no puede sostenerse ni cómo relleno u ornamento, ya que ella escapa al espacio lógico (Cf., Rorty, 1993, p. 30). Por consiguiente, la metáfora no pertenece a las categorías tradicionales de un sentido literal y otro que se metafórico ya que, según Derrida y R. Rorty (Cf., Ibid., p. 32), ambos coinciden en que esto significaría que al aprender el lenguaje se podría, eventualmente, aprender todas las posibilidades tanto metafóricas y literales que figuran en él. Y es que reducir la metáfora a estas dos posibilidades trae el riesgo de apresarla en un concepto y a un uso que no podría percibir el potencial de la misma. Por lo cual, si nos encontramos conducidos por la metáfora, estaríamos habitando la (im)posibilidad de determinar donde exactamente comienza o termina la misma, paseando así incontrolable, ya que es ella la que poseería el control de conducir o terminarse a sí misma, trasladándonos a su antojo. Simplemente no se puede dejar de hablar de la metáfora de otra forma que no sea metafórica.

Todo lo anterior conduce a analizar la efectividad o carencia del intento de definir *la metáfora*, los dilemas que le acarrea al propio discurso metafísico y que terminan

por hacer patente de manera explícita las grietas de la pregunta misma. Derrida señala que la fórmula falla porque es el mismo discurso metafísico el que hace una diferenciación que, en estricto rigor no existe; la diferencia entre el discurso valido y verdadero de la metafísica y el adorno del lenguaje metafórico. La cuestión radica en que, desde la lectura deconstructiva que dirige la investigación, la metáfora ya no sería simple ornamento insertado o injertado casi de forma anecdótica o azarosa en el discurso filosófico, sin afectar en nada la esencia propia del sentido propio del lenguaje metafísico, sino que más bien, la metáfora es propia de todo lenguaje y,, por lo tanto, se encontraría en el centro del texto filosófico, sin determinarse con exactitud, sin aparecer y desaparecer al antojo del autor, como un agregado explicativo, sino que la metáfora seria propia de la filosofía, propia de su lenguaje, y como aquel forma de conducirnos, de trasladarnos, no caeríamos en la cuenta de este aspecto integro de filosofía y metáfora.

3.4.3. Comprometer la lengua filosófica.

Hemos observado previamente que la línea divisoria entre lo que se podía calificar como el sentido propio y el metafórico se ha contaminado al modo en que aquello que parecía ser propio del lenguaje retórico o literario –la metáfora– ya no puede ser determinado de manera definitiva y, en cambio, lo que se concibe es que estas formas contaminan las pretensiones de certeras, literalidad y propiedades de los conceptos del lenguaje filosófico. La metáfora se configura como indeterminable, comprometiendo así la totalidad del uso de la lengua filosófica, produciendo un resquebraje en la relación entre la posibilidad de una lengua natural como sinónimo de una lengua filosófica (Cf., Derrida, 1989a, p. 37). Así, la pretensión de una apropiación del sentido propio por la tradición se ha de reconsiderar en esta lectura de la metáfora que la ubica como interna y propia a toda forma de discurso. El gesto que se ha posibilitado es la imposibilidad de

distinguir ese paso desde un sentido propio y literal a del lenguaje a través de lo metafórico y, a su vez, lo que en primera instancia se consideró como metafórico puede adquirir imbrica toda forma de sentido (Rorty, 1993, pp. 30-31). Y es que podríamos, desde la lectura derridiana, comprometer aún más la lengua filosófica. Podríamos en este sentido citar a Franz Kafka:

> *Muchos se quejan de que las palabras de los sabios son solo metáforas, inaplicables a la vida diaria, y solo tenemos ésta (vida)*. (2014, p. 564)

Se ha formulado un agravio, una acusación a la palabra de los sabios, a los filósofos, sus textos y sus discursos. Se les ha separado de esa vida diaria, se les ha concebido como *maestros* de la metáfora. Se le ha señalado al discurso metafísico que anhela prescindir de las metáforas o de demarcarlas dentro de un determinado *marco*, que su gesto es recurrente metáfora. Pareciera ser que la metáfora ya no queda subyugada a la *verdad* de la metafísica. En este contexto Derrida establece una propuesta fundamental al respecto del trato del discurso metafísico con la metáfora específicamente en el cómo el discurso metafísico pretende explicar la metáfora. En *La Mitología blanca* (2013) Derrida señala que la pretensión metafísica de una exposición absoluta de lo metafórico queda clausurada en su misma definición, ya que, como ya hemos mencionado, la paradoja surge al comprender que solo a través de metáforas el discurso metafísico puede recurrir a intentar explicar la metáfora. Por lo que, es el mismo intento de transparencia absoluta de discurso lo que demuestra que tal transparencia no existe y que parece no haber podido ser alcanzada en su totalidad por el lenguaje metafísico.

En la imposibilidad de la filosofía de dominar la metáfora en general, lo que se manifiesta es la pretensión filosófica de intentar controlar en su totalidad el juego metafórico, quedándose en una paradoja radical, porque en tal intento no hace más que impregnar su propio discurso con una metaforicidad. Esta forma no es fluctuante, sino que

más bien se encuentra presente incluso en los *orígenes* del discurso o de los *conceptos* filosóficos. A todo lo anterior es posible agregar el (dis)papel que la retórica ha jugado dentro de la historia de la filosofía y que vuelve a unir su destino en una deconstrucción de las formas múltiples de interpretación de lo metafórico que, paradójicamente, también representan un intento o filosófico de explicar o dar sentido a la metáfora. En este contexto, términos que configuran el lenguaje metafísico –*logos, aletheia, theoria, praxis*, etc.– son concebidos por Derrida como tropos antiguos, antiguas formas retóricas de la filosofía, que no son asumidas como tales por la misma metafísica. Es, desde este contexto, que aparecerá en la lectura de la metáfora presente en *La mitología blanca* (2013) el concepto de *la usura* [*L' usure*]. La usura[31] (Cf., Derrida 2013; Amalric, 2012) se manifiesta en su cualidad de doble alcance, ya que describe una borradura por frotamiento, agotamiento, pulverización, etc., pero que además contempla la característica de producto suplementario de un capital, aquello que hace que una riqueza oculta se acreciente, una especie de plusvalía lingüística. Estas dos forma descritas por Derrida (2013; p. 250) permanecerán como indisociables en razón de la plusvalía. En este respecto, J. Rivera señala: "A este funcionamiento llamará Derrida auto-destrucción de la metáfora y de la filosofía en la medida en que se repiten y se contagian mutuamente (2013, p. 213) esta destrucción, esta primera muerte de la metáfora, en tanto pensada por la misma filosofía, la permitiría a la misma desarraigar el ámbito *metafórico* de la filosofía y con él la realización de la filosofía como un discurso autónomo, un discurso fuera de las ambigüedades, un discurso propio y literal, sin matices que puedan mover el discurso en lo incierto. Pero la muerte impensada de la metáfora continúa, como un reiterativo, como una segunda muerte, construyendo sentido en el ámbito filosófico, a la manera de una *huella* permanente en la producción discursiva. Así, y en palabras del mismo Derrida, cualquier intento de concebir y clasificar la totalidad de posibilidades metafóricas de la filosofía

[31] El término *usure* cuenta con una doble significación que contiene una distinción, a saber, desgaste y usura. Esta diferenciación ha resultado problemática en las traducciones de la obra derridiana al español (Cf., Amalric, 2012).

está condenada al fracaso, porque siempre habrá una metáfora más –o un suplemento de metáfora– que permanece fuera del campo que esta le permite circunscribir (Cf. Derrida, 2013, p. 395).

Por lo que, aunque ambas formas del concepto *usura*, y sus derivaciones, aparenten ser contradictorias, lo que posibilitan es la posibilidad de habitar las fisuras del lenguaje metafísico, que se constituyen en un lenguaje que pretende prescindir de aquello que ha dejado desde siempre una huella en el discurso. Estableciendo una lectura del *Jardín de Epicuro*, Derrida presenta la figura de lectura desde la conjugación de una perdida inicial, pero de una ganancia posterior desapercibida. Observemos esto al detalle en los siguientes fragmentos citados:

> No se trata aquí de levantar una tienda sobre este sueño, sino de ver dibujarse a través de su lógica implícita, la configuración de nuestro problema, las condiciones teóricas e históricas de su emergencia. Dos límites al menos: 1) Polifilo parece querer salvar la integridad del capital, o mejor, antes de la acumulación de un capital, la riqueza natural, la virtud original de la imagen sensible, desflorada y deteriorada por la historia del concepto. Supone así — motivo clásico, lugar común en el siglo XVIII — que una pureza del lenguaje sensible pudo haber tenido curso en el origen del lenguaje, y que el étimo de un sentido primitivo permanece siempre, aunque recubierto, asignable; 2) este etimologismo interpreta la degradación como paso de lo físico a lo metafísico. Se sirve, pues, de una oposición completamente filosófica, que también posee su historia metafórica, para juzgar de esto que el filósofo haría, sin saberlo, metáforas.
>
> La continuación del diálogo lo confirma: interroga precisamente la posibilidad de restaurar o de reactivar, bajo la metáfora que a la vez esconde y se esconde, la «figura original» de la pieza usada, borrada, bruñida por la circulación del concepto filosófico. ¿La borradura no debería decirse, siempre, de una figura original, si no se borrase de sí misma?
>
> […] El sentido primitivo, la figura original, siempre sensible y material («todas las palabras del lenguaje humano fueron golpeadas en el origen por una figura material… y todas y todas representaron en su mocedad alguna imagen sensible… materialismo fatal del vocabulario…») no es exactamente una metáfora. Es una especie de figura transparente, equivalente a un sentido propio. Se convierte en metáfora cuando el discurso filosófico la pone en circulación. Se olvida entonces, simultáneamente, el primer sentido y el primer desplazamiento. No

> se nota ya la metáfora y se la toma por sentido propio. Doble borradura. La filosofía sería este proceso de metaforización que se apodera de sí mismo. Por constitución, la cultura filosófica siempre habrá estado gastada. (Derrida; 2013, pp. 250-251)

El filósofo haría, sin saberlo, metáforas. La potencia de la afirmación es tal que expone la necesidad de observar que, desde el comienzo de la cita anterior, se asiste no solo a la potencialidad de una aseveración como si fuera un dogma irrenunciable, sino que nos permite observar los problemas desde la óptica de la misma configuración del discurso metafísico. La lógica implícita que abarca una emergencia histórica y teórica, que resquebraja la ambición de ambos fundamentos aparentemente absolutos. La usura expondría entonces la necesidad de salvaguardar un capital original, una especie de virtud *originaria* que se ha visto deteriorada en la historia del concepto en su conjunto, lo que conlleva a tener que deducir que es válido señalar una suerte de originalidad pura del lenguaje escondido o recubierto en la deteriorada historia de los conceptos. Al concebir el concepto de usura, Derrida hace permanente alusión a la marca, a una especie de figura de tipo material, como la efigie de una moneda, una marca que con el paso del tiempo se ha desgastado. Esta figura de la efigie procede de la lectura en torno a la metáfora y la verdad realizada por Nietzsche, el cual manifiesta:

> ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal. (Nietzsche, 1998, pp. 20-21)

Este deterioro muestra que, a pesar de encontrarse una figura desgastada, existió una forma original que ha de ser rescatada. Ahora bien, la imagen física antes descri-

ta, si bien puede reducirse a un recurso material, no ha de concebirse sin la segunda forma descrita en la cita, a saber, degradación como paso de lo físico a lo metafísico. La imagen se complementa con los palimpsestos, al modo en que el texto primitivo forma la primera borradura, el momento de desgaste que circula en la intención de un lenguaje originario y su posterior degradación *histórica*. Es en este segmento (Derrida, 1987, p. 38) donde surge la *doble borradura*, el límite que desborda todo límite. *La borradura se borra*. Es necesario abordar esta doble borradura, en tanto que se asiste a una persistencia de la metáfora en el uso de los conceptos filosóficos denominados –por Derrida– como metáforas filosóficas, las cuales plantean un doble movimiento en su uso que deviene de la usura. Desde la tradición simbolista –que Derrida lee desde Mallarmé– se concibe la usura como desgaste o erosión en la metáfora por la suplementación (plusvalía) del significado que asume o pierde (Cf., Rivera, 2013, p. 212). Esto tiene relación con la erosión progresiva producida por la pérdida semántica que se da en el agotamiento del sentido primitivo que ha constituido la interpretación central del concepto. J. Rivera en su estudio (2013) lo define como: "una pérdida metafórica del concepto filosófico, un proceso de idealización en el que la metáfora es borrada para dar lugar al concepto." (Ibid., p. 212) Y es que lo que se manifiesta desde la lectura derridiana es un concepto que excede a la metáfora a través de un proceso especulativo de generalización o, en otras palabras, en la borradura de la metáfora permanece la traslación de sentido que constituye el concepto filosófico. Esto hace reconocer que la metáfora estaría unida de manera indisociable del lenguaje y el proceso de formación del discurso filosófico donde, a través de una contaminación siempre presente entre lo que parecía determinarse como propio del lenguaje literario, se ha consolidado siempre un quiebre con la pretensión de autosuficiencia que ha de proponer la filosofía para definir su propio trato con los fenómenos.

Por lo cual, cada desgaste sería una marca, no habría concepto de origen porque el origen sería imposible como presencia plena. Lo que tenemos, lo que nos queda es

una huella que hace vacilar el concepto de origen. Tal huella es la huella de la huella y así sucesivamente, por lo que tal origen es pensado concebido desde la borradura misma, no desde su pureza, y abordable desde una condición de metáfora.

Aquí se produce el quiebre: la figura transparente, ese lenguaje como sentido propio o literal, es puesto en circulación como metáfora a través del discurso filosófico. Este proceso de usura y doble borradura es olvidado, se hace inmanentemente y, sin percatarse, la metáfora ya no es metáfora y es tomada como sentido propio u original[32]. El desgaste es propio de la cultura filosófica y es observable en cada intento o pretensión filosófica de intentar volver o encerrar los términos, conceptos o ideas para apresarlas o remitirlas a un origen más que cuestionable. Y esto se ve contaminado desde la metaforización, aquella que impide distinguir lo originario de la metáfora y la metáfora de lo originario.

En este contexto, volvamos a observar la cita de Kafka que abre este segmento: Los sabios, en el cuento kafkiano, parecerían no tener reticencias en lo que respecta a las metáforas, sino que más bien están en las metáforas, sin intentar prescindir o apresar los sentidos formales de las mismas. Por lo cual, en el breve cuento se puede hacer lectura de un tratamiento distinto con los metafórico, percatándonos así de la reciprocidad de lo

---

[32] Esta lectura deriva del argumento nietzscheano (Cf., Nietzsche, 2000, pp. 33-54;) respecto a la metáfora e inscrito en Derrida. A modo general, desde la lectura de Nietzsche en torno a la retórica, se forma un paradigma lingüístico que encuentra su forma en la metáfora como un elemento propio del lenguaje –originario– alejando la metáfora de una remisión a ella como metonimia propia de la tradición filosófica (Nietzsche, 2000; 2011). La metáfora, por lo tanto, designa una operación cognitiva, planteando así un análisis de una idea de objetividad que está dominada secretamente por una valoración de qué es lo verdaderamente real, por consiguiente, el realismo de la objetividad se suscribe como retórico, ya que se expone la relatividad posible de la observación del mundo (Cf., Vásquez Roca, 2007). Sin embargo, este argumento se va a desafiar al concebir que la naturaleza del lenguaje es esencialmente simbólica, figurativa o metafórica, al modo de no existiría un criterio de realidad-fundamento anterior al lenguaje que pudiera ser el criterio de verdad para distinguir un lenguaje literal de otro imaginario o retórico (Vásquez Roca, 2007, p. 4) Sin embargo, en las disputas, surgen diferentes formas que intentan hacerse cargo de la realidad, en donde unos sostienen que la realidad es lo que hay, otros que buscan detrás de la misma realidad y aquellos que entienden la realidad como fundamento (Cf., Innerarity, 1998). Esto muestra, a su vez, que la batalla por acceder a la realidad se desenvuelve en un fundamento metafórico. Es aquí donde se encuentra el argumento nietzscheano, a saber, la lengua tiene un carácter básicamente metafórico y considera que el lenguaje en su conjunto puede ser descrito desde el modelo del proceso metafórico (Innerarity, 1998, pp. 131-132)

metafórico y lo no-metafórico. Y es que tal reciprocidad no anula lo filosófico y lo literario, sino que más bien, los encuentra y los (re)conoce, una y otra vez en lo indecidible:

- *¿Por qué os ponéis a la defensiva? Si siguierais las metáforas, os convertiríais en metáforas y estaríais libres de todas las penalidades de la vida.* (2014, p. 564)

El reparo se hace presente, ya que ¿por qué alguien habría de ponerse a la defensiva frente a las metáforas? Se sigue a continuación que el cuento nos entrega una metáfora. Acá habla unos otros, esos concebidos como sabios, unos que interpela ya no tan solo en el cuento, sino que en la investigación misma. Unos sabios tal vez, unos interlocutores, quienes sean, que no se suscriben a las determinantes limitaciones entre un lenguaje concebido como *real* y lo *metafórico*. Y es que frente a estas condiciones de división hemos de abordar aquello que es indisoluble, a saber, ¿Puede surgir lo metafórico fuera o extrapolado de lo que se presenta como realidad? ¿Puede la *realidad* expresar su complejidad prescindiendo de lo metafórico?

Derrida, en este sentido, manifiesta una forma paradójica contenida en el borramiento de la marca o idea original, ya que tal borramiento, por un lado contiene una insistencia, discreta pero a la vez desbordante, que deja siempre la señal de un trazo suplementario de un giro más, de un *re-torno* y de una repetición del trazo –un re-trazo (*re-trait*) en el trazo (*trait*)– que se habrá dejado en el *mismo* texto (Derrida, 1987 p. 38) y es ahí *en el mismo texto* donde se enfatiza la imagen del borramiento de lo original, y que no puede prescindir de tal borramiento para señalarlo como original (Cf., Vásquez Roca, 2007).

Ahora bien, desde todo lo anteriormente señalado, podría limitarse la investigación a exponer una suerte de *vicio* de base, manifestado en el desgaste y la doble-borradura, que simplemente se limita a reducir las pretensiones del discurso metafísico. Sin

embargo, desde el inicio de la lectura se manifestó que el abordaje deconstructivo expone dos movimientos conjuntos que se conciben de manera integral, por lo que no se puede pensar el desgaste sin la ganancia. Lo metafórico de la cultura filosófica implica una (re)lectura del significado, el concepto y las posibilidades de los mismos, cómo formas que no pueden conocerse y comprenderse de manera absoluta y separada en su totalidad. Se expone así el elemento incontrolable de aquello que se quiere afianzar de manera definitiva, permitiendo pensar un lenguaje literario y filosófico ya no como dos formas contradictorias de discurso, sino como formas que, a través de esta reflexión de los movimientos inscritos en la metáfora y la usura, permiten abordar la multiplicidad lingüística que otorga lo metafórico.

3.4.4. Algunas consideraciones; Heidegger y el trato a la metáfora.

Hemos visto cómo la metáfora se ha concebido, desde una lectura deconstructiva, desbordando las pretensiones de la tradición metafísica que manifiestan permanentemente la necesidad de apresar la metáfora de manera conceptual. La paradoja se inscribe en tanto que, para la filosofía, la metáfora se convierte en un elemento incómodo ya que no se puede apresar de manera definitiva y en un sentido único, pero además se debe está en ella –sin querer– constantemente por la filosofía. Así, se postula lo siguiente: para poder hacer referencia a principio metafísicos –como logos, sentido, unidad, verdad, etc.– a la misma metafísica no le bastaría con las delimitaciones de elementos lingüísticos de pura literalidad. Derrida, al manifestar la unión de retórica y metáfora como una red inserta en el discurso metafísico y que es parte de la red conceptual que constituye la filosofía (Cf., 2013, p. 270), muestra las cualidades con las que se ha constituido un discurso que se piensa a sí mismo exponente de un *decir puro* o de *verdad ab-*

soluta, pero tal pretensión se resquebraja desde la pluralidad de los conceptos en su *origen*. La metáfora se vuelve así un sustituto insustituible al que siempre se ha de recurrir, pero al que también siempre se habrá de tomar con cautela.

Es, en este mismo respecto, que Derrida aborda en *La retirada de la metáfora* (1989a) el trato heideggeriano[33] para con lo metafórico, donde el cuestionamiento derridiano comienza realzando la relevancia que tiene el tema de la metáfora para la tradición metafísica, pero que, sin embargo, no se ve reflejado en el trato que los textos heideggerianos tienen con el tema. Esto puede parecer una condición incluso anecdótica si es que se leyera como una crítica de estilos desde Derrida a Heidegger, pero tal cuestión tiene un matiz que cabe destacar, y que mencionamos a continuación: "Por qué un texto que inscribe algo decisivo en cuanto a lo metafórico se habrá mantenido tan…*retirado* en cuanto a la metáfora como tal y bajo su nombre…de alguna manera *propio o literal*" (Derrida, 1989a, p. 41 [*Curs. mía*]). Si observamos la cita en cuanto a una frase, puede parecer un momento irrelevante o fugaz dentro de la lectura. Pero la alusión que Derrida inscribe en estas líneas trae consigo una referencia directa a un deslizamiento [*dérapage*], a una retirada que parece ser una cualidad propia de las formas filosóficas y del discurso, aparentemente, propio y literal. Exploremos lo anterior desde una lectura derridiana más precisa, cito:

> [La] Retirada del ser no puede tener un sentido literal o propio, en la medida en que el ser no es algo, un ente determinado que se pueda designar. Por la misma razón, como la retirada del ser da lugar tanto al concepto metafísico de la metáfora como a su retirada, la expresión retirada del ser no es *strictu sensu* metafórica.
> […] La retirada-del-ser-o-de-la-metáfora estaría en vías de permitirnos pensar menos el ser o la metáfora que el ser o la metáfora de la retirada, en vías de

[33] Es posible identificar dos textos en donde se trata con lo metafórico en la obra de M. Heidegger. Sin embargo, en estos textos Derrida manifiesta que, aunque exista un trato explícito con lo metafórico, este se da de forma parcial. Pero el potencial a destacar por la lectura derridiana recae en que la metáfora se manifiesta como tema presente en tales textos. Estos textos son *¿Qué es la filosofía?* (2004) –explícitamente en *El principio de razón*– y en *De camino al habla* (2002).

> permitirnos pensar la vía y el vehículo, o su abrirse-paso. (Derrida, 1989a, pp. 59-60)

Se concibe primariamente que la historia de la metafísica occidental se desarrolla en un vasto proceso estructural en el que el ser es presentado mediante giros, modos y figuras distintas. Ahora bien, si no puedo identificar de manera absoluta el ser con un ente, sucede que la metáfora, en este respecto, no podría tener un sentido propio o literal que pueda ser propuesto por la tradición filosófica. Por lo cual, para Derrida una cuestión interesante surge en torno a la cuestión del ser, a saber, del ser se habla cuasi-metafóricamente (Cf., Derrida, 1989a), al modo que según la metáfora de metáfora el ser se sustrae, retiene, se *retira*, quedando en suspenso. Para Derrida esta cuestión es clave, ya que es en este momento de retirada donde se instaura la lengua de la metafísica. Por lo cual, el problema que le surge a Heidegger respecto a la metáfora contiene los matices ya vistos en los pasajes anteriores, donde la posibilidad de la metáfora no queda determinada en tanto que no se puede saber a ciencia cierta cuando se habla en código o forma metafórica o no.

Heidegger, refiriéndose al tema de la metáfora señala: "lo metafórico no existe sino en el interior de las fronteras de la metafísica." (2004, p. 126). Con lo cual, Heidegger cuestiona la idea de una separación o un paso de lo sensible a lo no-sensible, ya que si bien, esta división es fundamental para la metafísica, Heidegger manifestará de que tal separación resulta imposible de realizar. Por lo cual, si es que no es posible discernir claramente entre lo sensible y lo no-sensible, el transporte, la traslación atribuida a la metáfora no sería factible y, por lo tanto, la metáfora se derrumba con ella, con la posibilidad de traslación. Derrida, en este respecto, no va a remitir el problema de la metáfora en el texto heideggeriano directamente en lo compete a las referencias conceptuales que el filósofo alemán establece desde la concepción clásica de metáfora, sino que apunta a una problemática aún más relevante frente al mismo Heidegger, a saber, que el poder de la metáfora atraviesa todo el texto heideggeriano, cancelando así el encierro que se dispone

en el mismo Heidegger al intentar hablar de la metafísica y de la metáfora en un intento de ubicarse *fuera* de ellas.

Pero a lo que se asiste, en la concepción de lo sensible y lo inteligible, es una paradoja inscrita, a saber, lo no-sensible tendría sentido o significado remitiéndose a aquellos que, justamente, se aleja de los sentidos y permaneciendo en lo inteligible. Sentido como abstracción sería la gran paradoja de la filosofía occidental. Ahora, si traspasamos esta lectura hacia la relación entre el concepto de metáfora y el trato con la metáfora en Heidegger, será posible observar que, en la concepción metafórica expuesta por Heidegger, termina siendo más determinante la capacidad heideggeriana de metáfora que su propia referencia al concepto. Para Derrida, el filósofo alemán busca apartarse del concepto metafísico de metáfora en tanto que entiende –Heidegger– que este concepto manifiesta el problema explícito de tener que recurrir a la metáfora para explicar la misma. Por lo cual, el anhelo heideggeriano de querer salir de la metáfora reside en retirar a la metáfora de la metáfora explicativa para que así pueda ser entendida de forma propia. En consecuencia, Derrida declara:

> Lo que Heidegger llama *la* metafísica corresponde a una retirada del ser. En consecuencia, la metáfora en cuanto concepto llamado metafísico corresponde a una retirada del ser. El discurso metafísico, que produce y contiene el concepto de metáfora, es él mismo cuasi metafórico con respecto al ser: es, pues, una metáfora que engloba el concepto estrecho-restringido-estricto de metáfora que, por sí mismo, no tiene otro sentido que el estrictamente metafórico." (Derrida, 1989a, pp. 58-59)

Derrida manifiesta que en el discurso metafísico la metáfora es posible, por lo que pretender un fuera de la metafísica –una retirada– *olvida* una cualidad del ser denunciada y manifestada hasta el cansancio por el mismo Heidegger, a saber, el argumento del olvido del ser. El ser se presentaría como en un estar-oculto [*Verborgenheit*] lo cual representaría el modo propio de estar-presente del ser [*Sein*]. En consecuencia, el

ser al mostrase esquivo, al calificarse como oculto, al ser concebido en este estar-oculto, al presentarse ocultándose, se integra de manera inmediata al juego de la metáfora, quedando incorporado en un desplazamiento metafórico-metonímico, el cual haría imposible la posibilidad de concebir el ser desligado de la metáfora misma. Es por esto que, cuando hablamos de la retirada, Derrida hace de inmediato la aclaración de que esta no puede ser tomada ni de forma literal ni de forma metafórica (1989a, p. 60), sino que debemos pensar qué pasa con ella –con la retirada– en relación al ser y a la metáfora. En este sentido Derrida aclara que si se pretendiese que la *retirada-de* se entendiera como una metáfora, esta ya no puede ser concebida en parámetros tradicionales, sino que se trataría de una metáfora curiosa, trastornadora, incluso Derrida la planetaria en términos de casi *catrastrófica.* Ahora bien, esta condición de casi catastrófico anuncia lo que Derrida concibe como esa metáfora que no se puede conceptuar, en el sentido que sería indeterminable.

A contraparte, en Heidegger, la retirada tendría como objetivo enunciar algo nuevo. Por consiguiente, es en esta contraparte donde se centra la perspectiva heideggeriana, donde la metáfora en términos metafísicos no encontraría sustento, ya que, desde esta perspectiva, la experiencia común podría hacernos procurar un acceso a otra experiencia –lo que sucede desde una experiencia metafórica tradicional hacia la interpretación o lo literal–. Por lo cual, la familiaridad de la experiencia común determinaría la retirada y es desde ahí donde se intentaría pensar la retirada del ser o la metáfora. Y en este sentido, para Heidegger, el pensamiento de la metáfora solo es posible por medio de pensar la diferencia óntico-ontológica, cuestión para la cual hemos de retirarnos, salir de las interpretaciones engañosas y metafóricas de lo metafórico. Esta fórmula hace expresa la perspectiva de Heidegger, quien piensa una retirada en términos de *salir de* o *más allá de*.

Lo anterior, o sea la posibilidad de una retirada que permita concebir los conceptos sin una metaforización posible, ha de ponerse en duda desde Derrida desde un

trato al lenguaje interno que Heidegger ha de utilizar para tratar con la cuestión del ser. Para Derrida resulta paradójico que muchas de las frases del lenguaje o de los textos heideggerianos se prestan para más de una posibilidad metafórica, aunque Heidegger sostenga que no lo son. Por ejemplo, en la célebre frase "*Das Denken baut am Haus des Seins*" como este pensamiento que trabaja en (la construcción de) la casa del ser, o como se hace referencia a la traducción al español de *Cartas sobre el humanismo*, la frase "*casa del ser*" (Heidegger, 2013). Por lo tanto, citemos a Derrida para profundizar en esta cuestión: "*Casa del ser*" no actuaría, en este contexto, a la manera de metáfora en el sentido corriente, usual, es decir, literal de la metáfora, si es que lo hay". En este contexto Derrida haría alusión a la cuestión de la retirada planteada desde los parámetros del filósofo alemán. En Heidegger, esta frase no podría tomarse como metafórica, ni se pretendería que la palabra *casa*, familiar a todos, haya de funcionar como metáfora y que, por medio de una analogía, se llegase a comprender lo que es el ser, sino que más bien, pensando adecuadamente el ser, se podría llegar a comprender lo que es la *casa* y todas las demás cosas o referencias (Cf., Derrida, 1989a, p. 61). Por lo cual, conceptos como habitar, construcción, casa, no han de pensarse desde el concepto mismo en su posibilidad de analogía o referencia metafórica, sino que han de concebirse a partir de una comprensión del ser que deriva o baja hacia el entendimiento apropiado de los conceptos. Lo que aquí se fundamenta, con la comprensión del ser, es que es necesario pensar el ser –en su retirada, no metafórica– para poder llegar a pensar todo lo restante y así, el ser, al retirarse, posibilitaría pensar la cosa. Desde ya debemos anuncia que, sobre la perspectiva heideggeriana descrita, Derrida anuncia el manto de una duda que cubre la argumentación. Una duda que hace vacilar las formas con las cuales se concibe la metáfora o la retirada de la misma. Derrida manifestará que el ser no se transformaría en *algo* familiar –al estilo de la metáfora clásica– en tanto la referencia a algo comúnmente conocido, pero tampoco el ser sería lo propio de la casa, pensando en el intercambio de sitios que Heidegger pretende entre casa y ser y viceversa.

Para complementar esta argumentación Derrida señala:

> Al enunciar no literalmente la condición de la metaforicidad, libera tanto la extensión ilimitada como la retirada de aquélla. Retirada por medio de la cual aquello que se aleja (*entfernt*) en lo no-próximo de la proximidad se retira y se resguarda ahí. Como se dice al comienzo de *das Wesen der Sprache*, no más metalenguaje, no más metalengüística, así, pues no más metarretórica, no más metafísica. Siempre una metáfora más en el momento en que la metáfora se retira ensanchando sus límites. (p. 64)

Lo que se percibe, en este contexto, es una metáfora que permanentemente ensancha sus límites y ninguna de las formas mencionadas –incluyendo la metafísica– ha podido o podrá encerrarla. La metáfora de las metáforas siempre es posible, y esta metáfora será una metáfora más. Ahora bien, ¿todo es metáfora? Resultaría tentador explorar la afirmación o negación absoluta de la respuesta a esta pregunta. Pero si algo nos permite explorar la lectura de la metáfora es entender que la inclinación por una u otra forma dicotómica no termina nunca por zanjar la cuestión. Cabe, por lo demás, habitar la indeterminación de no poder afirmar una metáfora o negar la metáfora, experimentar los desajustes, lo incalculable, lo imprevisible. Un abordaje distinto invita a no *caer en la tentación* de señalar la metáfora dentro de los límites de realidad, verdad, validez o verdad de sus enunciados, sino que más bien, explorar el torbellino de posibilidades que permite la complicidad de la lectura, la multiplicidad de sentido, donde permanentemente podemos integrar preguntas y respuestas. Estamos asistiendo entonces a una filosofía que ya no simplemente se deja contaminar por las distintas formas de discurso y que no contamina cuando solo desea hacerlo, sino que tal contaminación resulta inmanente en las formas filosóficas y literarias. Si algo se ha de derivar desde esta fase de la presente investigación, son las formas de inestabilidad y contaminación que son y siempre han sido parte de ambas temáticas.

Lo interesante de la perspectiva derridiana es que sitúa la investigación en una inestabilidad reflexiva: no sabemos dónde se ubica la metáfora, le perdimos el rastro. Es

tal vez a la autodestrucción de la filosofía a lo que hemos asistido. Ya no podemos pretender definir *es(t)e (absurdo) mundo* de manera concluyente.

CAPÍTULO IV: Lo (im)posible, implicancias filosófico-literarias.

Si bien hemos establecido la argumentación para poder sustentar la tesis de un espacio indecidible entre literatura y filosofía, a través de la indeterminación de la propiedad de sus discursos, desde ahora se produce el gesto de habitar tal indeterminación a través de las implicancias de lo aporético. Habita la (im)posibilidad de determinar de manera absoluta lo verídico o lo ficcional de los discursos no simplemente consiste en negar toda posibilidad de que los discurso filosóficos y literarios, ni refiere a diseminar de manera de manera absoluta, las referencias a los modos de discurso, sino que más bien, desde ahora en adelante la presente investigación profundizará en estas posibilidades-imposibles que constituyen lo indecidible en los discursos. Es por esto que lo paradójico surge permanentemente en la presente investigación. Desde la interrogación por las jerarquías, la escritura y la posibilidad de un origen, pasando por la remisión de los textos y sus géneros, hasta los desafíos que surgen al pensar y deconstruir el sentido de los discursos, la fábula y la ficción y hasta las referencias metafóricas, es posible observar que constantemente Derrida hace uso de las paradojas para poner en jaque los elementos que pretenden estabilizar de manera definitiva los discursos. Y es que, hasta ahora, la tarea que se ha llevado a cabo ha consistido en dos gestos que han recorrido cada parte de la presente investigación, a saber, la posibilidad de un desplazar o de fragmentar los límites entre lo filosófico y lo literario y de poner en entredicho los presupuesto con los que afrontamos las relaciones entre filosofía y literatura. Esta línea investigativa nos permite abordar permanentemente la constante irrupción de cualidades atribuidas a lo literario dentro de lo filosófico y viceversa. Por lo cual, más de una vez hemos señalado que tal irrupción, tal contaminación entre filosofía y literatura se da de manera mutua, se corresponde, mostrándonos que los límites entre ambas cuestiones ya no podrían definirse con la certeza absoluta que se pretendían por la tradición metafísica. Es por esto que

es posible observar cómo la relación entre filosofía y literatura va mostrando cualidades o formas distintas de abordar y experimentar ambos campos de texto y discurso. En este sentido, ambas ya no se reducirían a su especificidad asignada tradicionalmente, sino que se desbordarían hacia la posibilidad de contaminarse mutuamente (De Peretti, 2013), así como también la posibilidad experimentar aquello que se manifiesta como irresoluble y se presume como impedido a cada campo discursivo. Por lo cual, la mutua correspondencia es un factor fundamental a la hora de entender la relación entre ambos campos, ya que, por un lado, hemos de comprender la relevancia de los hallazgos filosóficos de los textos literarios y, del otro, entender la función discursiva que los diversos recursos formales desempeñan en una propuesta filosófica (Cf., Valls Boix, 2017).

Ahora bien, establecido el punto anterior, hemos de reconocer que el factor de lo paradójico refiere permanentemente a lo imprevisible y a lo (im)posible. En este respecto, la tarea que de aquí en adelante será la de profundizar en aquellos rasgos paradójicos que se han constituido la escritura de tesis y, por lo tanto, habitar las aporías constitutivas de los discursos. El gesto deconstructivo manifiesta las formas disruptivas de los problemas, las contaminaciones, las contradicciones, etc., ya no como simples elementos prescindibles que vendrían a dificultar innecesariamente las definiciones de las temáticas a abordar, sino que como elementos internos e irrenunciables a la constitución y conexión entre lo literario y lo filosófico, patentes en la metafísica tradicional misma, siempre presentes, siempre (im)posibles.

Por lo cual, el ordenamiento que ha de seguir esta sección se marca en tres momentos relevantes. Primero, explorar la paradoja y su consecuencia en la aporía como movimiento que trastoca valores filosóficos tradicionales como la verdad, objetividad, certeza, unidad, etc., ya que, si bien, esta experiencia ya se ha desbordado alrededor de la presente investigación, es necesario constituir un trato explícito con la misma, que acompañe la experiencia de lectura. Un segundo momento radica en una aporía que ha de abordar la idea de fin, que desafía su comprensión como objetivo, como finalidad,

como la figura de un paso imposible. Por consiguiente, se desarrollarán las implicancias de la comprensión tradicional del fin en una lectura deconstructiva que se desprende de su constitución aporética. Tales formas serán relevantes en el presente trabajo en tanto que producen una lectura para explorar lo inapropiable del sentido último del texto y de las definiciones discursivas, tanto filosófico como literario. Y, en tercer lugar, se aborda lo aporético, lo paradójico, la deconstrucción, la cita como ese elemento injerto interno-externo, parasitario que pareciera corromper la posibilidad unitaria del texto o del discurso filosófico tradicional. Juegos del parásito con el que la tradición ha de convivir.

4.1. En un *doble imperativo contradictorio,* la posibilidad de lo irresoluble.

Lo paradójico, aquello que se establece como contradictorio a la lógica, se plasma como una constante dentro de la lectura deconstructiva. Nos muestra otra imagen que se revela de los textos filosóficos y que, en muchos pasajes, llegan a contradecir el canon de pensamiento con el cual se quiere establecer las pautas para el trato riguroso con lo filosófico. Y es que la paradoja interna de las formas filosóficas, aquellas que se inscriben al interior de los discursos, ponen en cuestión el método, para destroncar la pretensión de un riguroso pensamiento establecido como cualidad intrínseca y presupuesto de valor único inmanente en la filosofía. Por lo cual, las contradicciones no serán simplemente un ejercicio azaroso en la perspectiva derridiana, sino que más bien, Derrida manifiesta la problemática de lo paradójico en la forma de un doble imperativo siempre contradictorio:

> A propósito de un mismo deber que, de forma recurrente, interminablemente, de desdobla, se fisura, se contradice sin dejar de seguir siendo el mismo, a saber, el solo y mismo «doble imperativo» contradictorio y ello sin ceder a ninguna dialéctica, utilicé en un momento dado la palabra aporía y propuse una especie de

> aguante no pasivo de la aporía como condición de la responsabilidad y de la decisión. (Derrida, 1998b, p. 36)

La cita comienza con una remembranza del *deber*, un deber que vuelve, interminable y desbordado. Y frente a la cita, propongamos un par de preguntas: ¿Qué experiencia ocurre bajo lo nombrado como *doble imperativo contradictorio*? Y ¿De qué manera este doble imperativo contradictorio repercute y afecta lo filosófico-literario? Derrida declara, en la cita anteriormente mencionada que, en lo que respecta a este doble imperativo, se propone un aguante no pasivo, una exploración de ese recurso relegado, dubitativo, inquieto, se propone la carencia de un camino demarcado, habitar una ausencia, acaecer dentro de lo irresoluble, como una contradicción enmarcada en lo problemático. Sobre la aporía, Derrida señala:

> […] lo imposible, la antinomia o la contradicción, es un no-pasar porque su medio elemental ya no da lugar a algo que se pueda denominar pasar, paso, marcha, andadura, desplazamiento o reemplazo, *kinesis* en general. Y no hay camino (*odos*, *methodos*, *Weg*, *Holzweg*). El atolladero mismo sería imposible. [...] En este caso habría aporía, porque ni siquiera hay lugar para una aporía determinada como experiencia del paso o del borde, como un franquear o no alguna línea, como relación con alguna figura espacial del límite. (Derrida, 1998b, pp. 44-45)

En primera instancia parecería que la experiencia descrita no tendría asidero en las perspectivas tanto filosóficas (en tanto ideas, argumentos, unidad, universales, etc.,) como tampoco lo serían de la literatura (critica, sentido, contexto, significado, etc.,). Pero es justamente una cualidad de la deconstrucción el interrumpir en los conceptos canónicos, saturando al extremo los conceptos que parecieran ser estables. Y en este contexto, la fisura, la contradicción pertenecen, como gesto, un aguante en movimiento, un aguante que no quedaba demarcado solo en la saturación, sino que observa los matices o las esquirlas derivadas de la saturación misma. Y es que navegar en el terreno de

las aporías, de la contradicción, de lo inestable, de los excesos y de las indeterminaciones desestabilizan las pretensiones de interpretar toda clase de cuestiones y discursos en términos absolutos y plenos. Por lo tanto, un primer elemento a considerar en lo aporético como movimiento interno de lo filosófico-literario: el navegar por el terreno de lo indeterminado permite abrir un abanico de oportunidades de interacción con lo incalculable y lo impensado. Desde aquí, la complejidad en remite a que no hay verdad sin ocultamiento, no hay calculable sin lo incalculable, y no hay determinismo sin indeterminación (Cf., Gudiño, 2009).

Observemos un breve detalle. La cita derridiana está inscrita en una forma consecuente con los parámetros de lo que se concibe como un relato, de una experiencia, de una narración que irrumpe en la experiencia reflexiva. Filosofía y literatura contaminando(se) una vez más. La experiencia descrita no será un elemento azaroso dentro de la cita, ya que será el mismo Derrida quien mencione que *en un momento dado* se encuentra utilizando el concepto de *aporía*[34], concepto que apremia en el trato con cuestiones irresolubles, porque si bien la aporía o lo aporético se podrían entender en su definición más tradicional como un camino sin salida, tal definición quedaría enclaustrada a una imposibilidad como no-viabilidad, como no-vía o un camino cortado, o sea de lo *impracticable* (Cf., Derrida, 1998b, p. 31-33). La lectura, en cambio, apela a un problema que se vuelve ineludible e irrenunciable, uno que no se acepta pasivamente, sino que se experimenta y se padece, un problema el cual no estamos en condiciones de evadir, que

---

[34] Derrida señala (1998b, p. 31-33) haber cedido a la palabra aporía en cuanto a un sin saber exactamente qué hacer con la misma. La atracción por el término surge del desgaste producido desde su etimología griega hasta su uso excesivo dentro de la filosofía y la lógica. Estas consideraciones resultan considerables para Derrida en tanto que tanto los principios impuestos, como las lecturas dadas al término demostraban una fatiga del concepto que, sin embargo, no exploraba la potencialidad del mismo. Señala así que al pensar la palabra aporía y en el modo que esta palabra aparece en sus lecturas, repara en la difusa relación con la palabra misma y con las variables con las que la palabra aporía irrumpe como un (viejo) término gastado en su uso por la filosofía griega, pasando por una breve mención de la referencia aristotélica a la misma, llega a una breve pero significativa conclusión: Repite la aporía sin deconstruirla, desde donde esta noción se traspasa a través de la tradición filosófica en el modo de una herencia que mantiene inexorablemente como única alternativa la posibilidad de pensar reflexivamente la aporía. Así frente a este escenario se apela a romper con la necesidad que se forma en el comprender la aporía como problema e inmediatamente pretender imponer una solución única y suficiente.

no estamos en condiciones de poder obviar, que se vuelve ineludible en su cualidad de experiencia dubitativa (Cf., Gudiño, 2009).

Esta experiencia ya se hacía presente en la presente investigación en la lectura paradójica del deber como contra-deber presentada desde las primeras páginas de la presente investigación. Ese deber por contradecir el deber tradicional (Cf., Derrida, 1998b, pp. 36-41), nos demanda la media vuelta, la existencia de lo aporético, de aquello que fisura, de aquello que se contradice sin dejar de seguir siendo el mismo, sino que da cuenta de la experiencia, sin un intento de proponer una solución a las contradicciones, sin el intento de producir una superación de lo irresoluble, sino que experimentando aquello interminable, aquello que desdobla la lógica del razonamiento metafísico, aquello que produce el temblor que agrieta el recubrimiento que se intenta construir a través de la lectura postulados propuestos como absolutos. Así, lo imposible, lo incalculable ha de perturbar los límites interdiscursivos y ha de cuestionar, con la venida de la alteridad, los cimientos intolerables de la filosofía (Cf., Valls Boix, 2017, p. 221).

4.1.1. La *inyunción*, *el (no) paso*.

Propongamos un *aguante no pasivo*, un doble movimiento *posible-imposible* presente en lo filosófico-literario. Derrida presenta en las primeras páginas del texto *Aporías* (1998b) la siguiente frase «*Il y va d'un certain pas*». Esta frase expone una complejidad inmediata, a saber, su *traducción*, ya que su traducción a cualquier lengua

siempre produce una *pérdida*[35]. La multiplicidad potencial de la frase se ve afectada por la traducción. En la frase existe un matiz de negación constitutiva en el «*pas*» francés, que la variabilidad de la traducción *pierde* de momento en momento.

Se podría traducir: *de lo que va es por un buen paso.*

Se podría traducir: *de lo que se trata es de la cuestión del paso.*

Se podría traducir: *de lo que va es de un cierto paso.*

Se podría traducir: *de lo que va es de un cierto no.*

Andando a buen paso, un cualquiera, tú, yo, un otro va a alguna parte, avanza a buen paso, va a llegar, se dirige hacia un *telos*, hacia un *fin*, un objetivo al que se dirige bien encaminado. Pero esta no es la escena del *telos*, no es la escena del fin, del llegar a fin, esta es la escena de la dificultad del fin, de lo difícil e inclusive de lo impracticable. Es, en este momento, que la variabilidad de la traducción se hace más urgente, ya que de lo que esta escena va es de un cierto (*no*) paso, de la (im)practicabilidad de un paso, de la (im)posibilidad de un paso que *debe* hacerse. El pasar aquí se vuelve imposible, la

---

[35] ¿Cómo considerar tal *pérdida*? La interpretación en este contexto podría sugerir que existe una suerte de carencia en toda interpretación, al modo de señalar una pretensión por la lengua correcta para el pensamiento, la lectura o la filosofía. Sin embargo, es más posible señalar que, en respecto a la traducción y al fenómeno descrito a través de esta pérdida, debe considerarse en la posibilidad que abre, en su potencialidad, ya que al quedar en constitutivo a la traducción existe la posibilidad de explorar la traducción. En este respecto el problema de la traducción no es un tema ajeno a la lectura deconstructiva derridiana. La traducción para el autor no significa traslación, o sea un simple movimiento mecánico de escritura absolutamente objetiva desde un idioma a otro, como quien traslada un objeto de un lado a otro teniendo la precaución de no interceder y no alterar el objeto en sí. En este sentido, en la lengua el objeto preciado sería el significado y la transposición vendría a configurarse en la búsqueda de la perduración del significado *original*. Pero ¿existe la posibilidad de una neutralidad tan absoluta en el lenguaje, en la significación, que haga factible la abstracción absoluta de un significado de una lengua a otra? En este respecto Derrida manifiesta que tal abstracción y traslación del significado original no será posible y que, en cambio, traducir es un ejercicio de inmersión de integración en la propia lengua, una experimentación de los significantes que sean más apropiados en la unión de la lengua a traducir hacia la lengua de llegada. Traducir, en este contexto, es siempre hacer algo con la lengua, no asumirla de forma neutral, sino que hacer pasar la lengua propia y la ajena por una impropiedad radical, lo cual, además, se conecta con la frase que abre el parágrafo, a saber, estamos en la condición de un aguante no pasivo. Traducir no asume la lengua de modo pasivo. Esto se diferencia del ejercicio de traslación en tanto que la traducción constituye un modo de entrar en redes de significación que incluso pueden diferir con la palabra neutra que se quería trasladar. Por ende, la comprensión de una palabra neutra no tendría contenido en la lectura derridiana. Perder, por lo tanto, no quedaría atrapado en la interpretación peyorativa propia de su *concepto*. Como observaremos en la propia investigación, una pérdida, la dificultad de un «*pas*», va a abrir la frase a lecturas de todo tipo.

calma de la escena se torna indeterminada, oscurecida, el paso se constituye en calidad de amargura, de prohibición, la angustia del rechazo, la inestabilidad de lo que me ha sido negado. *Pero* tal inestabilidad genera, muta, reforma, hace re-considerar las cuestiones, se constituye un acontecimiento de *porvenir*, una venida al traspasar, al transitar, cualidad positiva y negativa, surgida desde la misma experiencia, desde la misma frase. Estaríamos frente, como señalaría Derrida, en una venida sin paso (1998b, p. 25). Se explora así una primera frontera, la de la traductibilidad de la frase que se expone, la de un exceso de sentido incapturable, incalculable, que nos mueve de nuestro lugar, que contrarresta la posibilidad o el intento de pureza del sentido. Es por esto que, más allá de un paso deshabilitado, de lo que se trata es de una experiencia *entre*, una que estando, renuncia a enclaustrarse en un lugar.

Por consiguiente, ¿cómo ha de abordarse la experiencia de lo que *no tiene lugar* en lo filosófico-literario? Derrida, en este respecto, hace referencia al concepto de inyunción [*injonction*][36] que denomina ese momento-movimiento, ese intervalo en el tiempo que imbrica dos instantes sin llegar a unirlos. Para Derrida este gesto constituye: "el colocarnos allí donde la disparidad misma *mantiene la unión*, sin perjudicar la *disyunción*, la dispersión o la diferencia, sin borrar la heterogeneidad del otro" (2012a, p. 43). Se configura el momento de la inminencia, donde todo debe ocurrir, donde el espectro debe necesariamente re-aparecer. Por lo cual, la aporía es concebida como una inyunción (Cf., Jerade, 2010, p. 110), en tanto que no representa simplemente *impasse* nihilista, ni un impedimento de cualquier tipo, sino que importa la necesidad de abordarla, de un abordaje de la inestabilidad entre dos instantes.

---

[36] El término aparece, como concepto, tratado en *Espectros de Marx* [*Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail de deuil et la nouvelle Internationale* (2012, pp. 15-62)]concepto aparece en referencia a elementos como la herencia, el testimonio, el espectro, etc., Sin embargo, primariamente en esta sección de la investigación, profundizaremos su cualidad de union de la disparidad, en la forma derridiana del *out of joint*. Esta forma volverá a verse llamada en las implicancias de la literatura y lo ético-político en el capítulo quinto de la presente investigación.

Inestabilidad y aporía. Derrida señala que elige el término sin un camino determinado, sin saber a dónde lo llevará, como si el encuentro resultara a la vez tan azaroso como determinante, que sitúa al escritor, lector, pensante o relator en una inestabilidad proporcionada por un no-saber, por ubicar en una experiencia del no-pasar, de la parálización o suspensión, pero sin necesariamente centrarse en la suspensión como un camino sin salida, sino que más bien en las experiencia que surgen o se forjan en tales momentos. Es, en esa cualidad, que Derrida señala que tal cuestión no será una simple negativa en el sentido que todo acaba en la formulación de un *paso-no-paso*, sino que el desafío de tal suspensión, de tal momento de paralización es abrir hacia dinámicas que no podrían percibirse de otro modo. Por lo que el situarse en una experiencia donde no es posible ni siquiera construir problema –entendido desde la perspectiva de la primera razón dada en la cita– es mantener la posibilidad de una desestabilización que hará experimentar que tal tarea, tal problemática se torna imposible, se torna a un otro inalcanzable, lo que hace de la experiencia tradicional del problema un (im)posible.

Por lo tanto, hay que considerar que En *Memorias para Paul de Man* [*Mémoires pour Paul de Man* (2008)] Derrida señala que sería un error interpretar la aporía como una parálisis frente a un camino que nos aparece como bloqueado por una barrera inamovible –siguiendo la etimología de la palabra misma–. Al contrario, la aporía debe concebirse como una experiencia que da a pensar el sendero, que lo promete y que en tal promesa se provoca el pensar la promesa misma de lo que puede permanecer como impensable o imposible. Por lo tanto, más allá de una aporía como elemento externo o contradictorio de la racionalidad, es posible observar que ella misma opera en las figuras de la racionalidad. En otras palabras, la racionalidad se perfila desde la locura de lo aporético mismo y, por lo tanto, ese la locura forma parte del lenguaje racional. La dificultad de pensar la aporía consiste en insistir en mantenerla como un paso, como paso de la racionalidad.

Si se considerara lo aporético como elemento contrario a la razón, esta sería percibida desde una consideración de negatividad, ya que lo que la aporía nos hace experimentar es un sistema de oposiciones insuperables y contradictorias internas en el discurso metafísico. Es por esto que se debe siempre tener en cuenta que, aunque este movimiento negativo pareciera inmovilizar, constituye inmediatamente un desplazamiento del pensar, en tanto que es posible abordar una disyunción que podría haber sido olvidada e incluso venidera (Cf. Ibid, p. 136). Derrida señala que la aporeticidad: "evoca, antes que prohibir, más precisamente, promete a través de su prohibición, un pensamiento otro, un texto, el futuro de otra promesa" (ibídem.). Por consiguiente, la cualidad de evocación de la aporía presenta una singularidad para la lectura, ya que, así como la deconstrucción se plantea como una cuestión de memoria a través del evocar el texto o la obra, la aporía nos remite a un lugar donde ella misma ya está ubicada, donde ya se ha dado, donde ya ha tensado oposiciones de todo tipo.

Abordar esta inestabilidad entre dos instantes constituye el vínculo entre aporía y pensamiento, entre aporía y filosofía, el momento donde se integra la experiencia de lo problemático para ambas temáticas, sin caer en la tentación de la resolución, nos situamos en un no-ha lugar. La experiencia de lo *no ha lugar* se manifiesta como aquello que desestabiliza los presupuesto. Ahora bien, esto nos hace experimentar el *problema* de lo irresoluble, ya que si admitimos que lo aporético es una cualidad que circunda tanto en lo filosófico como en lo literario, por lo tanto ¿no existiría la posibilidad de aprehender nada respecto a cada uno de estos discursos? ¿Cómo se abordan las cuestiones? En este respecto es posible señalar que Derrida aborda la aporía ya no como la representación de un obstáculo para el pensamiento, para la filosofía, para la literatura, de lo ético, de lo político, etc., sino que se convierte más bien en su condición de posibilidad, en la oportunidad para el ejercicio mismo del pensamiento (Cf., Contreras Guala, 2007, p. 116). Esta cuestión es clave, ya que en lo que respecta a nuestra investigación, la aporía como oportunidad del pensamiento no solo quedaría remitida a un plano filosófico, sino que

como lo mencionamos anteriormente, es también posibilidad de la política, de la ética y de la moral. Esto se circunscribe como la forma de abordaje de las temáticas que componen la presente investigación, una *imposibilidad del paso* como la única posibilidad para la política y la ética.

La cuestión va en hacer experiencia de los problemas y hacia qué complejas rutas nos lleva a lo irresoluble. Sin embargo, la idea de un habitar los problemas ha de concebirse como aquella capacidad de internarse y sumergirse. Derrida observa que toda cuestión ha de ser abordada ya no de manera directa, sino que deben perseguirse *algún-otro* modo de poder profundizar en una temática sin restringirla, que proponga sin limitar las cuestiones. Por lo cual, navegar en un problema implica un abordaje *no-directo*, ya que un abordaje directo de los problemas nos derivaría inmediatamente a la búsqueda de soluciones, al *telos*, a aquello que constituye la construcción de un sentido. En este respecto señala que la necesidad de un abordaje no-directo se sustenta en el hecho de que la objetivación propia del abordaje directo inmediatamente remite a la necesidad de clausurar lo abordado, por lo que no se puede hablar directamente de un tema sin eventualmente traicionarlos. Y si algo caracteriza la lectura derridiana, es el permitirnos suspender la búsqueda del *telos* para circundar en aquellas cuestiones que tanto la filosofía como la literatura interpretada por la filosofía tradicional, ha de concebir cómo aquello restante.

4.1.2. Evocados por el *fin*.

La posibilidad de la lectura de la aporía al interior de los discursos filosófica, política o ético, de la cual producen parásitos de la literatura que contaminan la *pureza* de los discursos establecidos. Las configuraciones iniciales de lo aporético nos van mostrando una suerte de *(no)paso,* un momento de suspensión en lo filosófico-literario. Por

consiguiente, frente a la lectura que hemos desarrollado cabe, por consiguiente, apelar a la *resistencia*, ya que la multiplicidad de lectura que abre la cita en torno al problema que se ha trabajado anteriormente nos presenta nuevamente un doble juego, a tratar en este segmento. Estamos frente a la posibilidad de pensar desde un contexto de irresolubilidad del problema que se inscribe dentro de una definición tradicional de la aporía o, por otra parte, el pensar la irresolubilidad como un límite o un fin, pero siempre difuso, llamado a ser *traspasado*. Ahora bien ¿Cómo traspasar lo irresoluble? El problema fundamental al que nos enfrentamos proviene de esta pregunta y a su vez, según la lectura que se plantea en esta tesis, se hace necesario contemplar la posibilidad que abre esta pregunta.

Si ha sido posible observar como la potencialidad de lo paradójico se ha inscrito en la presente investigación, ahora la tarea ha de profundizar en la siguiente interrogante: ¿A qué apelamos cuando mencionamos esta particular *experiencia aporética*? Primariamente, y como ya hemos comprendido a través de las páginas de este capítulo, estamos frente a una experiencia del límite –interrogante que se mueve en la relación filosofía/literatura– y de lo franqueable de los márgenes de los mismos.

Dado este elemento a la potencialidad de la experiencia aporética, se presenta la constitución y la comprensión del *fin* o, como sostiene el mismo Derrida, al pasar las fronteras somos evocados por el fin (Cf. Derrida, 1998b, p. 20). La pregunta en este momento se vuelve de vital importancia ¿Qué se nos posibilita al plantear una relación entre frontera, fin y una transgresión o un traspasar en este margen o límite entre filosofía y literatura?

Un *problema, otra forma de leer el problema* nos interpela y nos exige lidiar con el fin y con la frontera. Por ende, es posible desafiar los cánones filosóficos. Agreguemos otra interrogante, a saber, ¿Qué sucede *en el lugar* de la aporía? Si es que *ya ni siquiera sería posible constituir un problema,* surge la apariencia de una afirmación que construye lo que se presenta como aquella contradicción momentánea que explícita el

problema de la *determinación* temática. Y, en este contexto, se ha percibido un trasfondo de movimiento fluctuante; deconstrucción, abordaje oblicuo y aporía se enmarcan como una experiencia, como *la* experiencia.

El fin o la finalidad ha de extenderse conceptualmente desde múltiples contextos. Por un lado, es factible leer el *fin* en cuanto a cese de un proceso, la conclusión o el llegar a término, se dice en este término *es el fin de tal proyecto*, y con ello ya no se admite nada más allá de ese *fin*. Por otro lado, también podemos derivar del término fin en cuanto a límite o frontera, en este otro sentido se podría considerar, por ejemplo, las líneas fronterizas como el *fin de lo conocido*, o el *fin de lo establecido*. La correspondencia entre estas dos lecturas del *fin* presenta la idea de un límite infranqueable domina la conceptualización del término, en lo que sucede, por ejemplo, al determinar la forma unívoca de cómo funciona un concepto o idea. Es posible agregar otra lectura; el fin como *indagación.* En este sentido, es posible explorar una finalidad exuberante, una búsqueda de un sentido desbordante de un camino. Esta tercera lectura marca correspondencia con las dos anteriores en tanto que aborda una lectura de *ruta*, pero (re)pensado otra relación con la ruta, desechando el sendero fijo que solo lleva a un límite, una ruta compleja, ya no directa, sino que ambivalente y llena de posibilidades, sin embargo, la relación ruta-fin, en su símil con la de objeto-objetivo, contempla un límite en la relación, a saber, este es *el fin*, más allá se encuentra *lo inescrutable*, lo impensado

Atrevamos una lectura más a todas estas previas lecturas de fin: la misma cuestión del fin podría evocar su propia contradicción dentro de los cánones tradicionales, en tanto que movería la reflexión hacia un más allá del que pareciera no poder pensarse nada. Basta con volver momentáneamente a nuestras referencias al fin: el fin del proceso apela al comienzo de otro, el fin fronterizo apela a otra frontera inmediatamente continua a la primera, el fin existencial inmediatamente apela a la necesidad de *otra-más* finalidad. Todas estas posibilidades hacen del fin una aporía en sí misma; ya que, desde el momento que pensamos el fin, desde el momento que podemos concebir *algo así* como

un límite, como un punto final, inmediatamente nuestra comprensión hace alusión a aquello que desafía el fin como tal, y más allá de un surgimiento correspondiente en un orden cronológico en tanto fin/superación/superación/fin, ambas cuestiones se traspasan a sí mismas: el fin se piensa en superación de su propio fin, la superación se piensa como fin, finitud o finalidad, lo que constituye la *aporía* del fin. En este sentido, ya sea en tanto dirección, ya sea como construcción de sentido, ya sea como frontera, al evocar el fin se produce de manera inmediata el juego de la evocación, de la posibilidad-imposible de superación de ese fin.

En este juego de evocación, en esta constitución aporética, el problema se abre como experiencia de contaminación de las fisuras de la tradición filosófica[37] con lo literario, y como oportunidad de desafiar a cada momento los límites del concepto, el género, los márgenes, las fronteras, el fin y la clausura; la deconstrucción como esa experiencia *aporética de lo (im)posible*, la apertura a pensar aquello que la filosofía tradicional descarta por ser irresoluble e indeterminado, pero que fundamentan la posibilidad de esta investigación misma. Que la aporía se ignore, se deje de lado, o se descarte, no hace que esta no exista, la aporía está inserta, contamina, ahí presente o velada, parasitando los discursos, *contaminando* los textos.

4.1.3. El parásito, la contaminación, el injerto, dispositivos de contagio.

J. Hillis Miller hace una referencia etimológica con respecto a la idea de un parásito. Señala que proviene del griego y se traduce como junto al grano, en este contexto

[37] Ahora bien ¿De qué modo se constituye lo aporético en la relación de lo filosófico y lo literario? Explorar una forma, de la cláusula a lo incalculable. Frente a esto es posible mencionar que, en respecto a lo filosófico y lo literario, la deconstrucción surge de modo paradójico, ya que consiste en que sin ser, en estricto rigor, una teoría literaria o filosófica, trabaja al interior del fundamento de ambas, y en ese respecto la cuestión se manifiesta en los textos derridianos (2014b, p. 92) donde se enfatiza que estos no pertenece ni al registro que se podría calificar únicamente como filosófico o literarios y tampoco alejándose de tales formas.

el *para* se traduciría como junto a, y *sitos* como grano o comida. En este sentido la sitología se comprende como la ciencia de los alimentos, la dieta y la nutrición en general. Lo relevante de todo este trayecto etimológico, para este autor, es que en sí mismo, un parásito era concebido como algo positivo, como un co-huésped o alguien que comparte la comida contigo, ahí, junto al grano (Cf., Bloom, et. al., 2010, p. 214). Posteriormente, seguirá relatando Hillis Miller, la idea de parásito se concibe como comensal profesional, como algo que come de manera ambiciosa, alimentándose a sí mismo sin reciprocidad. Y es desde aquí donde surgen las dos acepciones modernas del concepto, el biológico y el social. Estos se manifiestan del siguiente modo:

1. Cualquier organismo que crece, se alimenta y se cobija en otro organismo, sin aportar nada a la supervivencia de su anfitrión.
2. Persona que habitualmente se aprovecha de la generosidad de otros sin corresponder con ninguna reciprocidad. (Cf., Ibid., 2010, p. 214)

Por lo cual, al momento de hacer referencia a una contaminación de la cual de inmediato sería posible inferir un significado negativo respecto al concepto, como una especie de sustancia o agregado nocivo a un agente saludable, o sea lo que corrompe, lo que altera, lo que ensucia a través del contacto. ¿Cómo se podría hacer una lectura de la aporía bajo estas definiciones? Y más aún ¿Cómo se podría establecer una aporía que ha de concebirse en los parámetros de lo contaminante, de lo parasitario en la filosofía? Propongamos de inmediato una lectura; Como agregado interno que altera la supuesta pureza de un razonamiento. La aporía que irrumpe en una escena filosófica sólida y coherente para violentarla (Cf., Valls Boix, 2017, p. 236), es por esto que de inmediato es necesario mencionar que lo contaminante no se encuentra fuera del organismo que contamina, sino que dentro del mismo. Es posible observar que una lectura metafísico-tradicional de la aporía la constituye como un elemento complejo e irresoluble, pero que además supone una cualidad irresoluble que no permite la universalidad pura de la idea.

Estas cuestiones aparecen en forma de indeterminación, constantemente en la presente tesis. La escritura, desde la lectura deconstructiva que se manifiesta desde el comienzo de nuestra investigación, podría leerse en la forma de un parásito, uno que se añade a una presencia plena de la que no forma parte, un virus que la infecta; por tanto, lo borrado de la huella, la supresión de los parásitos y la inmunización contra los virus han sido siempre mecanismos fundamentales de eso que llamamos metafísica (Cf., Vásquez Roca, 2016). Y es que la escritura es posible constantemente en la filosofía, por ejemplo, en el territorio textual de la filosofía es el imparable e inseparable procedimiento de la cita. Si la filosofía ya ha de habérselas con la contaminación de la escritura, el injerto de la cita como escritura del fragmento, trae consigo la paradoja de una investigación que no ha de poder sobrevivir sin el injerto citacional.

Nos hemos encontrado con la parasitología derridiana (Vásquez Roca, 2016, p. 11). Un virus que circula, que sería muchas cosas, que deambula y toma forma. En *Rhétorique de la drogue* (1990b) Derrida señala que la idea de un virus que destruye introduce, en los discursos, la posibilidad del desorden, haciendo descarrilar un mecanismo –a la forma de un virus– a través de la propiedad invasora del virus. Por lo tanto, los códigos y la codificación tradicional se han decodificado desde siempre. Vásquez Roca señala que, con respecto al virus, este contiene tales propiedades en tanto que no se encuentra ni vivo ni muerto (Cf., 2016, p. 12), no carcome, sino que se reproduce. Por lo cual, la idea de una reproducción conmina a pensar el injerto propio de la cita (Chun, 2008, p. 14)[38].

¿Qué es lo que ocurre cuando una escritura extrae un pasaje o una cita? ¿Es diferente al cuerpo principal? ¿Se convierte en un intruso o es más bien es el anfitrión

[38] En este respecto se puede aseverar que Derrida produce una reivindicación de la posibilidad de la citación, como condición de posibilidad de toda huella. La figura del parásito remite directamente al pensamiento de Derrida. Sin embargo, Austin es quien reconoce la posibilidad latente de los usos *parásitos* del lenguaje o, en otras palabras, usos en que el carácter performativo deja de funcionar (por ejemplo, en la literatura), y de lo que Austin llamará como infortunios, estos son aquellos casos en los que no se cumplen las condiciones necesarias para el correcto funcionamiento de un acto convencional (Cf., Chun, 2008, pp. 14-15; Austin, 2016).

quien estrangula la cita? Pensemos estas preguntas frente a la aseveración que formula J. Hillis Miller al comienzo de su texto *El crítico como huésped* (Bloom, et. al., 2010) donde señala que W. Booth aseveraría que la lectura deconstruccionista de una obra, texto, libro, filosofía, etc., sería simplemente un parásito de la lectura obvia y unívoca (et. al., 2010, p. 211). Parasitando y matando, como quien señala que la crítica mata la literatura. Sin embargo, una lectura obvia y unívoca que no ha de dejarse contaminar trae consigo una violencia peligrosa, a saber, el postular la imposibilidad de la lectura, la definición de un texto u obra que ha de quedar en su estática referencia, la imposibilidad de poder referirnos a los textos. Paradoja que se encuentra desde el mismo constructo de este pasaje; partimos citando, construimos citando, parasitamos el propio texto para constituir una lectura deconstructiva. El riesgo es muy alto. No hemos de poder tranzar la posibilidad de lectura por intentar alcanzar la mitológica constitución de una obvia y unívoca.

Así como Hillis Miller o el mismo Derrida parasita sus textos con referencias filosóficas y literarias, la investigación permanentemente construye un trabajo de injerto de citación. Así, el movimiento señala que el parásito se encuentra interno al texto, que lo decodifica, pero que no tiene por objetivo matar al huésped –aunque a veces la contaminación sea irrefrenable–. En este respecto, las formas literarias, las aporías, la lectura deconstructiva han de producir un tejido irrefrenable en los textos. Se presentan como aparentes agregados viviendo a la sombra de lo que parece obvio y unívoco (Cf., Bloom, et. al., 2010, p. 211) En cambio, los textos siempre han contenido su contaminante interno, sobreviviendo, alimentándose, agregando a otro. La aporía, por consiguiente, se manifiesta como interna y destabilizadora de la interpretación única y unívoca.

Desde este contexto, lo aporético no permite finiquitar la idea, ni dominarla por completo –si es que tal pretensión de dominación absoluta es posible–. Y por lo demás, la perturbación que produce lo aporético no proviene de un agregado o una lectura fuera de la idea misma que se constituye en sus variabilidades aporéticas –como el parásito

que deambula en sus múltiples comprensiones–, sino que más bien, pertenece *al interior de*, constituye el interior de la lectura misma, el interior del texto. Problemas irrenunciables pero que además no pueden contestarse, así, la escena se comienza a contaminar.

Es posible observar estos problemas desde la dinámica de los textos. Por una parte, se podría señalar que el texto se concibe como una unidad de su principio y fin como escrito, o sea a un comienzo narrativo y a un final de tal narración. Sin embargo, la multiplicidad de referencia obliga a la necesidad releer una y otra vez los textos. Si ha de existir el género, ha de existir contaminado con la inexorable (de)generación del género. Lo degenerativo altera la estructura de aquel estado original pretendido, degradando tal estado hasta la pérdida de las cualidades que inicialmente poseía aquello que se ha (de)generado. Esta lectura podría interpretarse desde una consideración original, como quien señala que existiría un género que se contaminaría, que se parasitaria con una lectura posterior al género mismo. Sin embargo, el género es un relato que se resiste al cierre, que contiene todas las lecturas, en estas no aparecen agregados externos que la contaminan, sino que más bien, sus elementos contaminantes se encuentran y surgen al interior del mismo.

Ahora bien, dentro de esta lectura de la (de)generación se plasmaría aquello que *perdemos* al momento de considerar las cualidades negativas que pertenecen a la comprensión conceptual del término. Sin embargo, la (de)generación, hace posible observar una alteración de la estructura de la composición originaria del texto o del discurso, que en este caso sería las definiciones o cláusulas propias de la literatura, lo filosófico y el género. En este contexto, ya no resultara perjudicial o imposible discutir los alcances de lo parasitario. Lo parasitario constituye una forma del lenguaje que nos permite pensar aquello que corrompe y que incluso carcome desde dentro los discursos.

Cuestión clave; lo parasitario en la posibilidad de la presencia plena. Lo aporético tomando múltiples formas. Parasito que contamina, virus que infecta (Cf., Vásquez Roca, 2016; Valls Boix, 2017). Toda posibilidad de absoluto, toda pureza originaria se

vuelve imposible desde que es posible, donde lo parasitario radica en la pureza para quebrar la misma.

Aquello impoluto se vuelve el hogar por excelencia del virus. Borrando la constitución genuina original y que, más bien, desde su constitución parasitaría haría posible pensar *algo así como* lo original.

Los géneros, las formas, los textos, las interpretaciones absolutas se hacen *posibles-imposibles* al mismo tiempo, presentan parásitos, esos parásitos no se pueden pasar por alto, podrán esconderse, podrán obviarse, pero seguirán *contaminando*.

La búsqueda de la inmunidad contra el virus no ha sido encontrada, y en ese respecto ha sido preferible obviarla o descartarla como relevante. Intento del discurso metafísico, pretender ignorar aquello que pone en suspenso la supuesta universalidad sistemática de su discurso.

Parasito que convive con un violento intento de neutralización, parasito que se abre paso de manera violenta, en un momento aparece corroyendo desde dentro el discurso. Lo contaminante de lo parasitario, lo que constituye este comienzo de movimiento, la (de)generación que comienza en la configuración misma del género, donde comienza el fin, en las pretensiones del relato. *El relato de un relato imposible* como lo llamará Derrida.

La aporía como una figura parasitaria que carcome la pretensión ideal de un texto formal unificado y completamente interpretable.

Aporía que en sus movimientos traspasa todas las escenas, desde lo literario a lo filosófico, actuando de manera transversal en sus trasfondos ético-políticos.

Una experiencia siempre incómoda, en los límites. Una sensación parasitaria que no solo consume, sino que reproduce, que produce. Experimentar el exceso, el sinsalida, la posibilidad de lo imposible, el desafío a los términos plenos y absolutos.

La importancia aquí no queda remitida a lo que, podría pensarse, limita la experiencia, sino en la apertura, en la búsqueda, una incertidumbre que libera hacia un senti-

do incalculable. Como una investigación de lo parasitario, si esto consumiera un organismo vivo no quedaría remitido solo a esa posibilidad, habría que buscar la manera de sobrevivirlo, detenerlo o convivir con él. Sea cual sea la alternativa que se opte frente a lo parasitario, es claro que lo que se propondría es una búsqueda, la cual no sería posible, paradójicamente, sin lo parasitario.

Un parásito que carcome y abre. La cuestión es siempre compleja. La apertura de la aporía no es solo un pasaje, ya que tal pasaje consiste en no permitir el pasaje, por lo tanto, la aporía se enmarca en una experiencia que nunca será plena y tal condición de escasez se suscribe a su propia condición de (im)posibilidad, la aporía como el camino del no-camino. Más, esta condición de (im)posibilidad aparece sin cesar en la presente investigación, ella remarca un movimiento doble, una experiencia interminable de aquello que se hace posible e imposible a la vez. Esta se enmarca como una condición central para poder articular la cualidad de la aporía.

Así, la lectura del fin posiciona de manera transversal el gesto que hemos remarcado como potencia de la presente investigación, o sea el gesto aporético, la lectura de una experiencia interminable, una experiencia de contradicción no dialectizable (Derrida, 1986b, p. 72), una marca en un camino que se hace a cada momento negándose a sí mismo. De la negatividad, de lo que se clausura a sí mismo, se abre un abanico de oportunidades de correlaciones, derivaciones, oportunidades y exploraciones que no serían posibles a través del despliegue tradicional de una dirección, que no podrían ser factibles a través de un abordaje directo de la cualidad problemática, que serían ocultados en una relación metafísico-tradicional con el problema, con el sistema, con el fin, y que constituyen un despliegue de las múltiple redes diferenciales con las cuales ha de lidiar todo lo que *nos* compete. Tarea titánica, tarea *(im)posible.*

4.2. La literatura y sus antecedentes, el comienzo de la paradoja.

La aporía y la paradoja se suscriben como formas que operan en lo filosófico y en lo literario, la presente investigación ha de explorar las aporías internas a los discursos. En este respecto podemos establecer una comprensión inicial; Derrida comienza el texto *Esa extraña institución llamada literatura* [*This strange institution called Literature* (1992b)] señalando que una preocupación siempre presente fue el impulso por lo literario, una percepción de la literatura como un gesto distintivo de la escritura, una que no se deja atrapar, que explora su potencial y la multiplicidad de experiencias que pone en movimiento al constituirse como texto, discurso o forma de lenguaje.

Esta perspectiva no es del todo ajena a la metafísica tradicional. Hemos experimentado la marca de la escritura, la cuestión presencia-ausencia, los géneros, la deconstrucción de la relación autor-lector y la re-lectura de la metáfora en la frontera entre filosofía y literatura han manifestado una indecidibilidad que hace experimentar una vacilación entre literatura y filosofía, pero sin renunciar a ninguna (Derrida, 1992, p. 34).

Pero ¿basta con un desplazamiento de las fronteras o una suspensión del sentido para abordar lo literario? Hasta ahora el ejercicio investigativo ha transitado en las fisuras metafísicas construyendo cuestionamientos y propuesta de lecturas derivadas de la experiencia deconstructiva derridiana. ¿Qué hace que un texto sea literario? ¿Qué cualidad convierte un texto en literatura? ¿Basta con la pregunta por la esencia de la literatura para responder por ella? J. Culler señala que la pregunta de *qué es literatura* no surge porque se tema simplemente confundir una novela con cualquier material de tipo escrito, sino que ocurre bajo la esperanza de tanto críticos y teóricos literarios de poder argumentar y validar una definición concreta de literatura produciendo métodos críticos que sean considerados como más pertinentes que otros (cf. Culler, 2017 p. 55). Estas formas y la transgresión de las mismas quedarían vedadas si la cuestión literaria se redujera a una sola pregunta esencial. Este gesto transgresor es observado por Derrida en la entre-

vista *Esa extraña institución llamada literatura* (1992b), donde manifiesta que su interés primario, más allá de una definición estática de filosofía o literatura, era un tipo de texto, un tipo de lectura que no se deja encerrar[39] por determinaciones de tipo teóricas. Sin embargo, tal ejercicio no remite a un abandono total del sentido –o de estipulaciones teóricas–, sino que más bien consiste -a través de la deconstrucción derridiana en la presente investigación- en desafiar la idea de un sentido único y concebir que existen diversas posibilidades de lectura.

Para profundizar en lo anterior, experimentos una paradoja en torno a la literatura y la experiencia de escritura misma. Si bien podríamos señalar que la literatura constituye la experiencia que se abre a todo discurso, esto no quiere decir que el escritor pueda salir o superar su tradición histórica. Esto hace posible observar la paradoja de la historia de la escritura, del texto, de la literatura. Derrida señala que, aunque el escritor sea ignorante de su relación con la tradición histórica, esta repercute en cómo el escritor inventa, transforma o desplaza tal referencia histórica. Veamos brevemente el desarrollo de tal paradoja:

> Hay una suerte de historicidad paradójica en la experiencia de la escritura. El escritor puede ser ignorante o ingenuo en relación a la tradición histórica que lo sostiene, o que transforma, inventa o desplaza. Pero me pregunto si, incluso en ausencia de conciencia o conocimiento histórico, este no "trata" con la historia en el curso de una experiencia que es más significativa, más viva, más necesaria en una palabra, que la de ciertos "historiadores" de profesión, preocupados in-

[39] En torno a esta cuestión, en el mismo texto (1992, pp. 33-35) cabe mencionar un dato relevante. La contemporaneidad del joven Derrida está marcada por la lectura de autores *filosóficos* que configuraban una relación o movimientos de ficción literario basados en una *emoción* filosófica (expone como ejemplo la lectura de *La Nausea* de Sartre). Ahora bien, esto no queda remitido a la contemporaneidad o primeras épocas del autor. Señala además que esta experiencia de los restos [*reste*] no era propiamente una marca exclusiva de lo que era calificable como literario, sino que más bien, la experiencia literaria atravesaba tantos textos filosóficos como literarios, exhibiendo así, una marca de textos que ya no eran ni simplemente filosóficos o literarios. Gide, Rousseau o Nietzsche (señala Derrida) muestran potencialidad narrativa, hablan en primera persona, multiplican los nombres propios, las marcas o las firmas, todas cualidades atribuibles a una escritura de tipo literaria, pero presente en la formación de los textos literarios, ¿qué sucedía entonces? ¿Se experimenta la extrapolación de cualidades literarias en o hacia la filosofía o más bien la filosofía, la multiplicidad del texto filosófico, no puede prescindir de tales cuestiones?

> genuamente en "objetivar" el contenido de una ciencia. Aunque no se trate de un deber moral o político (si bien puede llegar a serlo), esta experiencia de escritura está "sujeta" a un imperativo: dar lugar a acontecimientos singulares, inventar algo nuevo bajo la forma de actos de escritura que ya no consisten en un conocimiento teórico, en nuevos enunciados constatativos; entregarse a una performatividad poético-literaria análoga por lo menos a la de las promesas, las órdenes, o a la de los actos de constitución o legislación que no solo cambian el lenguaje o que, cambiándolo, cambian más que el lenguaje. (Derrida, 1992b, p. 133)

La literatura es una *institución paradójica*, porque *crear* literatura es *escribir* según *fórmulas existentes* (crear algo que tiene el aspecto de un soneto o que sigue las convenciones de la novela), pero *también contravenir esas convenciones*, ir más allá de ellas. La literatura es una institución que vive con la evidenciación y la crítica de sus propios límites, con la experimentación de qué sucederá si uno escribe de otra manera. (Culler, 2017 p. 54). Es posible observar en esta cita como se encuentran tanto el gesto de aceptación de las convenciones, pero también de poder ir más allá de esas mismas convenciones. En este sentido la literatura convive con sus límites, reconoce sus límites, pero también escapa de sus límites, experimenta con tales límites, desplaza tales límites, como si el reconocimiento de los mismos inmediatamente produjera una contradicción a los mismos. Así, la historia de lo literario, sus parámetros, su *tradición* está en directa conexión y hace factible la posibilidad de contradecir su propia historia, parámetros y tradición. No se reduce la experiencia literaria, del escritor o del lector, a una objetivación histórica. Por lo que, la experiencia de la escritura, para Derrida, remite a un imperativo ya que, como señala el autor, da lugar a acontecimientos singulares, un *inventar algo* a través de la escritura, que ya no solo consiste en un conocimiento de tipo teórico, sino que a una experiencia performativa de lo literario. Por lo tanto, el gesto se vuelve aún más complejo, ya que vuelve a la literatura hacia lo inacabado y lo inconcluso, pero no bajo el objetivo o la búsqueda de acabar o de concluir con su propia forma o tema, sino que en la exploración de la potencialidad de lo inacabado o inconcluso.

Estas lecturas de lo literario, esta (re)consideración de la experiencia literaria han provocado históricamente la atención de los departamentos de literatura[40] y de los críticos literarios. Pero la pregunta que surge de esto es ¿Cómo abordar la lectura de la literatura sin remitirla solo a una crítica literaria? Explorar esta pregunta plantea una aparente contradicción, ya que, por un lado, pensar la literatura desde *funciones* críticas, para Derrida, constituiría atribuirle una función, una finalidad, una única misión que dirigiría el escrito literario hacia un programa o idea reguladora, lo que señala la clara disposición a limitar las cuestiones literarias a un único patrón determinado. Esto puede considerar que – y la lectura que proponemos deriva en esta reflexión – existe una peligrosidad ya prevista por Derrida en las múltiples condiciones funcionales que se le ha otorgado a la literatura y a las formas de abordar la misma, ya que cuando hacemos mención de lo literario en torno a una funcionalidad, a un programa determinado o a una referencia de funcionalidad de su crítica, se forma un límite inexorable que enclaustra la literatura. Ahora bien, el término peligrosidad no es usado en este escrito al azar. Pode-

---

[40] Sobre el auge de la deconstrucción en los departamentos de literatura y en América en general, Derrida es cauto, señalando que el mismo no esta tan seguro del éxito que la deconstrucción ha tenido entre los críticos literarios y específicamente en los Estados Unidos solo parte del conglomerado académico acepta en su momento las ideas deconstructivas. Sin embargo, esto no quiere decir que en algunas universidades y en algunos grupos de los Estados Unidos la deconstrucción se ha convertido en motivo de interés o de poder de reglamentación en los practicantes de la llamada «*crítica literaria*». Por lo tanto, para Derrida, es necesario no exagerar el fenómeno del impacto en los Estados Unidos, porque, así como la deconstrucción ha encontrado adherentes, también existe una resistencia y contraataque en el país, que no puede pasar inadvertido. Derrida expresa además lo siguiente: "*La deconstrucción no es tan solo un discurso, o una mera crítica, un comentario, un metalenguaje sobre un objeto literario; existe una escritura deconstructiva, y si el que la practica tiene en efecto cierta relación con la lengua y la ficción, lo que produce, en el mejor de los casos, no es ajeno a la literatura. En el mejor de los casos es posible una escritura deconstructiva y literaria. Pero esto no quiere decir que baste con manipular ciertas recetas deconstruccionistas para hacer, primero, deconstrucción y, luego, literatura*." Agrega además que: "*habría otra razón para el interés de ciertos especialistas de la literatura por la deconstrucción. Sus intereses varían según la situación. Sería necesario hacer un análisis de la historia de la crítica americana, del New Criticism por ejemplo, de cierto desgaste, para dar cuenta del interés por la deconstrucción en los Estados Unidos. […] La deconstrucción, en cierto momento, creo que ha respondido a una cierta crisis en tales instituciones, sobre todo las literarias y filosóficas; también existe una tradición ético-teológica en los Estados Unidos que ha tenido que ver... No se puede hacer aquí este análisis, pero sería preciso conducirlo muy prudentemente, porque existen muchas, y complejas, sobredeterminaciones. Por otra parte, creo que en la actualidad el interés por la deconstrucción en Estados Unidos desborda en gran medida el campo de la crítica literaria; penetra en los departamentos de filosofía; incluso en cierto tipo de arquitectura, de politología; y en las facultades de Derecho también se interesan por la deconstrucción…*" (Derrida, Gonzales-Marin, 1986, pp. 160-182)

mos observar un ejemplo explicativo a través de la idea de tal peligrosidad, ya que asignar una función, por ejemplo, política a un escrito literario hace al autor responsable o irresponsable por lo que escribe lo que, por lo tanto, terminaría por limitar o censurar la posibilidad expresiva del escritor/autor de un texto. Si esta función crítica, como funcionalidad o utilidad se concibe como una forma de asignar misiones determinadas a la lectura crítica de todo tipo, se deriva tradicionalmente la necesidad por la asignación de un sentido para abordar el contenido de lo literario, o tratar de encontrar una idea reguladora que ha de explicar todo el texto (Derrida, 1992, pp. 37-38). Por ende, al experimentar la vacilación o el desplazamiento de las fronteras entre literatura y filosofía, el gesto derridiano no se remite a una pura cuestión de crítica, ya sea entendida como crítica literaria, como una crítica de tipo filosófica hacia la literatura, o en la consideración de la deconstrucción como una forma de crítica en general.

4.2.1. El espacio de la literatura; lo que puede *decir*.

La deconstrucción, por ende, no debe ser concebida necesariamente en su única pertenencia al texto filosófico, o más bien, la deconstrucción en su condición de gesto, formará experiencia de todo tipo de texto, no pertenece con exclusividad a un campo por sobre otro. Esta experiencia abarca todo tipo de discursos. La dinámica, la experiencia y el gesto deconstructivo no puede pretender objetivar su movimiento, uno que ha de cuestionar permanentemente la axiomática propuesta como fuente de comprensión de toda rama filosófica, académica, científica o institucional y que es transversal a toda lectura de las formas de construcción de conocimiento. La deconstrucción puede ser percibida entonces como gesto de resistencia al argumento universalizador y de absoluta certeza, o como lo señala H. Bloom en *Deconstrucción y crítica* y citando a De Man, es la contra-

dictoria experiencia de una sistemática anulación del entendimiento (Bloom et al., 2003, p. 14), un gesto que mantiene en suspenso la posibilidad de formar una idea determinada y clausurada del texto. Por ende, no estamos simplemente en una alternativa o un modo crítico entre otros, sino que más bien, este gesto, para abordar los textos, profundiza en anomalías de todo tipo, que de otro modo permanecerían desconsideradas.

Todas estas cuestiones fundamentan la consideración derridiana de la literatura como una *institución* extraña, una *institución ficticia* que tiene la propiedad de poder decirlo todo, el derecho a decirlo todo [*le droit de tout dire*]. El concepto *institución* se comprende en su significación tradicional unido a tres elementos a considerar; como un organismo, como un sistema o como agrupación con límites específicos. Esta lectura no está errada mientras se tenga presente la tensión que existe con la interpretación clásica de los conceptos y la posibilidad de observar las figuras conceptuales pertenecientes a la deconstrucción derridiana. Las preguntas claves en este sentido son las siguientes:

¿Se puede decir todo en un solo texto?

¿Se puede decir todo de un solo texto?

A la luz de estas preguntas, es posible proponer la siguiente aseveración: Estamos en presencia de una *institución,* que entiende los conceptos de organismo, sistema y grupo que la constituyen, pero estos mismos conceptos están llamados a desbordar su propio fin, a ir más allá de su propio límite. Por lo cual, la experiencia es doble, una experiencia que se comprende dentro de sus rasgos tradicionales, pero que, al desbordarse en su constitución institucional, se presenta como una institución de lo excepcional, de lo insólito, de lo que pareciera, en algún momento, ser extraordinario. Incluso pareciera que su condición excepcional viene desde ella misma.

Para experimentar las propiedades de esta institución llamada literatura, es posible abrir una breve lectura sobre la consideración de lo literario. M. Blanchot señala: "[…] la obra –de arte, la obra literaria– no es ni acabada ni inconclusa: es. Lo único que dice es eso: *que es*. Y nada más. Fuera de eso no es nada." (Blanchot, 2002, p. 18). La

literatura solo *es* y no *es* nada fuera de eso. La cita puede leerse desde múltiples aristas, de las cuales presentaremos una –posible– a continuación: en el *no es nada fuera de eso* podemos prestar oídos a lo que menciona G. Hartman en su prefacio de *Deconstrucción y Crítica* (Bloom, de Man, Derrida, Hartman, Miller Hillis, 2003) donde señala la relación de la deconstrucción con la literatura en el modo de un rechazo a formar una identificación de la fuerza de lo literario con cualquier concepto sobre la significación incorporada, al modo de poder preguntarnos el cómo estas estructuras logocéntricas influyen en el modo de pensar el arte y más aún, en lo que respecta a lo literario, asistimos a cierta ausencia o indeterminación de lo que conocemos por el significado. Esto se condice con entender que el lenguaje literario no es reducible a un solo significado último. Esta lectura es relevante ya que nos permite pensar críticamente la cuestión de la interpretación, no para anular la posibilidad de la misma, sino para considerar la multiplicidad y la vasta condición de la misma. Es en esto que entendemos que los cánones tradicionales de la lectura de lo literario se desbordan para construir un gesto que integra las particularidades tradicionales de la interpretación, pero que a su vez comprende que el poder de lo literario no se enmarca solo en una posible finalidad o interpretación, sino que construye la posibilidad de *poder decirlo* todo como garante de su condición.

Por consiguiente, los cánones tradicionales de lectura y escritura, ya sea de la literatura como de la filosofía, abren la presente investigación hacia aseveraciones *críticas* –no *funciones*– que se conciben como lecturas que se desprenden de la experiencia deconstructiva. Sin embargo, no solo hemos de remitirnos a una sola función y/o referencia para estructurar una teoría determinante *por sobre o fuera* del mismo texto. Propiedad de la institución ficticia, momento que debe garantizarse, tener la posibilidad de la palabra crítica sin remitirse a la palabra crítica, sin necesariamente limitarse a la palabra crítica, sin concebirse en su función como palabra crítica.

Sin embargo, permitamos establecer una lectura, un momento para habitar una alternativa en la frase; al surgir el conocido *no hay fuera-del-texto* (1986a, p. 202)[41] observaremos que Derrida manifiesta que no habría significado de un texto que pueda provenir de un algo fuera del mismo, en tanto que la unión del lector y el autor se hace en el texto y no a pesar del texto. Por lo tanto, si ha de existir la búsqueda del significado, esta debe provenir del texto y no fuera de él, en orden a no volver a remitir los textos a los sentidos único y unívocos y a interpretaciones unitarias. Esto además se complementaría con un problema base identificado por el pensador, quien observa que la tendencia a la interpretación suele cargarse con códigos pertenecientes a contextos de ideas que estarían *por sobre* lo que se está leyendo, *por sobre* el texto al cual se está accediendo o que se constituiría en base a un elemento interpretativo y de sentido externo a la obra. Estas

---

[41] Esta línea desencadena la conocida polémica y discusión con Searle. Las referencias sobre esta polémica son variadas, tanto desde los mismos autores (Derrida, 2018; Searle, 1977), como los múltiples comentarios a los mismos (Navarro, 2007; 2010, Lucy, 1995; Culler, 1999; Mulligan, 2003, etc.,). Sobre esto mencionaremos brevemente: M. Ferraris, haciendo conocimiento de causa en la formulación de la frase, llama a este conflicto como una *exageración* producida por la falta de respuesta derridiana a la interpretación de la misma, que se realiza a modo de hipérbole por la lectura de J. Searle. En *Jackie Derrida; retrato de una memoria,* M. Ferraris menciona la discusión con Searle plasmada en el texto *Limited Inc.* (Derrida 2013, pp. 55-229) donde se manifiesta la interpretación de Searle de la frase mencionada, estableciendo una lectura que lleva el extremo la consideración del *nada fuera del texto*, ya que, para Searle, si nos basaremos en la frase, todo existiría solo en la medida en que de él se habla y se escribe. Ahora bien, dentro de esta interpelación vale mencionar que la hipérbole no surge solamente de una interpretación antojadiza por parte de Searle; Derrida no hace mención de diferenciar los niveles de la frase y las repercusiones de la misma. Así, los excesos provenientes de las interpretaciones post-modernas de la frase pueden ser justificados, ya que se produce una autorización implícita desde Derrida, quien se resiste a encerrar o definir su discurso y que conlleva a una crítica de establecer un patrón o tendencia a la complicación dentro de sus obras. M. Ferraris en este contexto hace una aclaración que puede presentar más matices en torno a la frase. Señalará (2013, p. 47) que más bien, más allá de manifestar un *no hay nada fuera del texto*, habría que precisar que no hay nada fuera de *contexto*, ya que cuestiones u objetos sociales dependen de registro, memoria, promesas, inscripciones y grabaciones que le dan posibilidad a la frase. La afectación a distintos niveles en que la frase repercutiría y quedarían en suspenso de una forma intencional puede ser perfectamente atribuida a Derrida, ya que es esa misma falta de cierre, esa inestabilidad lo que se busca hacer experiencia en el gesto deconstructivo. Ya, en la entrevista con C. Gonzales-Marin (1986), es el mismo Derrida quien vuelve a mencionar que la frase no estaría necesariamente circunscrita al texto entendiendo una escritura únicamente en la forma de la *grafía*, ya que por el contrario, Derrida explica que es necesario ampliar y reelaborar el concepto de texto hasta el punto de generalizarlo sin límite y siempre cuidando de no olvidar los libros, las cintas, y toda aquella forma de registro archivable, para así constituir un concepto de texto que no se oponga a la palabra o a lo que se califica como una *realidad,* una suerte de realidad no textual. Es en en este respecto donde la *realidad* cabe en el texto, pero esto no significa que todo lo real esté encerrado en el texto (Derrida et al.,1986, pp. 160-162).

formas actuarían por fuera o serían superiores a un texto en la necesidad de proponer una interpretación omni-abarcadora frente a toda lectura posible de un texto en particular. Es posible denominar este problema como *sobre-significación*, o sea la búsqueda externa al texto, de elementos o códigos que sobre-signifiquen un texto.

Esto es inmanente en la estructura interpretativa del *lógos*. Y es que en cuanto a la tarea interpretativa vemos, a través de la lectura logocéntrica, que estos juicios pretendidamente externos modelan o dirigen la interpretación y que, por lo tanto, le agregan contenidos a un texto que no necesariamente puede encontrarse en el mismo, saturando así la interpretación en busca de la unidad de la significación, una que intente abarcar todas las posibilidades del texto, pero, paradójicamente, que no abarque el texto en sí mismo (Cf., González, 1992). Por ende, el por sobre el texto o sobre-significación poseen conceptualmente el gesto denunciado por Derrida, o sea una significación o sentido único que se posiciona como superior a un texto y que muchas veces deja de lado al mismo o lo enclaustra en una categoría de menor relevancia. La figura, en este sentido, es reveladora.

Ahora bien, la lectura presentada no corresponde simplemente a precipitar la lectura hacia el otro extremo posible de la ecuación o la balanza y apresurar la lectura a afirmar que simplemente no existe una interpretación posible, ya que afirmar esto podría presuponer que todo texto está completamente velado a la lectura. Derrida mismo, abordando estas cuestiones, expone la tesis de que, aunque existe un predominio o una jerarquía autoritaria de la metafísica tradicional para la lectura de textos, no existe una pureza absoluta de esta jerarquía que pudiera no permitir un cuestionamiento a la interpretación posible. Pero, así mismo, la cautela es siempre necesaria, ya que debemos entender que no podríamos hablar de un texto absolutamente desarraigado de la herencia tradicional. Esta, en la misma condición de historia, de formas, de preguntas, de géneros, etc., siempre irrumpe en el texto, y sería un error capital el concebir que una lectura pueda salir en su totalidad de estas visiones. No existe un completo gobierno de lo metafísico ni un

completo desarraigo del mismo, y esto es fundamental porque es este intento de absoluto gobierno, de completo control, nunca logrado, será lo que hace posible la lectura deconstructiva.

Esto se vuelve paradójico, ya que la metafísica tradicional hace posible la deconstrucción, si no existieran esos presupuestos, esas herencias, el cuestionamiento y la lectura deconstructiva no sería posible. Por consiguiente, se hará presente lo que podemos manifestar como una aporía en lo que respecta a la cuestión de la literatura y el texto en general; Derrida, al hablar del escritor, señala que él posee la posibilidad de decir todo, incluso aquello que *no está permitido decir*.

Por lo cual, lo que se proyecta es una lectura del texto que manifiesta las predisposiciones o los prejuicios con los cuales nos aproximamos a los temas, discursos, campos o textos. Estas condiciones de pre-disposición y pre-juicio serán lo que se entiende como aquello fuera del texto, o por sobre el texto, que existe previo al texto y que por lo tanto no deriva del mismo exclusivamente del mismo. Desde esto es necesaria, nuevamente, la siguiente aclaración; lo anteriormente mencionado no considera que, por lo tanto, la lectura del texto deba ser absoluta y pura, libre de cualquier experiencia previa, en el sentido de desconocer al lector como parte relevante de la dinámica literaria, sino que se propone una unión de la experiencia previa del lector que se une e inspira la experiencia del texto literario, una circulación por aquello que el texto literario posibilita y que derive en la infinita multiplicidad de experiencias emanadas de la lectura y de los lectores como receptores y también como contrafirmantes de la obra.

4.3. Frente a la *institución.*

De manera pasajera ya han aparecido las preguntas que volvemos a retomar a continuación. Y vuelven a marcar la presente investigación en tanto que ellas desestabilizan las pretensiones discursivas de la lectura de textos, a saber:

¿Se puede decir todo en un solo texto?

¿Se puede decir todo de un solo texto?

La presente investigación, por lo tanto, se ve dirigida hacia la lectura de lo que se concibe como *institución* (1992b). Y es que desde Derrida la literatura será presentada como una *institución ficticia*. Este concepto –institución– es claramente conflictivo. Sin duda la palabra institución conlleva inmediatamente a la idea de un organismo –por ejemplo, un organismo gubernamental– con reglas y límites determinados. Pensar una institución, por lo tanto, hace referencia inmediata a un *sistema* de reglas propias. Pero, una de las propiedades de los organismos es su cualidad viva, de movimiento, por lo tanto, una lectura puede derivar desde la consideración de la institución en su forma orgánica, ya que, al considerarla un organismo, se le otorga una cualidad de vida, donde es capaz de contener movimiento, un flujo permanente, una constante labor mutable y perfectible, en definitiva, no se puede pensar organismo sin hacer referencia a su cualidad viva. La institución, ha de concebirse del mismo modo. Por lo que, al momento de entender la literatura como una institución, es fundamental comprender la referencia a un encuentro entre dos cualidades que le son propias, donde por un lado, aparece la literatura con sus convenciones, con su historia, con sus formas y representaciones (sus reglas, dirá Derrida), pero, por otro lado, es una institución que confiere el poder de *decirlo todo*, donde el derecho del escritor esta suscrito al que pueda pronunciar sin restricciones y que pueda decir todo sobre lo que hable, incluso de poner en jaque y cuestionar sus propias reglas, formas e historia.

La literatura es institución que está llamada a emplazarse a sí misma en su cualidad de institución, principalmente porque, además de indicar la cualidad de institución, Derrida (1992b) manifiesta que la literatura se constituye como una *institución ficticia*:

> De ahí en más, el entrenamiento filosófico, la profesión, la posición como profesor, fueron también un rodeo para volver a esta pregunta: «¿qué es escribir en general?» y, en el espacio de escribir en general, a esta otra pregunta que es algo más y algo distinto que un caso particular: «¿qué es literatura?»; la literatura como institución histórica con sus convenciones, reglas, etc., pero también esa institución ficticia que *en principio* confiere el poder decirlo todo, de liberarse de las reglas, de desplazarlas, y por consiguiente de instituir, de inventar e incluso de arrojar sospechas sobre la tradicional diferencia entre naturaleza e institución, naturaleza y ley convencional. Debemos aquí formularnos interrogantes jurídico y políticas. La institución de la literatura de occidente, en su forma relativamente moderna, está ligada a una autorización para decirlo todo y, sin duda, al advenimiento de la idea moderna de democracia. No es que dependa de una democracia ya instalada, pero me parece inseparable de lo que convoca una democracia, en el más abierto y, (sin duda aún por llegar) sentido de democracia. (p. 37)

Al momento que Derrida señala cualidades de la literatura –o sea una literatura como una institución histórica de convenciones, reglas, etc. –, abre paso, un paso hacia la duda o lo inestable, a la comprensión de la literatura como una *institución* ficticia que *en principio* permite *decirlo todo*, un espacio donde pueda acontecer la inestabilidad de la literatura misma, donde no puede estar sometida a reglas, a convenciones o a la ley tradicional. Debe poder contradecirse a sí misma, inventar, narrarlo todo, o ubicarse en lo inenarrable, debe poder ser aquello que puede decir o no decir. La idea de dar una cualidad de institución ficticia posee su mayor grandeza en abrir la oportunidad de asegurar o solventar que nada externo a la institución misma pueda limitarla o regularla. En su contenido, la literatura permite ser ese espacio donde todo es posible, decir todo lo que se quiera, sin un sentido o idea reguladora que la determine. Sin embargo, es ficticia porque existe en sí misma, para sí misma y por sí misma, no se presenta dentro de un

campo de contenido, no tiene un sustento político, cultural o histórico que la límite, no está determinada por un gobierno ni coartada por una ley, y es eso mismo lo que la hace posible como una institución en la posibilidad de decirlo todo, pero lo paradójico recae en que, como institución que puede decirlo todo, *no necesariamente se manifiesta en la necesidad de decir algo*, de tener tal o cual sentido como una suerte de obligación externa.

La literatura ¿*quiere decir*?

No se encuentra ni debe encontrarse al servicio de intereses externos a ella misma como texto posible. Esto se puede observar incluso más detenidamente en las perspectivas en torno al autor del texto, principalmente en lo que podríamos llamar la paradoja del autor, como aquel que puede decirlo todo; desde este respecto surge una autorización la cual le otorgamos a quien no es responsable ante nadie, esto significa que el deber del autor no debe constreñirse el sometimiento de las reglas literarias, ni debe por consiguiente vivir en la necesidad de manifestar sentido o sin sentido de su obra. La posibilidad del lenguaje literario radica en que su deber vuelve a constituirse como un deber sin deber, un deber irrestricto a no deberse a nada.

4.3.1. El lugar de la literatura. ¿Dónde hemos de *decirlo todo*?

¿Dónde funciona una *institución*? Si pensamos en una institución tradicionalmente entendida, inmediatamente nos remitimos a un espacio, tal vez físico, donde tal *institución* se encuentra *ubicada*. En un sentido amplio, podemos establecer una institución durable por la ley y la costumbre, que elevan prácticas como valores a modo de una institución establecida, una institución histórica con sus convenciones y reglas (Cf., Contreras Guala, 2011, pp. 11-14).

Filosofía y literatura no circulan como conceptos desarraigados de los espacios creadores ni de los momentos en los cuales se anuncian. La filosofía tradicional se reconoce siempre ligada a la herencia occidental, del mismo modo que se constituye la literatura. La conexión de ambos, entre los autores, los lectores, los textos y los discursos con circunstancias históricas, culturales, sociales, éticas y políticas es ineludible. Derrida no concibe a la literatura de un modo autónomo o solamente autorreferencial, en el sentido de una forma de texto o discurso desarraigado del medio, sino que para él ésta es un discurso poroso, abierto al contacto con otros discursos que también lo atraviesan. La teoría de una institución se deriva de la aperturidad contenida en el discurso literario que la vincula al ascenso y la consolidación moderna de un régimen político: la democracia. Y es justamente en este espacio, en esta forma política desde donde filosofía y literatura hablan y escriben, donde ellas habitan, conviven, circulan, dialogan y trastocan tanto sus límites como los de los múltiples espacios que abarcan.

En este respecto, Derrida al señalar la conexión entre la democracia y la literatura parte observando una cualidad histórica no menor, a saber, la literatura –como género, como concepto o en su función académica– es una invención moderna de fines del siglo XIX (época donde toma sentido con el que actualmente se le conoce), por lo que conecta su destino con el surgimiento de la democracia representativa del siglo XVIII (1992, p. 61). Establece una conexión entre estos dos eventos principalmente señalando que en occidente la literatura liga su destino a convenciones, instituciones y formas políticas que le aseguran el *derecho a decirlo todo.* En *Pasiones, la ofrenda oblicua* [*Passions* (2011b)] la literatura se inscribe como una institución que liga su destino a la libertad democrática, o sea a la libertad de prensa, de opinión, a la no censura (Cf., 2011b, p. 61; Contreras Guala, 2010b; Attridge, 1992b).

Ahora bien, no solo podemos remitir la argumentación a un contexto histórico. Claramente podríamos comprobar que en distintos regímenes políticos –ya sean dictatoriales, totalitarios, o en las múltiples formas que podemos encontrar lo no democrático,

circulaban textos literarios, tal vez en menor cantidad–, pero que en su momento traspasaban en universidades y en instituciones o que incluso se preservaban en publicaciones. Actualmente la literatura es uno de los discursos, pero no el único, que permiten un espacio no público en lo público, una experiencia inédita de libertad donde podríamos señalar que, en la actualidad, por ejemplo, la actividad de lectura está en constante referencia a las distintas formas de comunicación contemporáneas que tienen como consecuencia una baja de la lectura no produce que necesariamente la democracia se ponga en peligro. Pero Derrida no apunta su lectura a una estructura racional de acto-consecuencia, ni a una interpretación puramente literal que la conexión entre ambas implica, sino que más bien, hemos de observar la relación literatura-democracia por lo que hace posible como una institución que no responde ante ninguna otra institución (Cf., Contreras Guala 2010b, p. 132). Así podemos observar, en palabras de Derrida:

> La libertad de decirlo todo es un arma política muy poderosa, pero una que puede dejarse neutralizar inmediatamente como ficción. Este poder revolucionario puede volverse muy conservador. El escritor puede muy bien ser tenido por irresponsable. Puede, e incluso yo diría que hasta debe, demandar cierta irresponsabilidad, por lo menos frente a ciertos poderes ideológicos de tipo zhdanovista, por ejemplo, que tratan de llamarlo a asumir responsabilidades extremadamente determinadas con respecto a ciertos cuerpos político-social ciertos cuerpos político-sociales o ideológicos. Este deber de irresponsabilidad, de rechazo a tener que responder por los pensamientos o la escritura de uno frente a los poderes constituidos, quizás se constituidos, quizás sea la forma más elevada de responsabilidad. (Derrida, 1992b, p. 119)

Por lo cual, la relación de mutua dependencia entre literatura y democracia es interesante por lo que posibilita, ya que, pensar la literatura desde el punto de vista de la democracia permite abordar de un modo distinto la relación entre literatura y política. Para Derrida, lo literario, si es que ha de poder decirlo todo, debe unirse a aquello que permitiría la posibilidad de pensar en todas las direcciones, incluyendo contradictoriamente, de poder experimentar la aporía, de constituir el gesto deconstructivo, de pensar

los restos, de habitar lo inclausurable y lo no resoluble, pero ya no solo en lo que compete al texto literario en sí mismo, sino que conduciría a un modo distinto de tratar la unión entre literatura y política. La literatura, en este respecto, ha de preguntarse todas las preguntas, ya sea tanto políticas como jurídicas, lo que es propio a su autorización a decirlo todo (Cf., Attridge, 1992b, p. 17). Por consiguiente, observa que la democracia, por su constitución, abriría el poder decirlo todo desde dos argumentos que posibilitan lo literario:

1. Las garantías del funcionamiento integral de la literatura como institución ficticia:

La literatura tiene, por una parte, su forma como institución histórica con sus convenciones y reglas y, por otra parte, es concebida como una institución de la ficción que da como principio el poder decirlo todo, el poder liberarse de las reglas, de desplazarlas y de poder instituir, inventar e incluso sospechar de la diferencia tradicional entre naturaleza e institución, naturaleza y todo convencionalismo plasmado por la ley, naturaleza e historia (Cf., Contreras Guala., 2011, p. 14). Por lo cual, Derrida señala que el espacio de la literatura no es sólo el de una ficción instituida, sino que también es una institución ficticia que en principio permite decir todo (Cf., Derrida, 2001b, p. 13) Esto no queda simplemente remitido al lenguaje o a las formas totalizantes de lenguaje, sino que también el poder decirlo todo es también el poder romper las prohibiciones, y esta ley de la literatura tiende a desafiar la ley misma (Cf., Derrida, 1992, p. 40; Attridge, 1992b, p. 17). Por lo cual, ya no observaríamos ni valoraríamos lo literario en cuanto a una posibilidad de representar la realidad, ya no estaríamos en la búsqueda de la esencia o por la verdad de la literatura (Cf., Derrida, 1997c, p. 252; Bernal, 2001, pp. 190-191), sino que más allá de un funcionamiento histórico, se hace posible una literatura que dentro de sus propias reglas ha de permitirse romper toda regla.

Lo paradójico en este respecto resulta que, cuando pensamos la institución o instituciones en general, se nos presenta la imagen de una serie de reglas que fundamentan tal institución, pero en la cuestión de desafiar a través de su ley la misma ley, es posible entender que esta institución ficticia tiende a desbordar su propia institución, por lo que es posible intuir que estamos frente a una paradoja del deber, de un deber para con la institución, que exige exceder todo deber (Cf., Attridge, 1992b, p. 18). Manifestar que lo literario como institución está llamado a superar su institución o que, cómo ley, está llamada a superar sus propias leyes, nos hace experimentar una propiedad intrínseca de lo literario, qué radica en un espacio que se desafía sí mismo y que en vez de limitarnos a las descripciones lingüísticas, nos sitúa en la experiencia de desafiar los propios conceptos y la propia comprensión del lenguaje y su sentido. Es, en este respecto, que a la literatura como experiencia se le debe garantizar las posibilidades del lenguaje y de sus contradicciones. La ficción literaria presenta la necesidad de la libertad radical de su espacio, y esto debe ser garantizado por la sociedad donde esta institución ficticia debe ser sobreentendida desde un plano político-social, o sea, deben existir las garantías de poder decirlo todo en la literatura, interrogando el acontecimiento llamado a llegar ante simulacros y ficciones. Se interroga así también la estructura de las ficciones que puede constituir cualquier discurso, discursos que incluso pueden producir derechos y normas (Cf., Derrida, 2001b, pp. 13-14). Por consiguiente, reflexionar sobre la democracia manteniendo un ojo puesto en la literatura implica la puesta en cuestión de ciertas concepciones tradicionales y presuposiciones axiomáticas acerca del modo en que se concibe la democracia misma.

2. <u>La cuestión del libro y la no-censura:</u>

Estamos frente a la imposibilidad de disociar la literatura de la no-censura, en cuanto a que el espacio de la libertad democrática establece la autorización que una sociedad otorga a la literatura para no tener que verse privada o limitada a una pauta o a un momento histórico o cultural que pretenda subsumir lo literario a una agenda política

o a un momento histórico determinado; en este sentido el decirlo todo o el poder decirlo todo refiere al derecho ilimitado de poder plantear todas las cuestiones, manifestar todos los posibles análisis, poder presentar presuposiciones, permitir pensar y experimentar escenarios tanto utópicos como distópicos, transformar y cuestionar el orden establecido y retar las posibilidades ética-políticas sin tener que constreñirse a un deber de responder o dar explicaciones. Esto constituye que no se piense literatura hacia la democracia o la democracia hacia literatura, sino que más bien, ambas deban siempre pensarse y concebirse juntas, garantizándose la una a la otra (Cf., Derrida, 2011b, p. 61). Por lo cual, la literatura en Derrida no es una suerte de hecho asegurado, sino que, en su vinculación con lo democrático, es pensada como una pretensión problemática (Cf., Contreras Guala, 2010b; 2011). Este vínculo permite un pensamiento distinto de los límites y los alcances, una apertura de ambos conceptos, los cuales carecen de esencia e identidad propia, y cuyas finalidades, si es que las tienen, no se encuentran predeterminadas de antemano, no son un a priori.

Por consiguiente, la conexión entre literatura y democracia resulta en un destino en común que se vuelve inexorable. Derrida señala que no hay posibilidad de democracia sin literatura, ni hay posibilidad de literatura sin democracia. Y en este respecto ningún análisis podría disociar el vínculo entre ambas, donde una garantiza a la otra y viceversa. No se puede concebir una democracia en la que no exista una literatura en no-censura, ni existe literatura que no vea su cualidad de poder decirlo todo y de existir como institución si no es a través de las libertades que pretenden ser garantizadas por lo democrático. Ahora bien, hay quienes no quieren a una u a otra o quienes se privan de pasar de una o de otra dependiendo de lo regímenes en los cuales se encuentren, incluso se puede considerar que no son necesariamente derechos o bienes incondicionales, pero la variabilidad descrita en estas formas da un diagnostico manifiesto: cada vez que una obra literaria es censurada, la democracia está en peligro (Cf., Derrida, 2011b, pp. 61-62).

Recordando siempre no asignar una funcionalidad, misión o utilidad específica a la literatura, es factible señalar que la no-censura se vuelve un carácter propio de la unión literatura-democracia, ya que sus espacios son mutuamente necesarios para la existencia de una y otra.

Por lo tanto, la libertad de prensa, libertad de opinión, libertad de texto, libertad de escritura, etc., constituyen una apelación a la democracia, pero no para ubicarla como una forma acabada de política, sino que más bien como aquello que interroga a la democracia misma, que la cuestiona, que le da su posibilidad, poniendo en marcha toda su capacidad para generar y desestabilizar, habitar incluso elementos destructivos (Cf., Bernal, 2011, p. 191). Al señalar que no existe democracia sin literatura y viceversa no se niega que existan momentos históricos o políticos donde se haya prescindido de una o de otra, sin embargo, la observación derridiana es fundamental en este aspecto, ya que señala los primeros síntomas que mostrarían una democracia que se comenzara a disgregar o disociar, una democracia que empezaría a perder las formas propias que la constituyen como un espacio de libertad democrática, espacio, por lo demás, siempre anhelado y perseguido. La censura, la limitación a la libertad de prensa, a las formas expresivas del arte, a la determinación temática de la literatura, la filosofía o el texto, la clausura del pensamiento, de la posibilidad de lectura, de la interpretación, etc., son síntomas efectivos que dan muestras de democracias que comienzan a tambalear, que incurren en peligro, democracias que empiezan a perder el fundamento mismo de su existencia.

Estos aspectos constituyen elementos fundamentales para la lectura de la literatura como una institución ficticia, pero como también tal institución está llamada a desbordarse a sí misma. *Cuestión de deber,* la institución que desafía a sí misma, a lo filosófico, a lo político. No nos encontramos con el simple ejercicio de trasladar cualidades literarias hacia la filosofía o a lo político, sino que más bien presenciamos el *autocuestionamiento* que se ubica como tensión, en el momento donde se abre paso a la posibilidad del texto como cuestión, de ir más allá de la pregunta por la esencia, de propo-

ner temas, situaciones, acontecimientos, ficciones, hechos que desde sus cualidades –todo tipo de cualidades, ya sea ideas fundadas como contradicciones u errores– manifiestan la posibilidad de *decirlo todo.*

CAPÍTULO V: Otro modo de la *ficción*; testimonio, relato y singularidad.

Desde el comienzo de la presente investigación se ha experimentado –de manera implícita y análoga– un proceso de contaminación que ha desplazado permanentemente los límites entre filosofía y literatura, desde la deconstrucción de la relación voz y escritura –habitando otro modo de leer la relación entre ambas y haciendo posible las variables de su mutua correspondencia–, con el posterior *entre,* que permite experimentar lo indefinido traspasa literatura, filosofía y establece una conexión con lo político. Lo que se presenta en este respecto es la imposibilidad de determinar las presunciones de lo ficticio y lo verdadero. Por lo tanto ¿pueden prescindir los discursos ético-políticos los elementos ficticios que lo parasitan? ¿Puede siquiera dar cuenta de qué se concibe como verídico o falso?

Esto produce que la presente investigación deambule al modo de una experiencia de lo aporético y la paradoja. Esta cualidad no es un rasgo menor. Se ha marcado una indeterminación que no se deja regir absolutamente por los cánones tradicionales, ya que no solo se ha abordado la incidencia de una al otra –filosofía y literatura–, sino que se apunta a los temas que se consideran como respectivos de un campo determinado o de otro para que, en este reconocimiento y en el inevitable encuentro con el otro, se (des)armen los presupuestos tradicionales para experimentar un modo distinto de pensar, concebir y habitar los textos, al modo de que se traspases a sí mismos y aborden la posibilidad de desarrollos tan variados como lo son temáticas correspondientes a filosofía y literatura, y así también se comienza a vislumbrar en sus alcances ético-políticos. Desde esto Derrida señala:

> Quizás la literatura ha venido, en condiciones históricas que no son simplemente lingüísticas, a ocupar un lugar siempre abierto a una especie de juridicidad subversiva […]. Esta juridicidad subversiva supone que la identidad propia ja-

> más esté asegurada. Supone asimismo un poder de producir operativamente los enunciados de la ley (Derrida, 1984a, p. 129)

En condiciones históricas, la filosofía se manifiesta como inconfundible en su discurso de los recursos literarios, relación que marca las formas del lenguaje. La literatura, por consiguiente, se aborda como ese lugar abierto, como una institución que puede decirlo pero que pide perdón por no decir. Esa falta de definición de identidad dispone la literatura a otros discursos y, según Derrida, al otro o a lo otro. En el cruce singular de la obra con unas leyes y convenciones *universales*, la literatura tiene la capacidad de hacer la ley, como también puede soslayar, sustituir o *transgredir* las leyes y convenciones que sin embargo la vuelven posible. Aquí nos encontramos ante las puertas de la *irresponsabilidad* de la literatura.

Por consiguiente, la tesis no queda acabada en establecer una relación paradójica entre literatura y democracia como quiebre de toda regla, sino que más bien, esto se convierte en esa inquietud de la aporía, de lo imposible, que traspasa lo metafísico, frente a la expectativa de nuevos horizontes que residen en la incondicionalidad. Estamos en la posibilidad de pensar la incondicionalidad en lo filosófico y lo literario, como gesto que residen y que (re)estructura los límites entre ambos discursos. La filosofía de Derrida revela los irremediables contagios por los dispositivos de una experiencia de lo imposible. Asumiendo la tarea de profundizar el modo en que los textos, discursos y géneros habitan en límites difuminados, se observa cómo los discursos permanentemente responden a la irrupción de una alteridad que transgrede cualquiera de sus estabilidades. Una alteridad que somete al asedio y a la visitación de lo imposible (Cf., Valls Boix, 2017, pp. 237-238), y que va a constituir problemáticas que cobran (im)posibilidades insospechadas desde lo literario. Por consiguiente, este capítulo ha de poder habitar la (im)posibilidad de determinar con todo rigor aquello que pertenece o qué se habita cuando estamos en la *ficción*, produciéndose así una indecibilidad entre lo presupuestos

de la diferenciación realidad y ficción, fundamento que reside en en entre lo filosófico y literario.

En orden a esto se abordarán tres momentos de indecibilidad que marcan la paradoja de la (im)posibilidad de una división exacta entre ficción y realidad, los cuales serán primero, la confesión, singularidad y testimonio.

5.1. He de confesar aquello que *no puedo.*

En el documental chileno *El Pacto de Adriana* (2017) se presenta una entrevista al periodista y escritor Javier Rebolledo, en el cual, él hace una descripción del Cuartel Simon Bolivar, centro de tortura de la dictadura chilena que solo se hace conocido a partir del año 2007. Más allá de la característica *narrativa*[42] del documental mismo, el relato menciona varias particularidades sobre este centro de tortura que cabe mencionar en nuestra investigación:

1. Primero, la brutalidad del actuar de los torturadores. El cuartel Simón Bolivar, es uno de los centros de tortura de época de dictadura de los que se reconoce su existencia de manera más tardía. En las políticas de la *democracia de transición* se comienza a saber la existencia sistemática de centros de tortura, sin embargo, el cuartel mencionado solo sale a la luz en el año 2007. Cabe mencionar que existía una *política* de tortura de eliminar cualquier posibilidad de testigos que pudieran relatar o delatar lo que sucedía en el centro.

[42] Narrativa en un sentido tradicional, o sea como lo que sigue la consecuencia de un relato, como secuencia o serie de acciones realizada por unos personajes en un determinado periodo o sección de tiempo. Este contexto de narración tradicional se mueve en el relato de la sucesión de hechos, sucesión cronológica en la cual se basaría la posibilidad de dar un sentido a la narración.

2. Segundo, el tipo de tortura aplicada en el centro de detención no se caracteriza por una *justificación de utilidad*[43], o sea que no se justifican en intentar obtener algún tipo de *confesión* –en el sentido clásico o político del término–, sino que más bien, este centro tiene la particularidad de proporcionar desahogo *para* los torturadores. Esto trae a consecuencia de que, en sí, no existe un *propósito o un cálculo* para cometer la tortura.

3. Tercero, la necesidad de participación de todos los integrantes del cuartel en las torturas, lo que produce *pactos de silencio efectivos.* Esto termina por integrar a todo el grupo, sin excepciones, dentro de la actuación horrorosa. Por lo cual, la unión del grupo no consiste simplemente en un elemento de fidelidad ciega por el propósito del acto llevado a cabo, sino que es una vinculación en el horror, en un horror *indescriptible*. Por lo cual, la no divulgación de los crímenes cometidos no responde a un *pacto de silencio* con intensión de resguardarse criminalmente por miedo a las consecuencias legales *post-dictadura*, sino que más bien, el escritor señala: "*lo que hicieron es algo tan horrendo que es inconfesable*." (Orozco, 2017)

Aquí suscribimos una tensión en lo filosófico manifestándose a través de aquello que no se puede decir, lo *inconfesable* como manifestación interna de lo ético-político. La unidad de sentido se ha quebrado por aquello que se vuelve inenarrable a través de argumentos lógicos, pero ¿esto no habría de pertenecer a las problemáticas patentes en la filosofía? Más allá de la legalidad del hecho, más allá de un pacto de silencio proteccionista, no hay palabra que lo pueda pronunciar, no existe vocablo que manifieste el horror, porque el concepto "horror" ya está vedado en su potencialidad. Ahí, donde las palabras no alcanzan, donde nos encontramos con un relato que no cierra, que no se cierra, ¿alcanzaría con el relato? ¿Sería suficiente el relato del hecho? ¿Basta con percibir

[43] La referencia a una utilidad se desplaza en cursiva ya que, de inmediato, se pone en cuestión la posibilidad de una referencia utilitaria en torturar. Sin embargo, la narrativa política ha utilizado estas formas y conceptos en base a proponer una excusa que pueda ser lo suficientemente adecuada para justificar acciones horrendas.

un relato como abierto o cerrado para poder decir aquello que es inconfesable, aquello que es inenarrable? ¿Puede la filosofía prescindir absolutamente o integrar en una forma de sentido único este horror inconfesable? Si se pretende responder a estas preguntas a través de una narrativa simple, o sea, si se quiere obtener una narrativa que se presume en tanto un significado lógico, puro y absoluto, si se pudiera dar, a través de sus respuestas, un sentido a la narración de los hechos bastaría con un *–nunca suficiente–* relato *sistemático*.

Pero la última frase presentada aquí expone inmediatamente la contradicción, a saber, un nunca-suficiente relato sistemático. Darle un sentido al hecho no es suficiente, ya que la explicación oral no parece bastar.

Lo que está en juego no es la simple locución del hecho, en cuanto a que si la filosofía ha de buscar entender la problemática, darle un sentido al problema, no podría, en esta intención, prescindir de aquello que es inconfesable, ya que si no ha de considerarlo ¿podría tener un entendimiento pleno de la cuestión? Lo inconfesable, por lo tanto, ha mostrado inicialmente la fisura manifiesta de lo inenarrable para la pretensión del decir a través del logos, la palabra y la unidad del canon filosófico.

Profundicemos ahora tal fisura a través de las siguientes interrogantes: ¿Qué sucede en la *imposibilidad* de decir? ¿Es posible una narración que no se interprete solo apelando a la posibilidad de síntesis? Estamos en la imposibilidad de un relato absoluto y certero, donde ya no basta con remitirse a la síntesis, a un resumen del relato, sino que más bien, se ha de experimentar lo indecible del relato, aquello que lo pone en tensión, lo que está vedado a la palabra pero que, no por ello, no es experiencia. *Inconfesable*, ese concepto que quiebra el relato, lo quiebra porque lo lleva a un límite inalcanzable por la narrativa tradicional. Se comienza así a observar lo inconfesable y su (im)posibilidad, partiendo desde la siguiente interrogante, ¿cómo hemos de confesar lo inconfesable?, sobre esto Derrida manifiesta:

> No una confesión cualquiera, sino una confesión singular, inaudita, improbable, una confesión que, antes y más allá de toda falta determinada, declara ante el otro lo inconfesable. Pues confesar lo que parece fácil confesar, confesar lo confesable, reconozcámoslo, una cosa así no sería confesar. Confesémoslo. La confesión, si la hay, debe confesar lo inconfesable, y en consecuencia, declararlo. La confesión tendría que declarar, si fuese posible, lo inconfesable, es decir, lo injusto, lo injustificable, lo imperdonable, hasta la imposibilidad de confesar. (Derrida, 2000b, p. 18)

Confesar lo que puedo confesar, lo que puedo decir, no tiene mérito ni esfuerzo, resultaría producto de un cálculo, decir lo que puedo decir, lo que requiere ser escuchado. Tradicionalmente se entiende la confesión como una declaración precisa, una respuesta o un reconocimiento desde un sujeto que asume el acometido de una falta, una suerte de *Confieso ante el juez*. Sin embargo, la lectura derridiana percibe las grietas en esta comprensión tradicional de la confesión, al entender que, si a través de la confesión se manifiesta lo entendible, lo decible, esto desde ya representa un cálculo del sujeto confesor, ya que trataría de plasmar o decir aquello que resulta *comprensible* para describir la falta cometida. Esto, en estricto rigor, no podría manifestar todo lo que ha de confesarse, siempre sería insuficiente. Forma inexorable de la aporía, en la experiencia límite de tratar de decir lo injustificable, lo imperdonable, ¿cómo poder justificar lo injustificable? El sujeto se encuentra de nuevo frente al juez y se le pide que pronuncie una justificación de lo injustificable, que explique lo injusto, que pida perdón por lo imperdonable. La escena se reduce al mutismo y comienza la improbabilidad. ¿Es el relato verdadero, real, o solo es una ficción? Seguiría (in)entendible, nunca sería suficiente, la *singularidad*, lo indecible de lo que debo decir, de lo que *no puedo decir*. ¿A qué se apela cuando se señala lo ilegible? ¿Es posible un espacio para lo indecible, para la *singularidad*?

La confesión, lo inconfesable o la figura que se ha expuesto a través de un confieso ante un juez, se juega en una economía, en un cálculo de lo incalculable que repercute y desestabiliza uno de los elementos por antonomasia de la filosofía tradicional, a

saber, la cuestión de la *verdad*. La cuestión de la verdad desde la aporía de lo inconfesable se juega en la performatividad, que se obra, se performa. Es por esto que la *verdad* de la confesión no radica en la verdad dicha o narrada, sino que más bien en la relación establecida con uno mismo y con el *otro* (Cf., Aragón, 2011 p. 303), en donde se hace (im)posible establecer una frontera firme entre un lenguaje directo o dirigido a un sentido pleno y aquello que parasita el lenguaje, que produce sus juegos de sentido, o en otras palabras, todo acto de habla, en la medida en que está constituido por elementos codificados, puede funcionar como tal en un contexto distinto y, por lo tanto, resultar parasitario cuando en principio se podría haber interpretado a través de un significado único (Cf., Navarro, 2007).

Rotemos el argumento en búsqueda de la multiplicidad que deriva de la condición aporética de la confesión. ¿Puede, una confesión, ser absolutamente *real*? ¿Es posible exponer todos y cada uno de lo datos, las formas, las percepciones y los contextos que dan forma a la posibilidad de una confesión plena? ¿Se puede constituir la *pureza* de una confesión absolutamente completa, que no olvida ni el más mínimo detalle y que es capaz de plasmar hasta el último pormenor? Todas estas preguntas exponen a experiencias y todas estas experiencias exponen a preguntas. Desde estas surge una diferenciación neurálgica que compone la reflexión tradicional entre lo filosófico y lo literario, a saber, la diferencia entre *realidad* y la *ficción*. Pregunta clave frente a la presente investigación: ¿puede existir un discurso que plasme de manera absoluta y pura lo que se califica a través del canon como real? Problema clave, validez y jerarquía de un discurso que se basa en su capacidad de decir la realidad de manera plena.

Este gesto manifiesta un *entre* lo calculable y lo incalculable, en lo legible y lo ilegible. Límites que al momento de reconocerse se difuminan, aparecen y desaparecen en el juego tradicional que pretende dividir de manera tajante realidad y la ficción. Sin embargo, la paradoja es la siguiente: si una exigencia a la confesión es la cuestión de su *veracidad* y la pretensión de la anulación de los elementos *ficticios*, la confesión se hace

(im)posible, ya que su misma constitución como confesión pura o absoluta la hace imposible, pero al mismo tiempo es esta necesidad la que la hace posible, ya que la confesión se exige como llamada a confesar lo inconfesable. Si confesara lo que puede confesar sería siempre parcial y no sería posible concebirla como confesión. Se hace patente, entonces, un encuentro irrevocable con la ficción, con aquel límite entre realidad y ficción, con una institución ficticia que tensa tal límite. La interpretación de lo confesable ya no quedará remitida a un sistema formalizado de tipo unificador y universal y, en cambio, se entrará en el escenario de (im)posibilidad.

Lo explicable y lo inexplicable, lo confesable y lo inconfesable, lo narrable y lo inenarrable, la cuestión clave que hay que reconocer desde estas posibilidades es que *siempre hay mínimo dos*, lo diferencial que hace patente ese resto que escapa a la unicidad, a lo que la razón puede contener, a lo que desborda la explicabilidad, pero que existe. La cualidad que manifiesta Derrida en la cita proviene de una confesión que *no puede decir*, pero no simplemente porque se niegue a la formulación de la palabra, sino que no existe palabra para explicarla, no palabra formal, ni narrativa, ni filosófica, ni palabra ética, ni jurídica, ni política, pero que sin embargo *es*. La confesión, si es que la hay, recalca Derrida, si es que ella fuera posible, tendría que moverse como inconfesable, comunicar, exteriorizar, sacar de sí una respuesta por lo injustificable, justificar lo injustificable. En otras palabras, ¿cómo justificar lo injustificable? ¿Es posible confesar la imposibilidad de confesar? (No)*decir*, la (im)posibilidad de *decir*.

5.2. La *singularidad* de la firma.

La cuestión se encuentra en la iterabilidad y el otro, ya que la confesión no solo remite a una presencia singular absoluta, que se constituye para un sí mismo, sino que se *dice* a otro, se narra a otro, no sobrevive ni se formula como aquello que ha de quedar

remitido solo a la conciencia absoluta. Confesar se concibe como el ejercicio inmanente de la declaración y, a su vez, de una declaración de inconfesabilidad, de un resto inconfesable y opaco (Cf., Cragnolini 2012, p. 25). Y es que, frente al simulacro de una presencia plena, la aporía de la confesión expone un a trastocación de los límites entre aquello que se confiesa y se puede confesar, entre lo que se puede o no relatar, no porque se reserve a la interioridad, sino que siempre ha sido inenarrable.

Por lo cual, la dinámica de la narración misma y a qué formas o géneros *pertenece* lo narrable son formas que han puesto en tensión los límites de lo literario y lo filosófico, traspasando y deambulando en formas política. La referencia al documental inmediatamente juega con la posibilidad del relato, con lo dicho, con lo no dicho, con lo que no se relata y con lo que es imposible de narrar, el horror que deambula en lo narrarle y lo inenarrable. Se ha mostrado que la presencia del narrador no representa una garantía para poder manifestar todas las fases de un relato, por lo cual, la aporía de lo (in)confesable nos ha permitido experimentar que lo inenarrable no se encuentra simplemente desarraigado de las formas de discurso, sino que más bien, son una forma irrenunciable de todo discurso, como una singularidad siempre vedada o a la cual no se puede acceder en su totalidad. Este problema de la narración se encuentra en el centro de la ya mencionada pretensión de *diferenciación* entre ficción y la realidad, forma central de la división entre filosofía y literatura supuesta por la metafísica tradicional. El corpus tradicional de la narración proviene de la pretensión de una diferenciación clara y evidente entre realidad y ficción, entre aquello que afecta, que constituye realidad, que narra lo verídico, y aquello que escapa lo verídico, la invención, lo ficticio. La cuestión se juega, sin embargo, en el límite entre el relato de un suceso *real* o una historia *ficticia,* donde los márgenes, los límites de cada uno parecen no estar tan clarificados como pretenden presentarse. Por lo tanto, si se ha experimentado el desplazamiento de los límites de un intento de lenguaje puro presupuesto por la metafísica tradicional, ahora observaremos como tal desplazamiento, tal tensión se constituye en el campo literario. La tarea,

por consiguiente, mostrará que el gesto de singularidad literaria no es ajeno a las formas de discurso y texto filosófico.

5.2.1. El narrador, la firma y lo singular.

Podríamos decir, tanto desde filosofía como desde literatura, *hemos de contar una historia*, pero ¿en qué consiste contar tal historia? J. Culler señala en *Derrida and the Singularity of literature* (2005, p. 872) que la cuestión de la ficción en la literatura no se juega simplemente en una validación de tipo metafísica[44].

La lectura marca una cualidad respecto a la cuestión de la ficción, ya que no necesariamente debería presumirse que la literatura tiene por objetivo presuponer una realidad y representarla a través de su narración, lo que haría esto su único objetivo, al modo de alejarla lo más posible de su *cuestión ficticia*. Más bien, si ha de existir la posibilidad de lo inenarrable, esta debe concebirse dentro de una *experiencia instituida*, en tanto que como institución la literatura inscribiría *su* verdad, su propia escena, su propio contexto y esto, a su vez, formaría la experiencia que se performa en el relato. Por lo mismo, el lenguaje, desde este contexto, ya no se manejaría solo desde su forma instrumental, sino que se experimentaría como un evento, ya que en la lectura literaria no solo leeríamos la experiencia de un evento determinado que sucede como evento lingüístico, sino que asistiríamos a un poder lingüístico. En este respecto se forma un nexo inmedia-

[44] Derrida señala en *Acts of literature* (1992b) respecto al paralelismo entre pensamiento y poesía que sería manifestado por Heidegger. El filósofo alemán presentaría una concepción donde pensamiento y poesía se perciben como uno al lado del otro. Esto deriva en el problema de definir o intentar concebir la literatura disociación o diferenciada del problema de la verdad, de la esencia del lenguaje o inclusive del problema de la esencia misma. Este paralelismo, según la lectura derridiana establecería un enfoque por la esencia o por el intento de responder desde la base de las preguntas fundamentales de la metafísica tradicional, que difumina la posibilidad de la experiencia literaria. Para Derrida la literatura *es* el lugar o la experiencia de esos problemas (p. 128)

to, respecto a la posibilidad de ficción, entre lo literario y lo filosófico, ya que ambos discursos no simplemente sucederían en sus textos como letra muerta, sino que este poder lingüístico constituye una experiencia. Esto es clave, ya que la posibilidad de ficción ya no se estructura como una dimensión menor de discurso, las narrativas o relatos, sino que más bien, la posibilidad de la ficción, de la literatura expone las fronteras y los pliegues que mantienen una escena, que abren un espacio, que instituyen las posibilidades que se representan en lo eventos no-literarios de nuestras vidas (Culler 2005, pp. 872-873).

Ahora bien, esto no pretende señalar que la literatura deba concebirse como una representación de la vida o lo real, concebir lo señalado por Culler dentro de una lectura de ese tipo sería volver a una lectura metafísica de la literatura. En cambio, la noción o concepto de *singularidad* se presenta como una alternativa de lectura a la noción tradicional de unicidad o lo único. En este sentido, la propuesta derridiana permite suspender una lectura de texto que se postule como un todo contenido en sí mismo u orgánico, que subiste por sí mismo. La singularidad de la literatura se plantea en una dinámica de texto donde esta obra se da *una vez,* por esto se le otorga un nombre propio a ese evento, y tal evento se vuelve una referencia irreemplazable. Pero, a su vez, esta singularidad no constituye ni debe interpretarse como una forma pura o absoluta de lo singular, como si estuviera encerrada en sí misma, ya que, si esta se presentara de tal modo, no podría ser abordada por ningún tipo de lectura. Si se concibiera una singularidad absoluta, esta cualidad absoluta la separaría de manera permanente y total a todo aquello que la hace legible. Por lo tanto, la singularidad de la literatura que Derrida propone se comporta de manera paradójica, ya que es desde su singularidad, desde su marca como evento único, se hace posible su lectura y su cualidad de constituirse como legible. Es esta singularidad lo que hace factible que se comparta, que participe y que pertenezca.

Detallemos aún más la paradoja que reviste la singularidad. Derrida señala que la singularidad de lo literario enmarca un distintivo importante, a saber, la marca histórí-

ca. La obra, al concebirse como un elemento irremplazable –singular–, al tener lugar una sola vez, no se constituye como un evento contra la historia, sino que es histórica, ya que marca un momento histórico, por lo cual, en respuesta o atención esta cualidad histórica, elementos como el género de la obra o el contexto de la misma son requeridos por la singularidad o la firma de la obra. Esta firma debe leerse como lo que constituye el cuerpo del texto, al modo que enmarca aquel límite entre el interior y el exterior de la obra (Bennington, 1996, pp. 169-170). Es por esto que la constitución paradójica de la singularidad de la literatura compone una lectura de límites que se comienzan a tensar al modo de que la posibilidad de una diferenciación entre realidad y ficción comienza a diseminarse. Vale la pena si las posibilidades de todo tipo se manifiestan. Y, en este sentido, movimientos que parecen contrarios, dicotomías que parecen irreconciliables, pueden encontrar un nicho donde son mutuamente necesarias y relevantes. Lo que surge en este sentido es la posibilidad de desafiar la validez plena otorgada a la explicabilidad y (re)conocer la posibilidad de lo que puede ser considerado como inexplicable. Es por esto que Derrida (1992b) señala a la literatura como: "en el límite de la metafísica, y quizás la literatura se yerga en el límite de todo, casi más allá de todo, incluida ella misma. Es la cosa más interesante del mundo, quizás aún más interesante que el mundo". (Derrida, ibid., p. 127) *Más interesante del mundo y más interesante que el mundo mismo*, la literatura como ese lugar de acontecimientos singulares en los cuales no solo suceden actos de escritura teóricos, sino que el lugar de una performatividad literaria donde los eventos de la singularidad literaria, de la performatividad, no se diferencian de actos del lenguaje como una orden, los actos legislativos, las promesas, todos elementos que a través de actos del lenguaje cambian no solo una expresión o el parte del lenguaje, sino que cambian más que el lenguaje. Esta cosa quizás aún más interesante que el mundo mismo refiere a que la literatura, sus actos del lenguaje y sus acontecimientos singulares pueden al mismo tiempo tanto exceder el mundo, como contener todas sus condiciones de (im)posibilidades.

En este respecto Bennington señala: "[…] toda firma no es tal más que a condición de invocar o prometer la contrafirma." (1996, p. 171) Por lo cual, estamos en un acto del lenguaje singular, donde hay que entregarse singularmente a la singularidad, pero que a la vez tal singularidad debe compartirse, que, al momento de surgir como singularidad, inmediatamente remite al otro. La condición aporética, la paradoja continua de la singularidad se expresa en la lectura de la firma y la contrafirma. Para manifestar la paradoja de la (contra)firma, Derrida señala (1992b):

> […] el *Romeo y Julieta* que lleva la firma de Shakespeare tiene lugar solo una vez. La singularidad es trabajada, constituida de hecho, por la posibilidad de su propia repetición (lecturas, un número indefinido de producciones, referencias, sean estas reproductivas, citacionales, o transformativas, con relación a la obra tenida por original que, en su idealidad, tiene lugar por una única, primera y última vez). La lectura debe *rendirse* [*se rendre*] a esa unicidad, hacerse cargo, tenerla en mente, *rendir cuenta de ella* [*en rendre compte*]. Pero para eso, para ese rendir, uno debe a su vez firmar, escribir otra cosa que responda o corresponda en un igualmente singular, lo cual es como decir irreductible, irremplazable, *«nuevo» modo*. Estar respuesta contrafirmante, esta contrafirma que es responsable (para sí misma y para el otro), le dice «sí» a la obra y, más aún, «sí, esta obra estaba ahí antes que yo, sin mí, doy testimonio», aunque comience apelando a la co-respondiente contrafirma; e incluso, entonces, aunque la haya implicado desde su mismo comienzo, para presuponer la posibilidad del nacimiento, al momento de dar un nombre. La contrafirma del texto del otro está sujeta a la ley del primero, de su absoluto pasado. Pero este pasado absoluto existiría ya como demanda para la lectura contrafirmante. El primero solo se inaugura *después de*, y como expectativa ante la segunda contrafirma. Lo que tenemos aquí es una escena incalculable, pues no podemos contar 1, 2, 3, ni el primero antes que el segundo, una escena que nunca se revela a sí misma, por definición, y cuya fenomenalidad solo puede sustraerse, pero una «escena», al fin, que debe haber programado los reclamos tradicionales de todas las «críticas literarias». (p. 146)

La firma, elemento que puede calificarse como singular por autotonomasia, dede el momento de signarse, desde el momento mismo de la firma, ya ha referido al otro. *La firma en el papel*, la escritura que marca un momento, que abre paso a un

acuerdo, a una acción, un contrato, un gesto de singularidad, performativo, que nunca queda remitido a sí mismo. Un texto que tiene lugar una sola vez, pero que a su vez inmediatamente refiere al otro, quien lee, quien repite. La cuestión de la contrafirma se juega en la posibilidad-imposible de la singularidad, en este movimiento doble que tensiona la posibilidad de la singularidad que no puede (des)entenderse de su repetición, de su participación, de pertenencia, etc., En la cita se señala una escena incalculable, una (re)lectura que asume la ley del primero, del absoluto pasado dentro de la consideración de un antes que se *testimonia*[45] por una contrafirma. Al señalar que esto, esta obra, estaba ahí para la repetición, es remitir no solo a su *origen*, sino que más bien, tal *testimonio* de la ley de lo primero será posible por la lectura, por la demanda contrafirmante. Contenido paradójico presente, donde lo primero, lo que podría ser captado como primero solo se inaugura después, donde su cualidad diferencial deconstruye la escena del uno, dos, tres, del orden, para volverse incalculable, en la alteridad que descontrola y desarma el discurso (Valls Boix, 2017, 235).

Ahora bien, destacar lecturas, número de producciones, referencias, etc., podría suscribir el abordaje de la singularidad de lo literario a un producto de origen del cual se derivan *referencias*. Sin embargo, la lectura derridiana propone un camino de firmas y contrafirmas donde la lectura no será un derivado del original, sino que más bien, ahí, en ese fenómeno del lenguaje, de la lectura, se produce una singularidad que es responsable para sí misma y para el otro. La singularidad de la literatura no sería posible sin la con-

---

[45] El aparecer del concepto testimonio es revelador por tres aspectos que se ligan a la narración: 1. Muestra una lectura que va más allá de referir se solo a una discusión de la posibilidad interpretativa de lo literario o de la construcción de una crítica literaria. 2. La repercusión del testimonio en los juicios constituye un elemento jurídico. La cualidad judicial del testimonio aleja al mismo de lo ficcional. En este respecto, cabe mencionar la referencia a de un testificar que se compromete a decir nada *más que la verdad*. En esta frase hacen patentes imposibilidades de todo tipo, en la idea de una diferencia entre verdad y veracidad, Derrida incluye la reflexión de un testimonio que es comúnmente asociado a una narrativa exenta de ficción (Derrida, et. al., 1999). En la confesión, en un testimonio, por más que se presupongan como experiencias singularísimas de relato, es esta misma cualidad la que lo hace (im)posible concebirse como relatos absolutamente objetivos y verdaderos. 3. El testimonio como narración y una narración como repetición. Ser testigo inmediatamente remite al comunicar a un otro, a repetir el relato, aunque esta repetición exija la más objetiva de las versiones, ya ha operado la repetición desde su misma exigencia.

dición diferencial, y así mismo, la condición diferencial hace que no sea posible una singularidad absoluta y pura de la literatura[46]. Ni el primero antes que el segundo, aunque se puede sustraer una ordenación de origen que pareciera manifestarse dentro de la lectura derridiana, esta, desde el momento en que se presenta, muestra sus grietas desde la lectura deconstructiva. Si es que existe algo así como un pasado absoluto, solo surge demandado por la lectura contrafirmante.

Así, es posible experimentar la (im)posibilidad de la reafirmación propia, la firma y la contrafirma se conciben como co-respondientes. Es por esta paradoja que Derrida señala que la lectura ha de rendirse [*rendre*]. Este rendirse se hace relevante ya que, en su referencia al francés, el concepto *rendre* contiene una acepción doble contradictoria, ya que por un lado puede entenderse como *rendirse*, pero también un *dirigirse a* o *hacia*, lo que conlleva a que el mismo concepto que constituye cualidad en la lectura produce de manera inmediata la tensión en los límites de los discursos. Tener en mente, rendir cuenta a ella no constituye un quedar remitido a ella, ya que tal rendición, tal dar cuenta constituye un movimiento doble. Cuestión paradójica nuevamente, estamos frente a una rendición de cuentas que, más que coartar la posibilidad de las lecturas, las transformaciones, las citas, lo que constituye es una rendición que mueve, hace posible otro momento singular, otra singularidad manifiesta. El origen se ha perdido no porque se afirme una simple no-existencia de un elemento originario, sino porque tal condición de originario se ha perdido desde el mismo momento que ha sido concebido como originario, solo existiría como originario al ser reconocido por el otro, si esa conexión no se produce no habría posibilidad de pensar lo originario. Se (des)arma la necesidad por el orden jerárquico, numeral, o diacrónico y experimentamos la (im)posibilidad de lo originario.

---

[46] Singularidad en tanto un significado único y concreto para cada texto literario. La *singularidad* derridiana en cambio contiene siempre la paradoja que la constituye.

5.2.2. El injerto en la literatura.

La vuelta al concepto de originario trae consigo la referencia siempre necesaria a lo que sucede en la conexión, en el encuentro, en el reconocimiento y la correspondencia de la posibilidad de la separación del autor y del contexto como un evento que produce una singularidad, un evento único. Pero siempre en su contexto paradójico, tal correspondencia más allá de la repetición literalmente entendida, en cambio, propone una (in)fidelidad con el autor, a saber, un interrumpir la cadena de sentidos, una propuesta de lectura, una entre muchas, que abrirá una toda una serie de otras lecturas. Y es que lo que se observa desde el gesto derridiano muestra que el encuentro, que la forma de la singularidad no solo produce un paso de contenido de sentido. Siguiendo la cita que aparecía en el fragmento anterior, por ejemplo, se menciona *Romeo y Julieta* como un acontecimiento singular *enmarcado* con la firma de Shakespeare. Una lectura tradicional señalaría que las lecturas posteriores del texto de Shakespeare serían repeticiones degradadas –en este sentido concebidas como menos relevantes– de un original central, de esa obra magna llamada *Romeo y Julieta*. Sin embargo, Derrida no permite pensar que el comentario, la cita, la lectura, etc., de esta obra no se produce como simple repetición. Estas ya no serán concebidas como simple repetición. Sino como una fuerza generadora de sentido y sin-sentido. Pero nunca de sentido último.

Por lo cual, los textos literarios y filosófico no suceden como singularidad absoluta, no subsisten por sí mismos apartados de toda referencia, más bien, podemos afirmar que si no fuera por la referencia misma no serían referenciales. Por ende, pensar el injerto, proponer pensar un injerto, no constituye la degeneración de un texto originario, ya sea filosófico o literario, sino que, por el contrario, la consecución de lecturas han de formular la potencialidad de estos mismos textos. La acción de injertar no supone simplemente un agregado, algo externo que viene a complementar o a implantar en aquello concebido como lo primario u original. Una de las cualidades del injerto es la condición

viva de la misma o, en otras palabras, la cualidad de una unión orgánica del elemento injertado. Derrida, al abordar la cuestión de la cita, contempla que esta no solo se circunscribe a un trozo de texto puesto entre comillas, estático, trasladado desde un original para insertarse a una estructura. La posibilidad de citar, de poner entre comillas, rompe con todo contexto dado, engendrando al infinito nuevos contexto de manera no saturable, produciendo lectura, una marca, una singularidad en la lectura que constituye la iterabilidad pertenece al funcionamiento mismo de lo literario (Cf., Bennington, 1996, pp. 166-167). Así, no se hace posible interpretar un contexto definitivo que agote la posibilidad legible e ilegible de un texto. Una fuerza de (des)apego que posibilita al texto tanto a su legibilidad como ilegibilidad, que repite y altera en su forma de iterabilidad, que no queda suscrito a una sola forma estructural de interpretación de contenido, que abre una cadena de sentidos infinitos.

Entonces, desde lo anterior, vale preguntarnos: ¿Qué sería de la marca que no se puede citar? Esta cualidad de duplicidad no constituye una marca fuera del texto, al modo de que, desde una cita cualquiera se agregan elementos arbitrarios que no pertenecerían al texto, sino que más bien deben concebirse como contextos que derivan de un centro de anclaje, y tal centro de anclaje es el texto mismo (Cf., Ibid., pp. 165-168). Por lo cual, es necesario preguntar por aquella marca que no se puede citar, movimiento propio de la paradoja de lo originario nuevamente constituido en la presente investigación. La cita como necesidad del funcionamiento *normal* de aquello que se plantea como originario. Lo originario en su aporía misma, a saber, lo que hace que lo originario sea concebido como tal es lo que hace que lo originario puro no sea posible, siempre en el límite de lo posible-imposible. ¿Qué sería de la obra *Romeo y Julieta* si no se pudiera citar?

Algo *no se ha dicho*, y ese *no dicho* es constitutivo de lo aporético.

Es necesario observar lo anterior de forma más detallada: En el texto *Teoría literaria y Deconstrucción* (1990), R. Gasche, citando a Lyotard, señala que en el lenguaje poético existe una deconstrucción *par excellence*, en tanto que es un modo o tipo de len-

guaje que retrasa la comunicación mediante procedimientos extralengüisticos y expone [*faire voir*] un laboratorio de imágenes que desencadenan el poder seductor de la poesía, agregando a todo lo anterior un elemento de negatividad, ya que aclara que tal poder del lenguaje poético ajusta lo que dificulta su reflexión produciendo un movimiento de flexión regresiva (Derrida, et al., 1990, p. 272). Si bien en el contexto anterior se manifiestan las características directamente atribuidas al lenguaje literario, vale señalar que tales cualidades son extensibles al texto y lenguaje literario del mismo modo con el cual la flexión reflexiva se produce en el texto filosófico, por ejemplo, en el abordaje de lo metafórico. Esta lectura no surge de la mera especulación. En páginas posteriores del texto anteriormente mencionado (Ibid., p. 298), vuelve a resurgir la importancia de un gesto deconstructivo en recesión permanente de trasgredir su propia forma para no fijarse y centrarse en satisfacer escenarios particulares, o sea de un gesto que permanezca en lo *posible-imposible* sin caer en la tentación de consolidarse en una alternativa. Por consiguiente, ya no es descartable el lenguaje poético por no satisfacer cánones de todo o cualquier forma de discurso, sino que más bien, se permite un lenguaje que permanece insatisfecho, vivo, donde todas las escenas y oscuridades son posibles, donde lo superficial y lo periférico pueden ser parte de tal lenguaje y no se descartan en una valoración que tendría la tendencia de calificarlo como fútil. Así lo transgresivo [*tras-pass*] no se vuelve descartable, sino que más bien, encuentra un nicho donde es posible-imposible de consideración. Derrida (2009) señala en este respecto que: “La certeza de una lectura incuestionable sería la primera necedad o la más grave de las traiciones” (p. 41) Los textos, los poemas, las obras, etc., sean filosóficas o literarias, son el lugar de una experiencia única. Lo anterior se puede especificar del siguiente modo: C. Nicolas señala (Derrida, et al., 1990, pp. 310-311) que la lectura es un trabajo del lenguaje que divaga entre lo topológico y lo caleidoscópico, o sea que se manifiesta de manera desordenada entre estos extremos, entre la estructura que no quiere dejarse alterar de lo topológico y la condición múltiple y cambiante de lo caleidoscópico, un divagar que además que no se deja

atrapar por alguna de estas alternativas, que se mueve, que fluctúa y que no parece tener un objetivo directo. La utilización del concepto de "divagar" proporciona una cualidad que no solo pertenece al lenguaje o al habla en general, sino que es posible a través de la forma escrita, la forma del texto y de la forma de la lectura. Esta fluctuar en alternativas va a generar infinitas diseminaciones, cada una produciendo, formando, construyendo y parasitando.

Es por esto que se señala, además, que estas cualidades repercuten en las cuestiones del sentido del texto, de la lectura. C. Nicolas enfatiza que al nombrar los sentidos se produce un encuentro con un desplazamiento indefinido que manifiestan una cadena infinita de nominaciones. Esto se puede calificar como un trabajo de tipo metonímico, en tanto que se constituye como una figura retórica que formula una aproximación inalcanzable manifiesta en un devenir que conduciría a una revisión profunda de los objetivos y los principios tradicionales asignados a la crítica literaria en la tarea de la búsqueda del sentido de los textos, como también en la interpretación única de un texto filosófico. El conflicto es la clave con la que se formula esta lectura, ya que el enfoque no se encontraría en posibilidad la manifestación de un sentido unidireccional de lectura, sino que más bien en una suerte de fuga del sentido que surgen en la lectura deconstructiva. Así, las observaciones de la deconstrucción producen un entramado de sentido-sinsentido que no se circunscribe, privilegia, ni canoniza una u otra forma de lectura. Siempre en atención a la cautela. En la deconstrucción, en lo filosófico, en lo literario, en las formas, en los géneros, en las manifestaciones del entendimiento, dar sentido, interpretar, leer, hablar, escribir, permanece la posibilidad de un camino al *significado último* en un *sentido clásico*, que en la deconstrucción se permite desafiar y resistir.

En la lectura aporética de la confesión y la singularidad se han abordado aspectos que, en su forma, han permitido hacer patente las experiencias límite de aquello que queda vedado a la posibilidad de sentido único, y que han constituido un abordaje de lo literario que descarrila la posibilidad de un sentido puro. Esa *extraña institución* muestra

aquello que parece legible, completo, absoluto, originario, narrable, confesable, etc., no subsiste sin su desborde, sin su (im)posibilidad. Esta afirmación no es arbitraria de la investigación presente. Si algo se ha hecho experiencia en el curso de las lecturas propuestas es el cuestionamiento de la narrativa genealógica, las relevancias atribuidas a cierto tipo de narrativas, las conjunciones de lo narrable y lo inenarrable dentro de lo literario y las perspectivas de una narrativa que no se remitirían a una clausura de sentido plenario y que no han de determinarse por autoridades, dogmas tradicionales o cánones filosóficos. Una narración ligada de manera inmediata por la tradición metafísica hacia lo verídico, lo real, la objetividad, la pureza de su forma, solo puede ser concebida conteniendo lo que la hace impura. La narración no es posible sin elementos ficcionales e inclusive subjetivos. Así el límite que al mismo momento de existir, de declararse como desbordado.

De lo que se trata, entonces, es de escenas que no pueden escapar de lo indecible, de lo ilegible, lo impronunciable, de lo inenarrable. Estos momentos inaccesibles tienden a interpretarse como un sentido que debe ser descifrado a través de la lectura o la escritura. Al texto, al lector, al autor se le exige una y otra vez atenerse a los hechos, a relatar exactamente los sucesos, se exige de todo análisis y toda reflexión un parámetro de orden que no solo determina la estructura de los temas, se exige la forma, los elementos para una lectura. Por ende, lo que descifra traslada las marcas de lo significante hacia un sentido. Sin embargo, leer en la deconstrucción permite suspender la pretensión de excluir todo aquello que no es pronunciable, explicable o decible, tanto en el abordaje de la literatura como de la filosofía, mostrando así que el simulacro del sentido pleno y absoluto contiene sus propias grietas y contradicciones. A menudo la presente investigación aborda los límites de todo tipo, por lo que leer ya no se vuelve una actividad mecánica de alcanzar sentido, leer, dentro de la presente investigación consiste en experimentar que el sentido no es accesible, que la pretensión significativa se difumina, y que, como señala Derrida, el concepto tradicional de lectura no resiste en frente de la expe-

riencia del texto (Derrida et al.,1986). Estamos frente a la lectura de la ilegibilidad, de lo inenarrable, de lo inconfesable, de una singularidad contradictoria. Queremos aquí pararnos en considerar esa imposibilidad de decir, ese inconfesable, ese impronunciable, eso que no podía ser narrable aunque la exigencia lo pida, una ilegibilidad que aparece como legible. La presente investigación se encuentra así dirigiendo la atención hacia aquellas temáticas excluidas por la metafísica por exceder al mismo logos.

5.3. El relato del perjurio.

5.3.1. Kafka y una carta incalculable.

¿Podemos establecer con absoluta claridad cuáles son las características que componen la forma del discurso filosófico? ¿Puede, el discurso filosófico, prescindir de formas narrativas o literarias? Los desplazamientos de los límites que se han observado a través de la presente investigación han expuesto que los pilares que sostienen el pensamiento filosófico tradicional no serán enteramente filosóficos y tampoco afilosóficos, sino que limítrofes o, en otras palabras, caracterizados por establecerse en el espacio entre lo filosófico y lo extra filosófico (Cf., Bernal, J. 2001, p. 188). Ahora bien, observemos como este quiebre con la regla de la oposición y el desplante de lo limítrofe se manifiesta en la multiplicidad de textos y discursos. Franz Kafka escribía (2018), en una carta a Oskar Pollak en 1904, lo siguiente:

> Es bueno, sin embargo, que la conciencia reciba amplias heridas, puesto que así se vuelve más sensible a cada mordedura. A mi juicio, solo deberíamos leer libros que nos muerden y nos pican. Si el libro que estamos leyendo no nos despierta de un puñetazo en la crisma, ¿para qué lo leemos? ¿Para que nos haga felices, como tú escribes? Dios mío, también podríamos ser felices sin tener li-

> bros y, dado el caso, hasta podríamos escribir nosotros mismos los libros que nos hicieran felices. Sin embargo, necesitamos libros que surtan sobre nosotros el efecto de una desgracia muy dolorosa, como la muerte de alguien al que queríamos más que a nosotros, como un destierro en bosques alejados de todo ser humano, como un suicidio; un libro ha de ser un hacha para clavarla en el mar congelado que hay dentro de nosotros. (pp. 30-31)

¿Qué hace que una inscripción sea en literatura y qué sucede cuando eso pasa? Se preguntaba Derrida en *Tiempo de una Tesis* (1997d, p.14). ¿Radica, esta inscripción, en una extracción de la esencia de la literatura? ¿En la demarcación de sus categorías? La investigación presente ha observado que las categorías no bastan para determinar de una vez por todas la referencia a lo filosófico o a lo literario, y que, por el contrario, permanentemente, se desbordan a sí mismo. Así, una carta –un texto que puede encontrarse en un libro, de género filosófico, por ejemplo– dirigida a un determinado sujeto se vuelve una experiencia, una posibilidad de levantar pensamientos, de construir reflexiones, de abrir lecturas y, en suma, esa hacha que ha de golpear directamente en la grieta que ha contaminado por siempre la relación literatura y filosofía.

La comodidad, la tranquilidad, la certeza, la estabilidad, el sentido etc., constituyen un anhelo *(im)posible.* Lo literario, el texto no es un espacio hermético donde se ubica una plenitud de significado, ni existe un centro de unicidad que pueda sobrevivir o superar cualquier movimiento o mutabilidad. Es por esta mutabilidad, por este continuo movimiento que desde que surge la búsqueda de estabilización se encuentra en la paradoja de una pretensión de una permanencia imposible. ¿Cómo entender tal paradoja? Lo literario -el momento de la creación literaria- surge como acontecimiento que sucede como único, pero general, en cuanto a que se circunscribe a un lenguaje que puede ser leído, captado por el otro, y en suma, que abre su posibilidad de ser leído.

Como ya hemos visto, el texto, aunque sea presupuesto como singularísimo y sin referencia a nada más que al texto mismo, no puede ser concebido en una pureza de sentido que prescinda de toda referencia. El problema para el anhelo de objetividad ab-

soluta y sentido puro radica en que los textos se leen, y la lectura no se ejecuta en un desarraigo completo del otro, ni de quién lee ni de quién escribe. Por lo tanto, la precisión de catalogar un texto queda imposibilitada en su rigor técnico, lo que hace que las estructuras y sus formas más concretas se deshagan, se descompongan, se des-sedimenten, abriendo la lectura a la posibilidad de experimentar la lectura de un texto por el propio texto y en la posibilidad de desafiar sus formas estructurales. Así, la propiedad de la cita surge del elemento apremiante que proviene de la misma, de un texto que sacude en su lectura, que se constituye en la posibilidad de desplazar el suelo en el que estamos situados y que hace padecer todo tipo de experiencias. La clave se encuentra en las presunciones filosóficas que afectan del mismo modo tanto a filosofía como literatura y que dominan la posibilidad de la literatura de desafiar la filosofía y viceversa, pero siempre interrogando a conciencia de la filosofía y las exigencias del discurso filosófico. La forma dominante del significado y la identificación es una de las presunciones que forjan la relación tradicional entre filosofía y literatura

Por lo cual, más allá de atribuir, a través de esta cita, un objetivo al libro o a la literatura en general, Kafka hace transitar una experiencia límite, un movimiento que interpela al lector. La calma, la conciencia inalterable se sostiene como una experiencia neutra y que se pone en cuestión en la posibilidad del libro de alterar tal calma. Si algo ha de tener el libro, si algo ha de producir la obra, es la alteración provocada a través de los textos. Si hay algo que desafía la calma es la fractura que desata un movimiento impredecible. Ese libro que despierta de un puñetazo, un movimiento desequilibrante, que mueve los fundamentos y que altera la serenidad, conduce un transitar no solo limitado a experiencias que pueden ser cómodas o incómodas, sino que todo tipo de experiencias. Si es que, por ejemplo, la lectura produce felicidad -o cualquier tipo de reacción- esto solo constituye un aspecto reducido del texto. Kafka asimila que una experiencia determinada, como la felicidad, no solo es alcanzable a través de un texto, no solo es abordable por la experiencia de la lectura. Muchas cosas nos pueden hacer felices, por lo cual

el atribuir esta cualidad utilitaria al texto produciría una visión limitada del mismo. En consecuencia, se podría prescindir de la relación singular/general de todo texto, ya que nosotros mismos escribiríamos de aquello que nos hace felices. El cálculo del texto como útil hace perder las posibilidades del texto. Kafka remite a la experiencia feliz, tal vez apelando a un anhelo, tal vez apelando a una empatía, tal vez a la necesidad misma, pero hace palpar la imposibilidad de tal texto, como si el hecho de concebirlo queda inmediatamente marginado en su posibilidad. Cualidad diferencial, sin la variabilidad de experiencias no habría variabilidad de textos, pero que a su vez no agotan los textos. El hacha que rompe con la rutina, que mueve hacia lo imposible, que excede la seguridad de la presencia plena, un hacha que golpea de manera precisa en las grietas de las aparentes certezas.

Resulta aún más complejo que el texto que abre esta sección sea una carta, con un remitente, con un narrador, con múltiples lectores, interpretes, traductores, etc., en suma, una carta que no responde a su formato, un texto que desborda su género. Las exigencias se hacen presentes de manera inmediata frente a los textos. Al ubicar la escena de lectura se produce la pregunta, el anhelo de lo esencial, ¿frente a qué tipo de texto o de género estamos enfrentándonos? Esta cualidad limitante se concibe en la presente investigación como una violencia frente al libro, una violencia interpretativa, que demanda un sentido unívoco.

Sin embargo, es una carta la que abre esta sección del escrito, una carta que al identificarse como carta no ha hecho más que desdoblarse en su construcción, que ha desplegado una lectura imparable. El desdoblamiento como experiencia: ¿Qué le da forma al relato? ¿Cómo se construye el relato? ¿Cómo comenzar un relato? ¿Con una declaración verídica?, ¿con una aproximación a una verdad de tipo filosófica? ¿una aseveración pública?, ¿tal vez remitirnos a exponer una afirmación? Responder de manera categórica estas preguntas remitiría la presente investigación a relatar el momento, la intención constitutiva irrenunciable, el *qué* decir. Sin embargo, todos estos elementos se

conjugan en el relato, uno que surge impedido, uno que avanza como imposible. Hagamos experiencia de un relato, abordemos sus exigencias, sus formas, sus desdoblamientos, sus indecibles, sus delirios, sus sentencias sin fin, sus cualidades que dan forma a un género que se resiste como género. Estas son formas del relato escrito como también del relato filosófico.

5.3.2. Blanchot y un testimonio inagotable.

Experimentemos el no dejarse encerrar y el cómo este gesto no solo toma forma como texto literario, sino que permite a la filosofía su pensar todo, *hasta su imposible y más allá*. Experimentemos una violencia hacia el texto, hacia el relato. Tratemos con el quiebre de las formas del texto desde la escritura de M. Blanchot en *La Locura de la Luz* [*La Folie du Jour*] (1998). Primer quiebre en las formas de concebir la idea de un narrador, ese narrador ausente/presente, un narrador indefinido, comienza con una declaración. Pregunta inicial, tal declaración ¿manifiesta una dirección del relato? La declaración mueve en todas direcciones desde su propio comienzo, un trabajo literario, un trabajo filosófico: "Yo no soy ni sabio ni ignorante. He conocido alegrías. Decir esto es demasiado poco: vivo, y esta vida me produce el mayor placer." (p. 31) Demanda inmediata a los textos en general. Un fragmento como el anterior despierta inmediatamente la necesidad de la respuesta interpretativa, y tal demanda constituye la relación con todo tipo de discurso. Este fragmento literario inmediatamente remitiría a su propia pregunta, a saber ¿a qué refiere este comienzo? ¿Qué historia me está contando? ¿Está manifestando una reflexión?

Resumamos las tres preguntas anteriores en una sola interpelación violenta: dame *testimonio* de tu relato. Interpelación inmediata, demanda por los hechos que con-

forman el relato. Confrontación con el narrador, exigencia para con la narración, para con el texto:

> ¿Quién te ha arrojado cristales en la cara? Esta pregunta la retomaban todas las preguntas. No me la proponían muy directamente, pero era la encrucijada a la que conducían todos los caminos. Me habían hecho observar que mi respuesta no descubría nada, porque desde mucho tiempo atrás todo estaba descubierto.
> «Razón de más para no hablar.
>
> - Veamos, usted es instruido, sabe que el silencio atrae la atención. Su mutismo lo traiciona de la forma menos razonable.» Yo les respondía: «Pero mi silencio es *verdadero*. Si se los escondiese, lo encontrarían un poco más lejos. Si él me traiciona, tanto mejor para ustedes, les favorece, y tanto mejor para mí, al que ustedes declaran servir.» Tuvieron que remover cielo y tierra para poner fin a esto.
>
> Yo estaba interesado en su investigación. Todos éramos como cazadores enmascarados. ¿Quién era interrogado? ¿Quién respondía? Uno se volvía el otro. Las palabras hablaban solas. El silencio entraba en ellos, refugio excelente, pues nadie más que yo lo advertía.
> Me solicitaron: Cuéntenos cómo ha pasado todo «exactamente». – ¿Un relato? Comencé: Yo no soy ni sabio ni ignorante. He conocido alegrías. Decir esto es demasiado poco. Les conté la historia toda entera, que ellos escuchaban, me parece, con interés, al menos al principio. Sin embargo, el final fue para nosotros una común sorpresa. «Después de este comienzo, decían, vaya a los hechos.» ¡Cómo es eso! El relato había terminado.” (1998, pp. 60-62)

Transcripción de un relato, de un *testimonio*[47]. Blanchot construye un texto que hace tambalear las interrogantes previas al exponer un narrador que parece decir sin querer decir y sin una propiedad de decir. Se le señala «Digamos usted la historia completa», la paciencia se agota y se percibe la violencia instituida. Se le señala permanentemente que vaya a los hechos, no se acepta el delirio y se exige una identificación. Interpelación doble, por una parte, un personaje en una escena de desesperación pide que se cuente como todo ha pasado *exactamente*. Relato de ficción inmediato que se encuentra en una paradoja, en una aporía. Para relatar todo lo que ha pasado *exactamente* es necesario desbordar el relato, o si no es posible que se pierdan datos, esta alternativa queda descartada. La búsqueda de la veracidad del relato proviene de elementos ficticios irrenunciables. Pero ¿cómo hemos de saber si estos elementos son ficticios? La secuencia de escenas del relato hace transitar lo indeterminable dentro de una referencia a los hechos que se hace a cada momento inalcanzable dentro de su solicitud. Como cazadores enmascarados, pero en la indeterminación de su objetivo, se construye un relato que

---

[47] Derrida trata el tema del testimonio desde las formas de un relato literario y una poesía. Esto lo hace a través de la lectura de dos textos *El instante de mi muerte* de Maurice Blanchot (1998) situada en *Demeure; Ficción y testimonio* (2000c) y en *El gusto por el secreto* (2009) con la poesía *Aschenglorie* de Paúl Celan, lectura que puede encontrarse en *Poétique et Politique du témoignage* (2004). En estos textos liga el testimonio con la autobiografía en cuanto a los límites de la ficción, en la posibilidad de un gesto que habita los límites de la ficción. Derrida declara (2001) que si existe un sueño que no lo ha abandonado a lo largo de su trayectoria es el de escribir algo que tenga la forma de un diario, una crónica exhaustiva, un diario total, pero a su vez asume la siguiente interrogante: ¿Cómo escribir lo suficientemente deprisa como para que todo lo que me pasa por la cabeza quede guardado? (p. 19). Señala que, en la propiedad de ese anhelo, a intentado retomar libretas y diarios que den comienzo a tal proyecto, pero que ha abandonado tal intención en cuanto a que la posibilidad de un diario que plasme una totalidad, o el principio de decirlo todo en la escritura de tal narración no puede carecer de la posibilidad de simulacros y de ficciones. De esta manera, también se puede observar que en *D'ailleurs Derrida*, el autor señala que una de las cualidades de la escritura será su condición finita, ya que desde el momento que existe una inscripción surge necesariamente una selección y a consecuencia inmediata también una borradura, una censura o carencia, finalmente algún tipo de exclusión que procede con una selección que hace (im)posible la crónica exhaustiva, o en otras palabras esta se vuelve posible solo como imposible. Estas propiedades que la hacen (im)posibles, que hacen tambalear estas formas clásicas de comprensión de fenómenos, son justamente aquello que produce el interés derridiano. Lo que interesa es aquellas partes, relatos, formas, reflexiones o propuestas que las hacen (im)posibles.
La investigación presente, sin embargo, ha preferido construir una lectura desde el texto *La locura de la Luz* (1998) de M. Blanchot, ya que otorga la posibilidad de leer el testimonio ligado a cuestiones narrativas y de relato que desarman las formas tradicionales de género, literatura, que abordan lo indecible y el testimonio, que permiten formas distintas de trato con la verdad y la ficción.

rompe con la forma tradicional del relato, un relato que por su condición se hace imposible.

Este escrito evidencia formas narrativas que no se han cerrado nunca, donde los hechos que se describen juegan permanentemente con las formas que se les exigen. El relato se abre paso, y se apela de inmediato a su interpretación. Las preguntas surgen de inmediato frente a las primeras líneas, la necesidad de descifrar aquello a lo que no se ha dado acceso se hace apremiante. Sensación de inestabilidad que hace surgir las preguntas violentas: ¿De qué trata el relato descrito en *La Locura de la luz*? ¿En qué tiempo narrativo se ubica la obra? ¿Podemos definir si el relato es verdad o ficción? ¿si es filosofía, un relato literario, un discurso? ¿Declarará el autor la *verdad*? ¿Dará, el narrador, testimonio verdadero?

Razón para no hablar, dirá el narrador, el cual se ubica en una encrucijada irresoluble de un doble apremio, en la exigencia, por una parte, de ir a los hechos, y por otra parte dar testimonio, decir o relatar hechos, momentos, sensaciones que no serán calificados como hechos. Es, en este respecto, que se aproxima una violencia instituida, en la necesidad de clasificación y en el cumplimiento de requisitos para lograr una calificación. Este escrito plantea en toda su lectura la experiencia de la inestabilidad.

Ahora bien, estas formas de oscilación no solo comprenden la forma del relato mismo, sino que se inscriben en toda la lectura. Por una parte. se padece el relato de una experiencia de un no saber decir, por otro lado la vacilación de la indeterminación, que viene acompañada de una interpelación constante por el sentido y la identidad.La pregunta demanda a tener que tomar postura, a calificar si es que se ha leído ya sea un texto literario, uno filosófico, una transcripción de confesión o de testimonio, a una declaración, etc., donde tales formas circunscriben a un relato a una forma de la cual se pretende que no pueda salir. Por ende, la experiencia de inestabilidad es transversal en la experiencia de lectura de este texto, consecuente con su calificación formal y consecuente con el relato mismo, un todo que no prescinde de partes del propio texto.

Así, el binomio realidad/ficción comienzan a experimentar su límite. Y*o no soy sabio ni ignorante*, en la declaración, en la contradicción, las exigencias tradicionales que se resquebrajan. Esta breve línea abre un relato que no es relato, una ficción que no es ficción, un testimonio que no es testimonio, pero que tal vez lo es. El narrador señala "Esta corta escena me exaltó hasta el delirio. Sin duda no podía explicármelo completamente y sin embargo estaba seguro, había captado el instante a partir del cual la luz, habiendo tropezado con un acontecimiento verdadero, iba a apresurarse hacia el fin." Y el relato sigue: "ya llega, me dije, el fin viene, algo sucede, el fin comienza. Estaba embargado por la alegría" (1998, p. 43) *Todo eso era real, sépanlo*, señala con vehemencia el narrador. Lo inenarrable se presenta en la narración misma, en una escena que exalta hasta el delirio, que marca la posibilidad de la palabra, de la descripción, del relato que se encuentra permanentemente con su frontera de lo indescriptible, de lo indecible. *Todo eso era real, sépanlo,* ¿podríamos calificar este momento, esta línea como la descripción de una ficción? La escena hace padecer la suspensión entre una ficción real y en una realidad ficticia. Así, la arremetida de la pregunta no intimida al relator, él relata, prosigue su relato inalterable, incansable, incalculable. El relato sigue así: "¡Dormía! Al despertar, tuve que oír a un hombre que me preguntaba: ¿tiene algo qué denunciar?" Prosigue la narración de una fatiga, de un cansancio incierto: "Leer me suponía una gran fatiga. Leer no me fatigaba menos que hablar, y la mínima palabra verdadera exigía de mí no sé qué fuerza que me faltaba" (Blanchot, 1998, p. 50). Frente a la cuestión de la palabra verdadera se admite la fatiga que supone la deficiencia para con el discurso tradicional, donde la fidelidad se ha quebrado desde siempre, se experimenta así la deficiencia de la narrativa, pero acudiendo a la fascinación que produce tal imperfección, a saber, ¿Puedes decir la historia completa? ¿Puedes dar testimonio?

El testimonio *relata*, gran fascinante problema; ¿dónde se ubica la posibilidad de dar testimonio? En primera instancia sería posible observar que la cuestión del testimonio se ha concebido desde un marco que lo considera como una experiencia de tipo

singular, subjetiva e interna. Por estas tres características anteriormente mencionadas, los filósofos parecen no darle validez ni importancia intelectual al testimonio, ya que la naturaleza interna del testimonio responde a una experiencia intima, o sea a lo que solo el testigo ha presenciado. La metafísica tradicional no se encontrará con el testimonio, sino que desde siempre ha sido contaminada por el mismo. El hecho que se proponga alcanzar la trasparencia a través de una aspiración por el universal no ha de percibirse como una negación absoluta del testimonio, sino que el testimonio opera interno a estas presunciones. Estas implicancias literarias permiten pensar el testimonio en su transcurso en los discursos. (Cf. Aragón 2011, p. 297). Y más aún, es el discurso jurídico o literario donde la cuestión del testimonio se comienza a discutir. Lógicamente, que el asidero de la cuestión del testimonio remita a lo jurídico o lo literario, no significa que la lectura del mismo no se aborde a través de otros pensadores filosóficos (Cf., Benjamin, 2009 y Levinas, 1997) los cuales, junto a Derrida, hacen que el testimonio no sea un extraño a la filosofía.

5.3.3. Habitando el instante del testimonio, contaminación filosófico-literaria.

Si abordamos la manera tradicional o etimológica con la que se manifiesta el testigo, el testimonio, el dar testimonio o hacer testamento, es posible identificar inmediatamente un punto en común que radica en el énfasis en la cualidad presencial del testigo. El testigo se podría interpretar como aquel que se *encuentra* entre dos, que tiene o adquiere pleno conocimiento de algo, o sea una persona que da fe de hechos determinados que ha *presenciado*. Sin embargo, la lectura derrideana no pretende destacar los rasgos del privilegio de la presencia en el testimonio, sino exponer desde este gesto literario que por cierta experiencia incómoda, impaciente, que altera de sobremanera la posibili-

dad de una reflexión estática, que desplaza hacia los límites del texto, que experimenta el relato en vez atraparlo. Se concibe como una experiencia incorporable o inapropiable en su totalidad. La cuestión del testimonio se juega en un entre realidad y ficción, un testimonio que hace fluctuar del mismo modo el discurso filosófico. El conflicto con lo filosófico radica en que el testimonio compromete valores asociados a la verdad metafísico-tradicional, tales como la posibilidad de la objetividad de las ideas, la evidencia, la intersubjetividad, etc., (Aragón 2011, p. 297). Así, la pregunta que surge es: ¿puede la filosofía decir toda la verdad y nada más que la verdad? Puede la estructura epistemológica centrarse en una búsqueda de estructuras verídicas, de figuras de interpretación *verídica* que la alejen lo más posible de la ficción, para así dirigir el relato hacia lo real, decir lo real, decir todo lo que debo decir. Consecuente con la inclinación hacia la objetividad, al testimonio se le exige una transparencia propia de su discurso:

> Debí reconocer que no era capaz de formar un relato con estos acontecimientos. Había perdido el sentido de la historia, eso ocurre en muchas enfermedades. Pero esta explicación solo los volvía más exigentes. Observé entonces por primera vez que ellos eran dos, que esta alteración en el método tradicional, aunque se explicase por el hecho de que uno era un técnico de la vista, el otro un especialista en enfermedades mentales, le daba constantemente a nuestra conversación el carácter de un interrogatorio autoritario, vigilado y controlado por una regla estricta. Ni uno ni otro, en verdad, era comisario de policía. Pero, siendo dos, a causa de ellos eran tres, y este tercero quedaba firmemente convencido, estoy seguro, de que un escritor, un hombre que habla y que razona con distinción, es siempre capaz de contar unos hechos de los que se acuerda.
> ¿Un relato? No, nada de relatos, nunca más. (1998, pp. 63-64)

Supongamos por un momento que se pudiera afirmar que el narrador de estas líneas está dando testimonio. El narrador permanentemente se ve interpelado por la exigencia de manifestar un testimonio intacto, de verse enfrentado a la posibilidad del testimonio intacto. Inmediatamente esto formula un problema si la intención persiste en un testimonio intacto. La travesía por el texto no permite aseverar una línea de tiempo cons-

titutiva de orden que respalde una posible integridad del discurso, sino que más bien, la variabilidad del discurso, de este supuesto testimonio, hace percibir la perdida de la integridad del discurso. Esta necesidad del testimonio inalterable, la exigencia del testimonio puro denota la paradoja y la aporía que acompaña tal anhelo. La exigencia de un testimonio puro no hace más que experimentar la irrevocable unidad entre ficción y el testimonio Del mismo modo, el mundo literario parece ser una *experiencia* del testimonio otorgada por un narrador que se ve negado a la posibilidad de un discurso claro y preciso, de atenerse a los hechos.

El mismo hecho de la temporalidad da cuenta de que un testimonio inalterable ya no es posible. El narrador no se encuentra en una posición autentica, inalterable, que no haga variar en lo más mínimo su relato. Pero la lectura de un testimonio desde la perspectiva derridiana va más allá de la posibilidad de pensar temporalmente ya sea el texto, el discurso o el testimonio, ya que impulsa a observar que tal pureza temporal o una propiedad nacida de un momento originario del discurso, del testimonio o del relato es radicalmente imposible. Un interrogatorio autoritario, vigilado y controlado demanda por un testimonio integro e inalterado, una demanda para la cual habría que ser exactamente la misma persona que presencia testimonia el testimonio, o en otras palabras, un testimonio que no habría recibido ni la más mínima alteración temporal, de situación, de contexto, de acciones posteriores a la captación de aquello que se va a dar testimonio y en suma, que acredite no tener ni la más mínima influencia que pueda hacer fluctuar el testimonio desde la pureza de su origen. Y es en este anhelo, en esta interrogación, en esta necesidad violenta de una autoridad que demanda el control y el seguimiento de las reglas estrictas en la búsqueda de poder llevar a cabo el ánchelo, es donde se sitúa la aporía misma de lo testimonial, de una experiencia irreductible. No hay identidad que se mantenga inalterable al paso del tiempo: ya el narrador, situándose en múltiples formas en su narración, en las interpelaciones que se le imponen y en la forma como se construye el relato, expresa un resultado que de por sí no contiene un testimonio exento de

cualquier elemento externo. Y es más, cabe preguntarse lo siguiente: ¿puede concebirse un testimonio puro, desarraigado del relator, de la experiencia de quien da testimonio? ¿Somos los mismos cuando somos testigos y cuando damos testimonio? ¿Somos los mismos que leemos la novela, la obra filosófica, la fábula, el texto la primera vez o la segunda o así sucesivamente? Testimonio y testigo se alteran, no solo porque exista una intencionalidad de alteración, sino porque el movimiento es una propiedad irrenunciable del testigo y del testimonio. Pedir contar la historia entera, atenerse a los hechos, exigir el relato objetivo, son intentos que desde el momento que se dibujan han encontrado su imposibilidad.

El relato, al desarmar los tiempos, al situarnos en la indeterminación, pone en cuestión la idea de una presencia plena, del hablar en primera persona de manera absolutamente objetiva e inmediata. Desde una perspectiva conceptual, e incluso jurídica, el testimonio ha de concebirse tradicionalmente como el relato de un momento indivisible y ensamblado en una instantaneidad que resiste cualquier división. Sin embargo, lo que se constituye es un testimonio desafiado por su propia existencia, ya que si un testimonio o aquello por lo que damos testimonio es divisible, ese testimonio ya no será fidedigno y, por lo tanto, para una perspectiva metafísico-tradicional, tal testimonio divisible ya no poseería el valor de la verdad absoluta que se le exige.

Es por esto que se ubica en una cuestión temporal, es por esto que un testimonio, un relato, para ser fidedigno, debe darse en el instante, no puede hacer variar sus tiempos y cronología. Pero el hecho de que el testimonio y el relato sean una experiencia, esta misma destruye la condición de posibilidad del testimonio. Así mismo, la experiencia de la filosofía quiebra sus evidencias al plasmarlas, al formular una obra filosófica que pretende prescindir del testimonio, de la ficción y de toda subjetividad.

Por lo tanto, en la idea de una concepción temporal del atestiguar y la necesidad de plasmar el instante en el testimonio, Derrida manifiesta que la conducción de una experiencia propia del testimonio radica en que este depende de condiciones sensoriales,

tales como audición, sonido, tacto, percepción, etc., todos elementos que al constituirse por la experiencia producen síntesis que quiebran de manera inmediata la posibilidad de un instante inalterable que pudiera manifestarse por el testimonio. Por lo mismo, al no limitarse al instante, lo que se produce es un casi-testigo, un cuasi-testimonio que, afectado por la temporalidad, por la repetición, por el cambio, el movimiento, se enfrenta a una intención, ya que intenta prometer una repetición cuasi-técnica que desde su concepción ha perdido la posibilidad de pureza absoluta. Comprometerse a la *verdad*, por lo tanto, demanda una repetición técnica inalterable que se da una y otra vez como repetición, inalterable hasta la eternidad y que llevaría el instante hacia fuera de sí mismo. Pero es el instante dividido y destruido es el que hace posible, paradójicamente el testimonio. Esta cuestión lo hace una paradoja, hace experimentar la aporía misma que hace posible-imposible el testimonio mismo. Supongamos pretender intentar un testimonio inalterable, ubicarnos en aquel que escucha el testimonio, quien estaría ahí en presencia plena con el testigo, ahí en el relato, en plena comprensión del mismo, en una conexión absoluta y correspondiente, o sea en aquel quien da testimonio y aquel que escucha el testimonio.

5.3.4. Paradoja del testimonio, la aporía inscrita en la indeterminación de la ficción.

La lectura se trasladaba habitando las complejidades de la lectura del textomonio, sin embargo, la paradoja se hizo presente para desestabilizar lo presupuestos momentáneos que se alcanzaban. En este contexto, la paradoja se comienza a percibir cómo irresoluble, ya que para dar testimonio debo recrear el instante mismo donde se produce el testimonio como si el tiempo no pasara, sin embargo, solo puedo testificar aquello que ocurre en el pasado en un hecho ya acabado, que ya ha terminado. Complejo es el escenario si además se comprende que desde el hecho acabado ya el mismo testigo no es el

mismo, ha cambiado, su condición de percibir el fenómeno ha variado, por lo cual debo dar fe de lo fidedigno de mi testimonio, debo señalar que aquello de lo que se da testimonio no se ha transformado en mi memoria, que sigue arraigado en la misma de manera inalterable, se debe comprometer la repetición exacta del hecho en relatado o narrado y el otro debe creer, no queda más que creer en la fidelidad ofrecida, una fe en lo que digo y un salto de fe en lo percibido, una barrea inexorable para la cuestión del testimonio. Declarar, cuantas veces sea necesario, como el relato manifiesta una y otra vez la necesidad de los hechos fidedignos, pero siempre en la imposibilidad de los mismos.

Propongamos una lectura paradójica frente a la obra filosófica, la búsqueda de la unidad de argumentos y la interpretación. La filosofía, señalará Derrida, quiere situarse en un lugar donde todo lo que se dice y se hace sea pensable, teorizable, en definitiva, dominable. Es el lugar del dominio absoluto, el proyecto del saber absoluto y es esta idea del saber absoluto es la verdad del proyecto filosófico (Derrida, 1992 p. 149). La búsqueda de la interpretación en la obra filosófica pretende extraer la idea pura que se ha plasmado. Por consiguiente, la aproximación al autor, a la posibilidad de interpretar un texto filosófico, o del mismo hecho de proseguir un proyecto filosófico tradicional apelaría a este dominio absoluto. Sin embargo, los textos filosóficos, las ideas plasmadas y los proyectos no se mantienen estáticos, donde el autor, la obra y el lector trasladan de manera inalterable el contenido del discurso filosófico, sino que más bien, parece que esto se mueve en la dinámica aporética del testimonio que hemos observado. En este sentido, si por un lado se pretende que tal o cual testimonio sería más apropiado en tanto puedan plasmar de manera más fidedigna la idea original, por otro lado, se ha demostrado que tal cualidad se mueve en una experiencia de (im)posibilidad que ha desplazado lo limítrofe de la pretensión de dominio absoluto del proyecto filosófico tradicional. Así el testimonio muestra un gesto que habría parasitado desde siempre a la filosofía, que no puede ser erradicado, del cual la filosofía no ha de poder tomar una distancia absoluta.

Así como se va a quebrando la concepción tradicional de la división de géneros establecidos, al mismo tiempo la aporía transita por las grietas propias de la tematicidad del testimonio mismo. En el relato se observa la necesidad impuesta a través de una autoridad, médicos u otros sujetos que exigen y demandan la narración fidedigna, la idea pura, plasmada en su originalidad misma. Más aún pareciera que existe una unión o, al menos, una correspondencia entre la posibilidad de formar un relato y la cualidad de la razón, o sea que la cualidad de razonar con distinción trae consigo la capacidad de contar los hechos de los que se recuerda, o al menos así se presume que debería ser. Sin embargo, el relato termina con una declaración, donde las últimas palabras muestran un destello de (im)posibilidad, de la aporía misma, deambulando entre el poder o no poder formular un relato, consignado a la idea de formular un relato acorde a los cánones, que cumpla con decir los hechos y nada más que los hechos, un *relato que niega el relato.* El texto de Blanchot prosigue al *nunca más el relato*, al *nada más de relato.* En este respecto ya no serán posibles los relatos, ya no como traslación de hechos inalterables. La (im)posibilidad experimentada en la última línea de la cita concuerda con las cualidades aporéticas que recorre la cuestión del testimonio. El relato, el testimonio, se da ante alguien, se le da a alguien. La exigencia autoritaria es una denominación que se ajusta a la problemática de esta aseveración, ya que el testimonio ha de rendir cuentas a un otro, médico, juez, etc., hacia un otro que me exige una versión fidedigna de los hechos. Si aparece el testigo admitiendo de manera inmediata, ante la autoridad, de que ya no es la misma persona que fue testigo de lo que se va a relatar, inmediatamente se invalidaría tal testimonio. Esta cuestión es clave, cuestión de validez y qué hace que un discurso sea válido, tenga valor y otro tenga menos o no tenga valor. Ya que el testimonio está intrínsecamente ligado con el perjurio, es por esto que el testimonio tendrá siempre en sí mismo la sombra de la mentira.

Frente la complejidad de la dinámica entre testimonio y perjurio, Derrida da cuenta de una suerte de juego perverso en el cual lo literario deambula en las exigencias

de *verdad* de un relato, donde tales exigencias se ubican en la frontera entre la invención y la autenticidad, esto en base a que, si bien se exige del relato los hechos o la veracidad del mismo, esta nunca han de ser absolutamente plenos y además están llamada a decirse o hacerse pública (Cf. Cohen, 2007). El relato, el texto, lo literario, el discurso, etc., corre su suerte en lo público y está destinado a hacerse público, en caso contrario no serían concebidos por este tipo de calificaciones. Por lo tanto, todo anhelo de veracidad filosófica o literaria estaría constituido por elementos ficcionales irrenunciables. Así el concepto verdad y el binomio *verdad-ficción*, como componentes contrarios, se reemplaza desde la lectura derridiana por la dualidad ficción-testimonio[48]. El testimonio como experiencia, como acción, como forma literaria, como discurso, como texto, ha manifestado la aporía de su propio instante, pero además contiene la aporía de su composición. Si el testimonio ha de permanecer inmóvil tanto como testimonio mismo, como quien da testimonio, lo que se experimenta a través de *La locura de la Luz* es el movimiento permanente del testimonio mismo, de quien narra y del relato. Por lo cual, Derrida señala que aquí reside la variabilidad (inocente o perversa) de la literatura para oscilar en diferentes discursos (2000c, p. 29). Y es que la frontera entre ficción y testimonio *permanece* indecidible e indeterminable y donde finalmente, todo testimonio está llamado a hacerse público. Si un testimonio pudiera permanecer impasible, libre de cualquier estimulo, escondido en la interioridad inalterable de quien da testimonio, tal vez podría establecerse algo así como un testimonio puro, absoluto, formalmente verídico en la propiedad del concepto verdad. Sin embargo, a lo que se enfrenta el testimonio, ya sea histórico, jurídico, autobiográfico, narrativo y por lo demás, a todas las formas de literatura testimonial, es al otro. El testimonio no subsiste por sí mismo, sino que exige inevitablemen-

---

[48] Derrida plantea la cuestión desde la lectura de Paul de Man, donde este último señala que la autobiografía ocurre entre la ficción y la *verdad* [*Dichtung und Wahrheit*]. Derrida, sin embargo, toma la traducción de *Wahrheit* por testimonio, con lo cual propone explorar el opuesto binario ficción/testimonio. La traducción por testimonio desafía los límites del concepto verdad ya que en las formas de testimonio se desafían géneros, formas literarias, la posibilidad de ficción y presenta la (im)posibilidad de una verdad absoluta.

te al otro y para el otro, si no fuera así, no sería posible de ser concebido como testimonio.

Por ende, abordar la cuestión desde el binomio ficción/testimonio hace que la distinción entre ambas sea aún más indeterminada y que, de hecho, permanezca en la indecibilidad, ya que, al no sostenerse en el instante inmóvil, al serle imposible esta permanencia, no podrían determinarse a ciencia cierta los límites de la ficción y el testimonio, donde este último no puede concebirse sin la constante tensión entre ficción y verdad. De esta manera, la lectura se compone de la siguiente forma aporética, a saber, la posibilidad de literatura y testimonio se constituye en la tensión y en la frontera indeterminable entre verdad y ficción, lugar al que le sería imposible permanecer inalterable y que no puede dar garantías de una *verdad* tradicionalmente entendida. Por lo cual, lo testimonial, la literatura testimonial se concibe en la (im)posibilidad de su propio testimonio tradicionalmente entendido, esto es, en tanto cuento fidedigno de lo realmente acontecido.

Esta lectura que recorre múltiples formas literarias hace indecidible las formas de discursos y fronteras de tal modo que hacen posible ahondar en las formas del relato jurídico del testimonio. Volvamos brevemente a la escena donde las autoridades le exigen toda la historia y los hechos, donde el interrogatorio demanda del narrador todos los hechos. En la escena se habita una inseguridad, un no saber decir qué es coartado permanentemente por una demanda externa. Tal escena de confusión y falta de dirección puede ser percibida como una condición inalterable del problema mismo de la exigencia, ya que al narrador se le exigen dos cuestiones fundamentalmente contradictorias: por un lado si se le exige un relato sin la más mínima posibilidad de ficción, un relato del cual no quepa la menor duda, un relator que no deje posibilidad a la mentira o al perjurio, entonces no se está exigiendo un testimonio, sino que lo que habría, en el caso de que pueda existir un relato que pueda eximirse de cualquier duda, sería una prueba certera. Por

consiguiente, no habría relato, no habría posibilidad de literatura. La cuestión clave es que no hay testimonio que no implique en sí mismo la necesidad de la ficción.

Vuelve a aparecer el fenómeno aporético intrínseco de la cuestión: si doy testimonio de algo creíble o posible, en rigor no doy testimonio porque no exijo creencia, ya que lo que se dice se justifica a sí mismo en tanto que es plausible. Por lo tanto, el testimonio, para serlo, debe ser (in)creíble, debe transgredir, exceder el marco de lo posible, incluso, como acontecimiento, debe parecer inaudito, así, se testimonia de lo que es intestimoniable, de lo que como acontecimiento resulta imposible. Por lo tanto, la posibilidad del testimonio es su imposibilidad. Ahora bien, es necesario observar esto con detalle ya que esta lectura no abre la posibilidad de la justificación de un testimonio falso.

Derrida muestra que al concebir el testimonio en su límite aporético no necesariamente prescinde de sus interpretaciones tradicionales, sino que más bien lo que se formula es una (re)lectura de tales concepciones tradicionales. Al dar testimonio, por lo tanto, *se quiere* plasmar verdad, y en caso de dar un *testimonio falso* en plena conciencia es decir falsedad y mentira, no sería en estricto rigor una variable del testimonio. Sin embargo, es posible dar *falso testimonio*, creer que atestiguamos algo verdadero, que sin embargo puede ser falso, pero sin *saber* qué tal testimonio es falso. Pero en rigor no se puede *saber* si es testimonio falso, ya que el testimonio mismo se da como relato verosímil, traspasando la exigencia por pruebas absolutamente concretas, ni comprobación de ningún tipo. Por ende, existe una conexión relevante entre el testimonio y la buena fe, no podemos ir al testimonio de mala fe, sino no habría testimonio.

Ahora bien, con respecto a la cuestión literaria esto es relevante en tanto que podría afirmarse que la literatura, tradicionalmente entendida, se configura como un supuesto relato ficcional. Este argumento podría sostenerse si se mantiene la idea de la unidad intencional del texto que podría ser accesible de manera plena y absoluta, del mismo modo como se propone en el discurso metafísico. En otras palabras, el intento de acceder a un texto literario intentando abarcar de manera absoluta la intencionalidad del

autor, por ejemplo, es una pretensión que ha sido disputada desde el comienzo de la presente investigación, ya que el intento de un significado totalizante del sentido se concibe como una de las condiciones limitantes que hemos heredado para abordar los textos. Por consiguiente, cuanto de verdad o ficción existe en el texto, cuanto de invención y de autenticidad recorre una obra o la diferencia entre formas de discurso que podría calificarse como constitutivo de hecho y uno o ficcional permanece como indecidible. Así Pretender acceder al texto con las pruebas exactas que señalen que es un relato de literatura o ficción aspiraría a una prueba que eliminaría la posibilidad de una literatura de todo tipo, como también de una literatura testimonial. Esto no debe solamente deducirse de la posibilidad del testimonio, ya que aunque nos puedan señalar que un relato sea o no verdadero o de ficción, finalmente no habrá posibilidad de prueba certera que señale la completa veracidad del discurso. Derrida señala en este respecto que:

> En la polisemia, en verdad, en la homonimia de los verbos creer (creer que esto puede sucede, creer en la palabra de alguien, creer en algo, tantas cosas diferentes pero las más de las veces posibles, verosímiles, por lo tanto, creíbles, y así independientes de la pura creencia), yo insistiría sobre esta otra creencia, la creencia por excelencia –que no es posible más que creer en lo imposible. El milagro sería del orden de la pura creencia (Derrida, 1999a, p. 147).

Creencia por excelencia, aquella que señala que solo es posible creer lo imposible. Como el salto de fe testimonial, la creencia en su condición aporética no deriva de la certeza, sino que más bien de la (im)posibilidad de dar certeza, de lo que parasita la certeza. La polisemia, esta cualidad del lenguaje, al ser posible, parasita de inmediato la certeza filosófica. Estas condiciones parasitarias experimentadas en el relato, en el testimonio, en esa literatura que no se deja encerrar, exponen a la certeza filosófica frente a la siguiente pregunta: ¿existe una prueba tan certera, tan absoluta, que sea completamente demostrativa y que no deje lugar a duda? Derrida señala que habría que considerar otra relación con la creencia. Esta duda, incrustada en el fenómeno, contiene la perversi-

dad inocente de lo literario y que hace remitir necesariamente hacia lo indecidible, una indecibilidad como condición de la deconstrucción. Sin embargo, que exista este indecible que parece concebirse como un fin de un camino, como aquel paso irresoluble, no representa en la lectura deconstructiva una suerte de fracaso ya que, como se ha podido observar a través del fenómeno aporético, una lectura deconstructiva no buscará un más allá de sentido, como en este caso en lo indecidible, sino que se manifiesta como una forma por sí misma y no como un mero fenómeno referencial hacia un otro o hacia una cosa más allá de ella. La lectura deconstructiva no apela a una especie de significado sintético que formule un compendio que trate explicar o justificar lo indecidible. La lectura deconstructiva tampoco deberá reducirse a un significado interno dentro de lo indecible, ya que aquello inenarrable no guarda simplemente algo que proveerá en algún momento, como si fuera sabido por el narrador quien podría eventualmente explicar o justificar lo indecible o que simplemente decide no comunicar, sino que más bien, lo indecidible no guarda una posibilidad ni la otra, es indecidible sin querer serlo y sin guardar nada.

Las primeras líneas de esta sección comienzan con el fragmento de una carta. Una carta que ha de comportarse como carta pero que parasita de inmediato. De manera inmediata rompe su género, su forma, para abrirse paso a la vacilación entre formas literarias y que avanza por lo indecible. Un hacha que de inmediato rompió la calma del intento de un testimonio verídico, una carta que inmediatamente desbordó su formato internando en la experiencia del libro, de lo literario, de lo filosófico, de lo verídico, de lo jurídico, de lo que Kafka recorre en breves líneas como la cuestión de los textos, esos textos que perturban, pican, golpean, en la experiencia del intercambio entre dos interlocutores, en el límite del texto, lo que moverá incluso aquello que no querrá ser perturbado.

5.3.5. El otro como irreductible.

¿Cómo *pensar* al otro? Esta imagen surge como violencia inmediata y ficción política. Inmediatamente la pregunta se vuelve un (im)posible, ¿Puedo pensar el otro si no es a través de una ficción? ¿Puedo establecer un relato autentico y objetivo para hablar del otro? Sin duda lo otro implica violencias de todo tipo, demandas que son tratadas desde la lectura derridiana de E. Levinas. (Cf., Derrida, 1998a; 1999e; 2005c; 2012b). Sin embargo, proponemos la lectura del otro en tanto violencia y ficción política. Primariamente el otro, desde la lectura derridiana, es concebido en su cualidad de inaferrable, Derrida lo manifiesta así: "El encuentro con el otro consiste en el hecho de que, no importa cuál sea la extensión de mi dominación sobre él y de su sumisión, no lo poseo" (Derrida, 1998a, p. 21). Esta lectura inmediatamente ha abierto la violencia hacia un otro al que domino. Pero esta cualidad de dominación no garantizará la posesión sobre el otro. La dinámica se marca inicialmente en una relación *irrenunciable* entre dominación y sumisión del otro.

Hagamos un ejercicio de retorno y volvamos brevemente al relato de M. Blanchot, que ha conducido este capítulo, a saber, *La locura de la luz* (1998). Observemos el relato en la experiencia de una hospitalidad imposible, de un encuentro con el otro. Para esto, tres momentos: la *demanda*, la *sumisión* y la *tolerancia*. En el relato la (im)posibilidad del otro se hace patente a cada momento. La demanda de los doctores por conocer toda la historia, el ruego de *nunca más el relato*, que se aproxima al final de la narración, todas formas de violencia instituida, de indeterminación, de intento de posesión. El personaje señala que cada respuesta vuelve a sus interlocutores más exigentes. Ahí tiene a un especialista en enfermedades mentales, especialidad que le otorga tanto a él como al resto de sus compañeros, un carácter autoritario. El doctor demanda, vuelve en contra del narrador, vigilando y controlando, en la ficción de quien cree *poder* poseer al otro. Así surge el último momento de relato donde el narrador señala: "nunca más relatos". Es

por esto que la demanda se hace cada vez más apremiante los doctores no pueden poseer al otro, no pueden apresarlo en todas sus variables. Pero más aún, Derrida manifiesta que el otro es siempre aquello que se presenta sin esconder nada, aquello que no es compatible con los procesos de desciframiento porque nada estará al alcance del dominante. Así, el doctor del relato es autoritario, y lo es porque sospecha de lo que no puede atrapar, de quien siempre se le está impedido. Ni la amabilidad podrá salvar esta violencia irrefrenable. El relato sale de su control, el otro como impedido, pero a la vez sin ocultar nada. El narrador dice, habla, una y otra vez, se le exigen los hechos, ser claro, seguir los parámetros de la lógica, el relato de quien no tiene qué ocultar, quien no tiene nada que decir, pero que está oculto al extremo.

También se forma otra fractura. Las clasificaciones, el control y la regla estricta ya no bastan para descifrar al otro, pero, ¿simplemente ya no bastan o nunca bastaron? Estamos frente a una forma de *mito,* una ficción argumentativa de claridad y la certeza, el mito de un lenguaje que podría no recurrir, bajo ningún contexto, a las formas narrativas ficticias. Se le exigen los hechos: «Después de este comienzo, decían, vaya a los hechos.» ¡Cómo es eso! El relato había terminado (1998, pp. 63-64). Por consiguiente, la lectura rompe con los parámetros de la ética universalista[49] y de la lógica de la caridad cristiana, en tanto que la tolerancia es concebida -por las éticas universalistas- como aquella instancia que media entre alteridad e identidad o, en otras palabras, como esa

---

[49] En el universalismo ético se argumenta que debe haber una moral válida para todos, postulando una moral *verdadera* y *justificada*. En esta perspectiva ética se propone la formulación de principios universales que trasciendan las prácticas morales culturales. Por consiguiente, los principios deben sostenerse racionalmente. Victoria Camps, por ejemplo, sostiene en su escrito Comunicación, democracia y conflicto, une dos campos a estas perspectivas racionales, a saber, universalización y tolerancia. Desde aquí se sostiene que la universalización debe atender a las normas o principios que han de regir el comportamiento ético. Pero a la vez, la misma ética universalista debe lidiar con aquello que se concibe como *parcial*. En este respecto, si bien no se puede negar la pluralidad de las ideas, valores o costumbres, propios de las acciones, pero estos no han de impedir los principios que determinan el actuar humano, ya que la ética universalista propone la unanimidad, la unidad y la armonía respecto de los valores básicos y universales. Ahora bien, la tolerancia como esa vivencia o experiencia de cada cultura, sostenida en el pluralismo, es concebida desde las éticas universalistas como una instancia mediadora entre *identidad* y alteridad (Cf., Esquivel, 2004). La problemática derridiana va a explorar la contradicción y la paradoja en este respecto.

virtud imprescindible para la buena convivencia. Y la caridad cristiana exige la voluntad de buscar lo mejor para la otra persona. Para Derrida estas perspectivas fundamentan una contradicción y una paradoja ineludible, a saber, la tolerancia implica un yo que *te tolero*. Bajo esa lógica, la demanda de la caridad me inclina hacia la búsqueda del mejor destino posible para el otro, sin embargo, desde que se forma el vínculo con el otro, se sostiene una lógica desigual desde el elemento privilegiado -quien tolera- el cual ejerce una fuerza y un poder sobre el otro. Esto es el nexo que Derrida establece con la *razón del más fuerte*, ya que el tolerante se concibe en la posibilidad de tolerar. Por lo tanto, lo que se ejerce es una lógica de poder ineludible, que contradice la propiedad de una tolerancia concebida como mediadora entre identidad y diferencia, en la que no se podría sostener una mediación en igualdad de condiciones, y donde, además, la caridad cristiana se asume en la paradoja de demandar un amor incondicional al otro que, desde sí misma, siempre se ha sostenido en la lógica del más fuerte.

Profundicemos aún más en este argumento. El personaje de la narración de Blanchot se encontraba en una desigualdad frente a los doctores, sin embargo, aunque hubiera contestado todas y cada una de las preguntas no lo habrían poseído, nunca estarían satisfechos con su respuesta. Ficción: intentar responder con plena claridad, en plena posibilidad de *decir*. La posibilidad de una discusión entre pares estaba quebrada desde siempre. El narrador no es un igual, es un otro y cómo otro solo es tolerado, sea por la razón que sea. Estamos frente a una jerarquía irremediable, jerarquía que impera en las relaciones de las éticas universalistas. Estamos, además en una aporía de la hospitalidad. Examinemos la lectura de la tolerancia derridiana:

> La tolerancia es ante todo un acto de caridad. Caridad cristiana, por consiguiente, incluso si puede parecer que judíos y musulmanes se apropian de ese lenguaje. La tolerancia está siempre del lado de "la razón del más fuerte"; es una marca suplementaria de soberanía; es la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro mi casa, pero no lo olvides: *yo estoy en mi casa* (Derrida, 2004b, p. 185).

La caridad cristiana no puede erradicar una tolerancia ligada a la razón del más fuerte, y esta no debe, necesariamente, imponerse por la fuerza para estar presente. Se mira desde las alturas al otro, señala Derrida. Y en cuanto la razón del más fuerte como marca suplementaria de la soberanía anuncia un principio de jerarquía del cual no se ha poder salir. Es desde las alturas, desde mi superioridad, desde la primaria de mi jerarquía, un yo te dejó a ti –otro– vivir. Yo estoy en mi casa, un anuncio siempre violento. Por lo cual, la idea de una hospitalidad incondicional es una aporía misma. El recibir al otro sin condicionantes previas de ningún tipo implica una acogida sin condición. Sin embargo, las leyes condicionadas desplazan a cada momento una hospitalidad incondicional. Para que la hospitalidad se garantice debe hacerse ley. La ley de una acogida sin condición necesita y requiere de las leyes, pero al mismo tiempo, al hacerse la hospitalidad una ley de tipo efectiva, imponiendo derechos y deberes, transgreden a cada momento la ley de la hospitalidad que ordena ofrecer al recién llegado la acogida sin condición (Cf., Derrida, 2004b). *Yo estoy en mi casa*. Derrida, a través de la hospitalidad contradictoria, paradójica, esta difícil hospitalidad, intenta re-pensar y repensar la hospitalidad tradicionalmente pensada, a través de su contradicción, a saber, pensada a partir de un sujeto, del propietario, del dueño de casa, de aquel propietario del lugar propio y quien, en última instancia, es portador de la ley del hogar (*oikonomía*). Es este dueño de casa quien abre momentáneamente las puertas del hogar para recibir a un otro, quien como sujeto constituye y porta la ley de la hospitalidad, pero donde la hospitalidad sin ley correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria, y por lo tanto se transformaría en su contrario. Estamos frente a una pervertibilidad es esencial e irreductible, pero solo poder pensar esta pervertilidad precio de la perfectibilidad de las leyes. Una hospitalidad indecidible, contradictoria, paradójica, esta difícil hospitalidad concebida por Derrida.

Esta relación marca la indecibilidad de las éticas universalistas, pero además recorren la imposibilidad de un ir más allá de las jerarquías metafísicas. Constituyen esa violencia irrenunciable propia de la herencia occidental. Lectura que se introduce en la ficción implícita de los argumentos racionales, frente a la incertidumbre abismal de lo discursos.

CAPÍTULO VI: El límite de lo ético-político; filosofía y literatura en la aporía.

El entramado *confesión*, *singularidad*, *testimonio*, deriva en varias cuestiones que debemos considerar. Primariamente, ha puesto en entredicho la propiedad de la exigencia de un hablar claro o para todo el mundo (Cf., Derrida, 1992a, pp. 184-190), siguiendo con un trato con los géneros, desde donde se ha mostrado la indecibilidad de la posibilidad de verdad y ficción en el testimonio, quedando así suspendida la pregunta por un ¿dónde estamos cuando formulamos o escribimos el relato? ¿En una carta, en una ficción? Lógicamente que se asume la existencia de una intención del autor, tal factor es innegable. Lo que más bien se ha poner en entredicho es la posibilidad de contemplar el absoluto sentido o intencionalidad del autor, o en otras palabras, de atrapar al otro de manera total. Así, la posibilidad de una diferencia y una demarcación clara entre formas de texto ya sea filosófico, jurídico, testimonial, relato o literatura, quedan en entredicho al hacerse patente en su experiencia imposible. Así, los textos visitados en la presente investigación, ya sea desde el mismo Derrida, pasando por pasajes de textos propios de la tradición filosófica, como también los textos literarios, exponen irrupciones que trasgreden la estabilidad. Por consiguiente, es preciso señalar que el elemento de alteridad y su reconocimiento a través de los elementos que recorren la presente investigación se vuelve una constante problemática para los discursos que pretenden principios estabilizadores. En el otro se reconoce lo (im)posible.

Lo anterior conduce a la instancia final en la que se encuentra la presente investigación, a saber, poder observar los elementos desestabilizadores que trastocan lo ético-político desde la contaminación de lo filosófico-literario. Desajustar el lenguaje o los presupuestos ético-políticos ha sido una tarea siempre circulante, pero no directa, desde la reflexión derridiana. hemos experimentado desde el comienzo de la tesis la desconfianza respecto del lenguaje totalizante, de la objetivación, del orden pretendido a un *te-*

los, todas líneas dominantes en las cuales se han pretendido ubicar las ciencias humanas en sus comienzos[50] (Cf., Gerbaudo, 2009). El gesto derridiano opera no solo en temáticas de tipo filosóficas, sino que trastoca elementos institucionales –cuestionando, por ejemplo, la posibilidad de la institución o la democracia–, rompiendo con las normas evaluativas y con el estándar presupuesto para poder acceder –y necesariamente– dar solución a los problemas (Cf., Cragnolini, et al., 2008, p 118). Y es que tal gesto no se encuentra ubicado solo en un periodo del autor, sino que más bien, representa la base del gesto derridiano. Esto conlleva a que la contaminación entre literatura, filosofía, lo ético, lo político se vaya observado, de manera *más o menos implícita*, dentro de los múltiples pasajes de la presente investigación.

El problema radica en la cuestión *más o menos implícita*. Derrida propone detenernos en derivaciones de todo tipo y en las experiencias de exclusión, de aquello que no necesariamente aborda los pasajes que el canon ha marcado como más relevantes respecto a problemática filosofía y literatura. Por consiguiente, es este paso lo que ha posibilitado y ha de posibilitar esta investigación. Es lo que señala J. Panesi como un movimiento al interior de la excentricidad institucional y de aquello que disloca el mandato teórico de las instituciones (Cf., Ibid., et al., 2008, p 118), un movimiento que permite observar qué experiencias se constituyen en el trasfondo ético-político del problema.

Ahora bien, hablar de trasfondo apela a un trato no tradicional, sino que más bien deconstructivo con estas cuestiones. Lo que se suscribe como tarea, desde ahora implícita, es el modo en que Derrida señala la indecisión de la frontera entre literatura y filosofía sobre cuyo borde incide consecuencias ético-políticas, mostrando su complicación, sin pretender derribar las formas tradicionales de leer lo político (Cf., Bennington, 1994, p. 81). Los antecedentes nos muestran, por lo tanto, que al presentar el trasfondo ético-político derridiano, sería un error circunscribirse solo a la última etapa del autor,

[50] Ahora bien, debe ser reconocida la contra-respuesta al canon expuesta, incluso, en esta misma tesis. La cuestión hace referencia a los discursos dominantes, no a la multiplicidad de respuestas que se constituyen desde tales discursos.

solo a los últimos textos donde hace implícito un lenguaje político tradicional en términos convencionales, sino que más bien, implicando la deconstrucción de los espacios o instituciones canónicas, el desafío y la reflexión por las instituciones ético-políticas están presentes, pero no de forma directa.

Por consiguiente, el texto a continuación se enmarca en la tarea de profundizar en tres piezas que han de producir los desajustes que manifiestan la deconstrucción en torno a lo político. Esto se fundará a través de tres gestos literarios: Primero, la escena de los nambiquara [*nambikwara*] descrita por Levi-Strauss en *Tristes Tópicos* [*Tristes tropiques*]. En segundo lugar, el relato bíblico del sacrificio de Abraham. Y en tercera instancia, a través de la lectura del cuento de F. Kafka *En la colonia penitenciaría*.

6.1. Una violencia inusitada. Del lenguaje y lo político.

Hasta ahora sería posible aseverar que la presente investigación abarca *cuestiones del lenguaje,* del *lenguaje literario y filosófico*. El estudio de la experiencia de la lectura ha desencadenado una ruptura con lo que se evidencia como continuo o total, manifestando la posibilidad de la quiebra del sistema de oposiciones como lo son voz/escritura, presencia/ausencia, lenguaje oral/lenguaje escrito, texto/realidad, ficción/verdad, etc., y que ha puesto en marcha toda la capacidad filosófica y literaria de generar o ser receptivo a la irrupción que acomete a la estabilidad de todo (Bernal, 2001 p. 191). Esto ha trasladado la presente investigación por formas del lenguaje que producen experiencias, actos realizativos, que no simplemente presentan una transmisión de información (Cf., Culler, 2017 p. 120), sino que actos realizativos del lenguaje, que se han parasitado desde siempre, inaugurando lo nuevo, la marca escrita, el texto, los discursos. Y es que en los actos realizativos ha resultado imposible la determinación absoluta de las circunstancias en que acontece una emisión. En estos actos, como en la determinación de una firma

absoluta, resulta imposible saber a ciencia cierta si, una vez examinado el contexto, un acto performativo se ha realizado de hecho o ha desembocado en consecuencias de todo tipo (Cf., Jerade, 2018, pp. 65-68). Por lo cual, resulta arbitrario suponer que tales dichos o estados pueden ser analizados exhaustivamente hasta despejar la más mínima duda acerca de su concurrencia (Cf., Navarro, 2007). Por consiguiente, las estructuras institucionales que parecen sólidas presentan algo más allá de la estructura, aquello que parece inatrapable y estos se circunscriben tanto a la esfera filosófica, literaria, como también a la política, ya que marcan los desajustes propios que están contenidas dentro de las instituciones, contaminando las pretensiones de certeza desde siempre. Así la experiencia de la frontera, del límite, de lo (im)posible, de lo parasitario, ha llevado la presente investigación por un camino de lectura que, en cuanto a experiencias (im)posibles, desarrolla una política que siempre ha estado ocurriendo (Véliz, 2013 p. 267). Por consiguiente, estas convenciones del lenguaje se ven provocadas por una estrategia que desmonta y desestabiliza formas de todo tipo. Así se abordará el cómo la desestabilización de los cánones filosóficos y literarios permiten pensar otro modo de concebir lo ético-político, pero no como un anexo o un paso en la lectura derridiana, sino que más bien, la deconstrucción como en vista a la posibilidad de una práctica *política*.

Por lo tanto, frente lo que se puede catalogar como un trasfondo ético-político[51] en la reflexión de Jacques Derrida, se observara el cómo, frente a la posibilidad de un *giro ético-político,* se postula que tal movimiento ha estado siempre ocurriendo. Así, ya se no remitiría la lectura ético-política solo a los textos de las últimas décadas del autor, sino que la presente investigación trabajará con una lectura que se permite mostrar que, a

---

[51] Este segmento remarca las variables de un trasfondo ético-político derridiano en el texto, en lo literario y lo filosófico. En este contexto se presentará una pregunta como trasfondo investigativo, a saber ¿es posible señalar un giro ético-político en la reflexión derridiana? Desde esta manera las preguntas que surgen son las siguientes: ¿Derrida se sitúa en lo ético-político como paso lógico desde sus investigaciones iniciales hasta la fecha de su muerte, o más bien lo ético-político surge como una cuestión fundamental en la reflexión derridiana que, desde sus textos tardíos se vuelve un tema relevante en sus reflexiones? Por ende, en la relación entre textos tempranos y tardíos del autor ¿podría existir un giro radical que quiebra la línea de análisis derridiana? O ¿asistimos a un pensador que, al reflexionar, se encuentra con temáticas de su tiempo, de la historia y del mundo que no pueden ser ignoradas? ¿Qué tipo de trasfondo ético-político estaríamos proponiendo? ¿asistimos a un pensador que manifiesta lo ético-político en formas explícitas a través de la deconstrucción y que no se presentan dentro del parámetro de la metafísica tradicional? Es factible establecer dos ejes para la formación de la discusión, a saber, interpretación, y temporalidad. Estos dos ejes se dan en continua conexión, ya que existe un enfoque en las últimas décadas de la lectura de la obra derridiana que señalan la posibilidad de una división entre un primer Derrida y un segundo Derrida, que se enmarca en un giro de la llamada deconstrucción hacia temas ético-políticos, por lo que se señalaría que existiría una posición de mayor *compromiso* político en la estrategia deconstructiva. Por lo mismo, se atribuiría a un periodo del autor un giro temático hacia cuestiones de corte político. Estas perspectivas son clarificadas en palabras de Derrida, ya que en su entrevista con A. Spire titulada *El otro* [*autrui*] *es secreto porque es otro* [*autre*], responde: "[…] *esta dimensión es sin duda más fácilmente reconocible hoy en el código político más convencional. Pero era descifrable en todos mis textos, incluso en los más antiguos. Es verdad que en el transcurso de los veinte últimos años he creído haber establecido, digamos, para mí, después de un largo trabajo, las condiciones necesarias (discursivas, teóricas, conformes a exigencias decosntructivas) para manifestar esta preocupación política sin ceder, sin ceder demasiado espero, a las formas estereotipadas (que creo justamente despolitizadoras) del compromiso de los intelectuales.* […] *cuando escribo lo que escribo sobre Marx, sobre la hospitalidad o sobre los «sin papeles», sobre el perdón, el testimonio, el secreto, la soberanía, igual que cuando lanzo, en los años 1970, el movimiento Greph y los Estados Generales de la Filosofía, luego contribuyo a crear el Colegio Internacional de filosofía, me atrevo a pensar que estas formas de compromiso, los discursos que las sostenían estaban en sí mismos de acuerdo (y esto no siempre es fácil) con el trabajo de deconstrucción en curso. He intentado pues ajustar, consiguiéndolo desigualmente, pero nunca lo bastante, un discurso o una práctica política con las exigencias de la deconstrucción. No siento un divorcio entre mis escritos y mis compromisos, solo diferencias de ritmo, de forma de discurso, de contexto, etc. Soy más sensible a la continuidad que a lo que algunos llaman en el extranjero, el «political turn» o el «ethical turn» de la deconstrucción*" (Derrida, Spire, 2000) En primer lugar una cuestión de trayectoria; la postulación de un giro hacia lo político radica en una ordenación temporal-bibliográfica que establece que tiende a establecer que en una época determinada lo político ha de aparecer como una preocupación para el autor franco-árgelino. Se considera que en la década de los ochenta y con mayor potencia en los noventa, Derrida comienza a usar conceptos directamente políticos, o que serían calificados desde la perspectiva tradicional como términos correspondientes a estudios de tipo político. A esta perspectiva temporal se conecta también una perspectiva bibliográfica, donde los textos derridianos profundizan en conceptos atribuidos al análisis político. Derrida señala que el que en cierta época se hagan más reconocibles ciertos códigos políticos más convencionales no significa que ese sea el punto de partida de un análisis que establezca una relación con lo político, sino que tales códigos han estado de manera implícita como fenómeno o pregunta irrevocable y permanente a lo largo de la lectura derridiana.

través del recorrido del recorrido expuesto y en el abordaje de las cuestiones que de aquí en adelante (pre)ocupan a esta tesis, se manifiestan formas implícitas y explicitas de lecturas ético-políticas que acompañan el desplazamiento fronterizo entre filosofía y literatura.

En Derrida existe un elemento de polémica y aperturidad operando en las lecturas de los campos y discursos filosóficos y literarios, lo cual es la base de todo discurso que podría calificarse como *político*. La cuestión radica en que la deconstrucción, la aporía, el abordaje oblicuo y, en general, todas las formas que hemos presentado para desafiar los bordes y los límites en los discursos y que son parte de mismo intento, del mismo gesto, parten de provocar a toda concepción canónica.

Es por esto que la estrategia presentada no se conduce desde un modo tradicional, sino que lo que se ha perseguido en este gesto es poder profundizar en una temática sin restringirla de manera absoluta, sin limitar las cuestiones. Por lo que, es posible postular una suerte de transversalidad en la propuesta en esta investigación y en la estrategia que mueve la misma, y que consiste en que, si bien, no son *utilizados* términos estrictamente "*políticos*" o que son parte de la *teoría política*, en la propuesta deconstructiva derridiana existe una tendencia a explorar desde el ángulo de lo *(im)posible* el ideal de la identidad, de la homogeneidad, de la unificación propuestos por la metafísica tradicional que constituyen toda lengua y toda política. Así, es posible señalar una lectura que permanece por su condición de juego y aperturidad como (in)soluble, y esto es la frontera, con y para con el otro. De este modo, una lectura que polemiza con los textos, con la jerarquía del autor, con la homogeneidad de las interpretaciones, del sentido, etc., constituye una lectura no solo como propuesta, sino que se abre como escucha, como posibilidad de discusión presenta la posibilidad de experimentar la inestabilidad y de la discusión que se deriva de la misma.

Por lo cual, frente a la construcción investigativa entre lo literario, lo filosófico, lo aporético y lo ético-político, estableceremos una lectura que ha de profundizar en la

observación de los alcances y los límites de la violencia. En orden a estas cuestiones se establecen experiencias límite para abordar el problema que provienen de la desestabilización de los límites entre filosofía y literatura y que nos permiten abordar la cuestión de la violencia no simplemente remitiéndonos a una lectura económica de violencia política, sino que más bien, desde un aspecto más sutil, a saber, el aspecto nominativo. Este aspecto nos permitirá abordar la nominación como clasificación en una singularidad, que se mueve de manera implícita, una archi-violencia, una violencia en las formas del *nombrar* que se suscriben en la comprensión del etnocentrismo (Cf., Jerade, 2018, p. 59)

6.2. *Requerimientos* al discurso, una demanda violenta.

Lo deconstructivo *permanece* en la multiplicidad de discursos, no se deja recluir ni manejar con estricta claridad, persevera en escribir, en retornar y salir, incontrolable, atormentante[52]. Una propuesta de la posibilidad de nexos recónditos, donde las piezas (des)arman la completitud aparente. Las estructuras que contienen grietas negadas en su existencia, que no quieren ser asumidas, que no se quieren mostrar, que no se quieren pensar, sus contradicciones serán marcas de imperfección, en un intento permanente de diferenciarse de la ficción y buscando la última posibilidad de significado. En estricto rigor, si observamos las ideas anteriores permanece un aire de negatividad, una que es percibida como negación. Y es que la cuestión de una lectura que mantenga la posibili-

[52] En este respecto Derrida constatará (2016, p. 25) que la corriente deconstructiva no hace sino tratar con los temas pero no de manera directa, sino que más bien de manera oblicua o aporética. Ahora bien, Derrida manifiesta que las posibilidades que proporcionan una lectura aporética se sustenta en el hecho de que la objetivación y tematización no han podido cerrar de manera definitiva los temas que pretende cerrar. Por lo tanto, no se puede interpretar directamente cuestiones como lo filosófico, lo literario, lo ético, lo político, la ley, la justicia, los textos, el lenguaje etc. sin traicionarlas. El abordaje directo inmediatamente remite a la necesidad de clausurar lo abordado. Y es que si algo es factible de observar en la investigación es que lo que implica la deconstrucción, o el término mismo, escapa a la reflexión especular de la filosofía que se suscribe a mirar a la deconstrucción dentro de la cualidad de entender su exterioridad o su conceptualización, rivalizando con la posibilidad de experimentar la basta complejidad de las diferencias.

dad de un movimiento doble de (des)composición de lo que aborda es calificada como nociva, perjudicial y dañina, como quien produce una incertidumbre con la intencionalidad de producir daño.

Así se van manifestando formas de la violencia, ya no considerada dentro de una singularidad conceptual en tanto que intentamos averiguar qué elementos podrían configurar la violencia o una definición última de la misma, sino que frente a una violencia que se da en una multiplicidad irreductible. Esta multiplicidad podrá ser observada en la propuesta derridiana de manera sostenida en las formas de abordaje de los distintos discursos. Es por esto que no necesariamente quedará remitido el concepto a una definición política tradicional, sino que será posible abordar la violencia desde sus múltiples formas (Biset, et al., 2013, p 43).

6.2.1. La estabilidad y la violencia.

Así, se abre paso a una lectura de *De la gramatología* (1986a) como un texto en torno a la *violencia*. La tesis presente se permite esta lectura en tanto que observamos las pretensiones para sostener o componer una significación y cómo estas pretensiones fallan en su objetivo primario. Consecutivamente observaremos en la obra derrideana los múltiples rasgos que se introducen en lo violento.

Primero abramos una paradoja inscrita y abordada de manera oblicua desde el comienzo de la presente investigación, a saber, la paradójica relación entre *estabilidad* y *violencia*. Lo indecidible ha mostrado cómo la pretensión de un significado trascendental es (im)posible a través de la paradoja de la propia idea de significado. la idea de un significado trascendental está permanentemente circunscrito a la inestabilidad del significado, ya que intentar significar es un proceso inacabado. Esto se puede observar en la comprensión de los conceptos, ya que, aunque la marca me remita a tal o cual signifcado

estable, existe desde siempre la posibilidad de interpretación. Esto se observa, por ejemplo, en el uso parasitario del lenguaje que ya hemos observado anteriormente. Por ende, la estabilidad se concibe como una pretensión violenta de sentido, en tanto que el intento de reducir el signo a un sentido estático, estable, lo aliena de toda referencia y todo diferencial.

El problema que se observa como interno a todo signo, ya que el signo en su condición arbitraria y diferencial y no ha de poder ser concebido como una singularidad absoluta, sino que más bien, siempre está en referencia a otros signos[53]. Por consiguiente, el intento de permanencia, el intento de estabilidad en la búsqueda del significado muestra cualidades violentas, ya que para que un signo tenga una referencia de significado estable, este significado debe imponerse por sobre otros. Es por esto que, en primera instancia, la paradoja nos conmina a observar que todo proceso estabilizador tiende a entenderse cómo la forma correcta, adecuada o formal para tratar con todo tipo de fenómenos, ya que, al estabilizarlos, producen una certeza sobre aquello que guarda una inestabilidad inherente. La lectura derridiana, en cambio, expone la presente investiga-

---

[53] Sobre esta cuestión se encuentran los estudios a F. de Saussure (en *De la Gramatología* (1986a) y en *Márgenes de la filosofía* (2013) donde Derrida expone un énfasis en la referencia diferencial del signo que expone Saussure. Para este, el signo lingüístico es una estructura en la que se unen dos elementos; significante –elemento en que operan tanto imagen, sonido y palabra– y significado –concepto o referencia–. El elemento relevante e de influencia para la lectura derridiana proviene de la *arbitrariedad* entre signo, que refiere a que entre significante y significado no existiría propiamente tal una relación interna al menos de que esta sea significada, o en otras palabras, el signo no subsiste por sí mismo, sino que es signo en tanto que se signifique. Es por esto que la relación entre significado y significante para Derrida se estructura como pura convencionalidad. Saussure – señala Derrida – es quien inicialmente ha situado el carácter *arbitrario* y *diferencial* del signo en la lingüística. Y lo arbitrario se forma porque el sistema de signos está constituido por *diferencias*, y no por una *totalidad* de términos. Para Saussure los elementos de significación funcionan por la red de oposiciones que los distinguen y relacionan unos a otros. Distingue así un principio de diferencia como condición de la significación. Entonces la formación de un vínculo natural u originario se rompe, para observar que la combinación entre el proceso arbitrario y diferencial abre paso a la significación, lo que paradójicamente, como proceso de estabilización, también ejerce una cierta forma de violencia. Por ende, en todo proceso deconstructivo, en toda lectura propuesta a través de esta investigación, se debe siempre tener en consideración las marcas inscritas en que se abren paso, ya sea a través del discurso metafísico, como también del abordaje que se configura en la presente lectura, ya que ambas cuestiones son ineludibles en las problemáticas expuestas. Si Derrida aborda las formas de jerarquización y exclusión que se dan a través de las formas descritas, no lo hace para sustituir la violencia por alternativas de reivindicación de la diferencia que se constituyan como inocentes o libres de tal violencia, sino que, por el contrario, lo expone como una cualidad irreductible en la que se han fijado los procesos de significación.

ción a interiorizarse en aquello que desestabiliza la certeza, en orden a experimentar la violencia interna que guarda tal pretensión de certeza. Así, múltiples formas de violencia se abren paso en un discurso que se pretende como garante de la conciliación, intento de estabilización del significado como un proceso que tiene como propósito imponer una forma de lectura que produzca un significado permanente y estático.

Ya desde la relación de filosofía y literatura en jerarquía se ha hecho patente una violencia implica con apariencia de inocencia. Ahora, otra forma de violencia: la necesidad de certeza, el requerimiento por una respuesta única, pura y absoluta. En cambio, la dinámica, la experiencia y el gesto deconstructivo no se pueden pretender objetivar en su movimiento. Plantearemos una resistencia, en cuanto a la posibilidad de cuestionar permanentemente la axiomática pretendida por la metafísica tradicional y que constituye la fuente principal de comprensión de toda rama filosófica, académica, científica o institucional, siendo transversal a toda lectura de las formas de construcción de conocimiento. La relevancia de la cuestión es categórica: al desafiar la violencia y la imposición proponiendo un desafío que contiene el elemento de una rebeldía, de un desplazamiento de la objetivación, se enfatiza, más bien, la posibilidad de enfrentar, a través del planteamiento deconstructivo, las certidumbres cerradas (que se han vuelto autoridad, costumbre, argumentos clásicos, etc.) con las cuales han operado las ciencias sociales, y que opera incluso en la percepción o lecturas que se han constituido en torno a la idea de intentar categorizar o definir de manera directa y total la misma deconstrucción.

La posibilidad que abre la deconstrucción como gesto, es la de una de resistencia al argumento universalizador y de certeza absoluta o, como lo señala H. Bloom citando a de Man en *Deconstrucción y crítica*, es la contradictoria experiencia de una sistemática anulación del entendimiento (Bloom et al., 2003, p. 14), una idea que mantiene en suspenso la posibilidad de formar una clausura.

Se trata así de una forma de violencia intrínseca: estamos permanentemente frente a una *demanda*. Los textos no existen solo en los escenarios y en la aperturidad

presente en esta investigación, sino que se enfrentan, de manera continua, con la *demanda*. Las paradojas contempladas cómo torbellinos irresolubles, se exigen en su definición, se demandan en su definición. Se piensa, señala Derrida (cf. et al., 1986), que leer es necesariamente descifrar, atravesar las marcas o significantes que siempre han de dirigir hacia un significado. La experiencia límite de todo texto está atravesada por una cualidad indescifrable, donde el sentido absoluto se vuelve inaccesible y leer consiste en experimentar que el sentido no es accesible, que existe la posibilidad de una experiencia que permanentemente divaga en el *posible-imposible*, que puede llegar a ser (im)*posible* sin que esto signifique necesariamente que tal experiencia se vuelva descartable, sino que más bien siempre presente, *siempre (im)posibl*e. Lo (in)decifrable de los signos, o sea la condición de que un signo no sea accesible o que incluso no esconda significaciones más profundas de las dadas en el texto hacen que el concepto tradicional de lectura se desborde y no resista la experiencia del texto, o sea la experiencia de una ilegibilidad, y es en este contexto que para Derrida la cuestión de lo ilegible no representa un límite o una dicotomía que cercene a su contrario, lo ilegible aparece como legible en la lectura, ni más allá, ni más acá.

Otra forma de violencia: esconder lo ilegible por no responder al concepto tradicional de lectura. El dilema de la demanda al autor de la necesidad de pedir o *dar explicaciones*. La violencia de una interpretación del lector que pretenda ser absoluta abarca los valores de principios y sentido con el que se pretende desplegar lo filosófico tradicional. En este contexto, es necesario agregar la situación paradójica del autor como aquel que, que construye y desarma, a quien se le exige crear y explicar, quien puede decirlo todo pero no necesariamente debe decir algo; desde este respecto surge una autorización la cual le otorgamos a quien no es responsable ante nadie, esto significa que el deber del autor no debe constreñirse el sometimiento de las reglas literarias, ni debe por consiguiente vivir en la necesidad de manifestar sentido o sin sentido de su obra. Y el texto vuelve a encontrarse en su imposibilidad de apropiación, se concibe como un foco

de resistencia que agrega una forma más a la cuestión; un texto dice siempre más o menos lo que dice y se separa de su origen, lo que produce que no pertenezca más a su autor o a su lector y es el lector quien encontrando este foco de resistencia ha de tener que entenderse con la propia resistencia, la cual se convertirá en irreductible, no solamente limitada a planos sociológicos, académicos, filosóficos o ideológicos, una resistencia fundamental y, por lo tanto, desesperante. (Derrida et al., 1986).

Por lo cual, la deconstrucción no es simplemente una alternativa o modo de critica disponible entre otras, sino que más bien impulsa su gesto en descubrir anomalías de todo tipo, incluso filosóficas, y políticas, que de otro modo permanecerían escondidas ya que, y este es la argumentación que deriva de la cuestión, porque aquí se produce la forma de una experiencia interminable (Bernal, 2001, p.188). Una experiencia rebelde que se encuentra con lo ilegible. Por ende, la dificultad que conmina esta lectura de la violencia radica en que hemos de experimentar la (im)posibilidad de estabilizar de una vez por todas el sentido último de un concepto como violencia, ya que toda necesidad de formalizar el concepto produciría un intento de significado trascendental que dispondría de toda cualidad diferencial, o sea de aquello que nos permite abordar el concepto mismo. Más aún, la violencia en un juego polémico que hace recorrer las ficciones políticas. Ruta abismal, la desestabilización es el fundamento de este escrito, mientras se profundiza en aspectos relevantes de lo que se puede concebir como la teoría, estructura o género, se (re)considera la lectura de textos con las marcas que ha dejado el lenguaje filosófico-metafísico para la formación de tal lectura, por otro lado, nos enfrentamos a las formas que cuestionan la intención del decir, las formas de querer decir de un texto. ¿Es posible el secreto? ¿Es posible guardar *el secreto*?

6.3. Lenguaje y etnocentrismo; la escena de los nombres propios en una *ficción política*

Frente a la demanda o la necesidad de transparencia absoluta, del discurso, del lenguaje, de lo literario, de lo dicho, de lo filosófico, del *secreto*, etc., persiste un intento de homogeneizar la diferencia. *Podríamos señalar*, el lenguaje tiene una violencia *originaria*. Complejidad inscrita en el fenómeno de lo originario, habitando la contradicción, nos encontramos con una cualidad patente en la configuración del lenguaje. Desafío frente a la llamada *leçon d'écriture* (1986a, p. 144), donde Derrida aborda un juego de violencia en la posibilidad del nombre.

Es posible plantear una lectura de la violencia *originaria* en tanto que se expone en la (im)posible pureza del punto de vocativo, lo que nombra apelando a la singularidad, pero en un intento de hacerlo de un modo absoluto, o en otras palabras, a una absoluta singularidad que impone la unicidad a lo que hace referencia. En este sentido, el nombre, el nombrar impondría una cualidad de identidad homogeneizada que presume o desconsidera la posibilidad de la diferencia. El problema de una interpretación de la *singularidad* como *nombre* radica en que un nombre de este tipo, puro y constituyente de identidad plena, para poder existir, debería concebirse fuera de un escenario de *diferencias*. Esta cuestión es clave, ya que una interpretación del nombrar en este contexto prima en un sistema de diferencias y jerarquías inscritas, o, en otras palabras, la pureza del nombre falla desde el mismo momento que el sistema que exige la pureza del nombre es el cual está compuesto irrevocablemente de diferenciales. El nombre no se inscribe para ser siempre por sí mismo, sino que desde que surge en un contexto de *iterabilidad*, siempre designa en relación con un otro. Es este respecto, Derrida observa esta paradoja en *De la gramatología* (1986a): "La muerte de la apelación absolutamente propia, que reconoce dentro de un lenguaje al otro como *otro puro*, que lo invoca como lo *que es*, *es* la muerte del idioma puro reservado a lo único." (p. 144) Doble invocación en cursiva a

la perdida producida por el anhelo propio. Apelar al otro como otro puro produce la muerte del idioma puro preservado a lo único, la contradicción inscrita en el sistema interno de la propia lengua, una preocupación por el nombre, una preocupación política.

Unas líneas más adelante Derrida manifestará que tal contradicción, tal paradoja reside en la cuestión de los nombres propios y las formas en las cuales se concibe la escritura y la lengua. Ahora bien, esta lectura no solo es parte de una relación formal o estructural con la lengua, sino que también tiene alcances antropológicos –y, por consiguiente, políticos[54]–, a través de la lectura que hace de C. Lévi-Strauss a la cuestión del nombre propio. En el texto *Tristes Tópicos* [*Tristes tropiques*] se narra la escena de los nambiquara [*nambikwara*] (1988, pp. 302-303), comunidad en que cada integrante –como señala Lévi-Strauss– tiene un nombre propio, el cual tiene prohibición de ser revelado por cualquier miembro de la comunidad hacia lo foráneo o el extranjero. La escena comienza con el narrador jugando con un grupo de niños, entre estos se produce un momento de *violencia*, a saber, una niña es golpeada por otro niño. La niña se acerca al narrador del texto de Lévi-Strauss y comienza a murmurarle algo (in)entendible, en *secreto*, lo que sin embargo produce efectos de todo tipo, al margen de que el narrador haya podido entender lo que manifestaba la niña. En la escena se exige la repetición de lo dicho ya que no es entendible por el narrador, sin embargo, los otros miembros de la comunidad, al verse alertados por las acciones de la niña, se acercan a intentar cubrir el nombre del otro, nombre que estaba vedado para quien no fuera nativo de la comunidad. En ese momento al narrador se le clarifica la escena de la que era parte; la niña, al verse agraviada por uno de los miembros de la comunidad, se acerca al foráneo a revelar el nombre de aquel por venganza. Al comprender las intenciones de la niña, los restantes miembros de la comunidad intentaron detener las represalias de ella. Sin embargo, el

---

[54] De manera previa hemos de señalar que el planteamiento político derivada de la escena de los nambiquara proviene de tres efectos: 1. La revelación del nombre y la contrariedad a la comunidad de la que la niña es parte (y la reacción de la comunidad). 2. La lectura de Levi-Strauss quien impone un criterio etnocéntrico. 3. La idea de una pérdida, de un lenguaje originario arrebatado que reduce al otro a aquello a lo cual se le impone una identidad irrefrenable.

intento de detener la represalia de la niña queda en una acción ineficaz, ya que posterior a la revelación del primer nombre, el narrador doblega la voluntad del resto de los infantes y logra conseguir, con la complicidad de los menores, los nombres de los integrantes de la comunidad, incluso de los adultos.

Hasta aquí, el relato. Más adelante en el texto se introduce en un análisis de las cualidades *originarias* del dialecto de los nambiquara, donde se apela a una condición rudimentaria del dialecto inalcanzable por el mismo narrador. ¿Por qué esta escena será tan reveladora para la lectura derridiana? En el relato se presentan una serie de formas de violencia. En primera instancia habría una violencia primera producida en el *nombrar*. Estos nombres que están prohibidos de ser pronunciados. Inscriben, para Derrida, un pensar lo único dentro del sistema. Esto constituye que este pensamiento de lo único esté, de manera originaria, inserto en una clasificación, en la suspensión del vocativo absoluto.

En general, cuando se hace mención de lo que implica lo originario y lo posterior a lo originario, lo que se indica es una pérdida, la interpretación metafísico-tradicional señala que algo, que, en algún momento, pudo ser contemplado o absorbido por una presencia plena, pero que posteriormente ha sido extraviado por diferentes elementos contaminantes que hacen perder la pureza de tal cuestión originaria. Sin embargo, la presente investigación muestra que la posibilidad de una presencia absoluta se configura como la perdida de una propiedad que nunca ha tenido lugar. Ya desde un principio, la cuestión de una presencia plena se ha manifestado como una presunción soñada, una aspiración, como algo que quiere alcanzarse, pero que desde su propio principio ha sido concebida como desdoblada, como incapaz de aparecerse de otra manera que, en su propia desaparición, o en otras palabras, un origen o principio que es imposible sin su repetición.

Por lo tanto, es posible profundizar en el nombrar que se presenta a través de la escena mencionada. Esta presenta varias referencias destacables para la presente investigación. En primera instancia, desde la lectura del relato Derrida establece:

> Cuando dentro de la conciencia el nombre se dice propio, ya se clasifica y se oblitera al llamarse. No es más que un nombre que presuntamente se dice propio. Si se deja de entender la escritura en su sentido estricto de notación lineal y fonética, debe poder decirse que toda sociedad capaz de producir, vale decir de obliterar sus nombres propios y de valerse de la diferencia clasificatoria practica la escritura en general. A la expresión de «sociedad sin escritura» no correspondería entonces ninguna realidad ni ningún concepto. Esa expresión pertenece al onirismo etnocéntrico, que abusa del concepto vulgar, es decir etnocéntrico, de la escritura. El desprecio por la escritura, señalémoslo al pasar, se acomoda muy bien a ese etnocentrismo. Allí no hay sino una paradoja aparente, una de esas contradicciones donde se profiere y se cumple un deseo perfectamente coherente. Por un solo y mismo gesto se desprecia la escritura (alfabética), instrumento servil de un habla que sueña su plenitud y su presencia consigo, y se rehúsa la dignidad de escritura a los signos no alfabéticos. (Derrida, 1986a, pp. 144-145)

A través de la lectura se mencionan una serie de presupuestos y violencias. En primer lugar, se configura el nombre que *presuntamente* se dice propio dónde habría una primera violencia en nombrar. Derrida, desde la lectura de Lévi-Strauss, entiende que este último se atañe a una comprensión de la escritura no muy diferente, por ejemplo, de las perspectivas roussenianas donde, en primera instancia, la escritura se concibe como notación lineal y fonética lo que conllevaría a que esta se entendiera como un añadido que habría de pervertir o no podría interpretar en plenitud el habla o concepciones originarias del pensamiento o la lengua. De este conflicto ya se ha podido profundizar en las perspectivas de la escritura como un peligroso suplemento. Por lo cual, la lectura derridiana en este aspecto deriva en criterios de todo tipo al manifestar las repercusiones etnocentristas que esta percepción de una supuesta *pureza del lenguaje* presentada por Lévi-Strauss en el relato de las acciones de la niña y del nombre propio. Para Derrida se

introducen una serie de (pre)supuestos etnocéntricos en la intención de presentar al narrador del relato como aquel que interpreta las acciones de la niña desde una perspectiva que calce con la panorámica occidental de la relación habla/escritura. En unas páginas más adelante en *De la Gramatología*, Derrida señala la (im)posibilidad de una inocencia tan plena, de una comunidad que no dispusiera de ningún tipo de diferencia o alteridad. Esto es relevante en tanto que Lévi-Strauss produce, a través de la propia reflexión de la experiencia relatada, una asociación entre una comunidad nambiquara con una inocencia plena, o en otras palabras, las inscribe dentro de la no-intervención, la no-escritura, la homogeneidad, la inocencia etc., estas, a su vez, se presentan dentro la posibilidad antropológica de una pureza del lenguaje, una alocución cristalina, transparente, plenamente presente en su habla viva y de este mismo modo esta se daría en un contexto de no-violencia, o sea una comunidad que no sería interrumpida por la agresión de la escritura. Por consiguiente, la agresión procedente desde un afuera, la infiltración, etc., van a verse relacionadas con la insinuación de la *escritura* (1986a, p. 155-156).

6.3.1. La marca y la violencia. Escritura y política.

Observemos nuevamente la escena mencionada en el texto *Tristes trópicos*. Comienza de inmediato (re)marcando la cualidad foránea del relator, quien se ve interrumpido por un suceso que es inconcebible e incontemplable por el mismo. Su calidad de elemento foráneo, de elemento infiltrado traspasa todo su relato. Él ve, él percibe, él presencia un hecho anecdótico, una niña que quiebra la pureza de la comunidad a la que pertenece. La asociación es inmediata, el lenguaje, esa barrera que el mismo relator dice que no logra traspasar, que señala cómo solamente entendible o rudimentaria por él mismo, es una cualidad que asocia a la misma cualidad que observa. La pureza de la

comunidad nambiquara proviene en que su lenguaje es limitado, muchas veces escaso, como sí pudieran prescindir internamente, en su propia interrelación, de lo lingüístico, y estos recursos son solamente usados de manera elemental. Así, el antropólogo –narrador en la historia y fenómeno occidental– es el cual termina introduciendo la escritura en la comunidad nambiquara, lo que trae consigo la violencia y la dominación.

Así, desde un elemento como la escritura se configura una lectura ético-política. Sin embargo, esta lectura no queda resumida a inclinarse por una u otra alternativa, sino que hace tambalear el concepto de violencia clásico. La niña le comunica algo al antropólogo, algo que él no entiende, un nombre, un nombre propio vedado a su experiencia, y es en el intento de esa comunicación donde los gestos violentos aparecen. Lévi-Strauss, en esta lectura, está considerando el concepto más rudimentario de violencia y no los matices y las posibilidades de la misma. Es por esto que pretende establecer una comparación formal entre el desarrollo cultural pérfido de los pueblos occidentales, en comparación a la comunidad nambiquara. Los pueblos occidentales, para Lévi-Strauss, son violentos, establecen interpretaciones jerárquicas y contaminan con su dominación lo auténtico. Esto, paradójicamente para el abordaje derridiano, produce una lectura que transita desde la escritura hacia lo político, ya que Lévi-Strauss permanentemente señala que uno de los rasgos de impureza de la comunidad nambiquara proviene de la escritura, donde la comunidad, supuestamente pura, se ha visto interrumpida por la escritura, por la necesidad de escribir. Así, para Derrida, se establece una lectura clara, a saber, la dicotomía habla-escritura ha alcanzado lo social, lo ético-político.

En esta lectura, permanentemente la cuestión de la violencia tambalea en el sentido general de la misma, o sea una violencia que tiende a concebirse como aquella que se ejerce de manera física, que se asocia a los elementos tradicionales de la lectura política y que funciona como elemento de agresión directo. Pero, hemos visto a través de la presente investigación que la lectura derridiana busca abordar otras dimensiones de lo definido, otras formas con las cuales se desarrollan los fenómenos, por lo cual lo violen-

to traspasa la referencia física tradicional de la misma para ubicarse en la paradoja misma con la cual se intenta explicar el fenómeno. Derrida manifiesta que ahí, dónde se supone inocencia, lo que se está haciendo directamente es violencia desde múltiples formas y diferentes ámbitos.

Lévi-Strauss ha aplicado una *interpretación* plenamente occidental a la comunidad nambiquara, donde ha trasladado los juicios proferidos a occidente hacia un intento de ejemplificar con una comunidad que le otorga el desarraigo a aquello que se profiere como un problema, a saber, la escritura –también interpretada desde su versión más básica, o sea como sistema de representación gráfico– y el ejercicio de la misma como elemento de impureza o de carencia. Así, occidente ha operado desde su propia jerarquía para establecer la consideración o desconsideración de una comunidad, uniendo tal consideración a la relación que tal comunidad tenga con la escritura. Así, la escritura pasa a ser un elemento de *clasificación social* y en el análisis de Lévi-Strauss puede contemplarse tal consideración.

La interpretación occidental ha establecido, paradójicamente, la falta de escritura como un elemento de inferioridad para la clasificación de los pueblos, a los cuales les ha otorgado una categoría de mayor o menor civilidad en cuanto a su capacidad de emular la comunicación de occidente, lo que incluye, por supuesto, la escritura. Por lo tanto, todo fundamento de valoración, en la lectura derridiana, esta conducido por elementos teóricos y políticos inseparables. El análisis de Lévi-Strauss permanentemente hace una diferenciación entre un mundo sin intervenir, que podría ser asimilado desde la cualidad cristalina de la comunidad misma. Este intento se rompe desde el mismo intento de sostenerse. En el intento de lectura cristalina de la comunidad, ya se está interpretando desde la propiedad y la lectura que, por sí misma, jerarquiza irrevocablemente las cualidades de tal comunidad. En el mismo intento de mantener o preservar la autenticidad de los nambiquara, a través de un análisis de aquellos elementos que darían prueba de tal

autenticidad, se está produciendo tal análisis desde una lectura que anula tal autenticidad[55].

Por lo cual, lo etnocéntrico es señalado en términos de *onirismo*, ya que se mantiene la ilusión de concebir una comunidad que prescinda de la escritura, de lo diferencial, de lo social, de la alteridad. Una ilusión que radica en poder concebir la comunidad sin la intervención de estos elementos, entendiendo siempre que estos elementos son introducidos desde fuera. Sucedería con la escritura, sucedería con la intervención violenta que produce la misma. La violencia se interpreta bajo las mismas condiciones, o sea, como un elemento externo que viene a interrumpir el buen funcionamiento de una comunidad. Sin embargo, la violencia no es un elemento que sobrevenga a una comunidad, sino que más bien, constituye comunidad. No es la acción de la niña, revelando el nombre propio, lo que produce la reacción violenta, sino que esta se encuentra inscrita en la forma de hacer comunidad, en la forma de entenderse entre los miembros de tal comunidad. Así, las conclusiones de Lévi-Strauss, para Derrida, establecen un etnocentrismo moral en cuanto perpetúan la imagen de un pueblo natural que se ve mancillado por perspectivas occidentales y por la introducción de una violencia, que se constituye como política, por interrumpir el equilibrio de convivencia de una sociedad inocente como la nambiquara. Se establece una clasificación social moral en cuanto a que elementos y condiciones hacen de una sociedad como la más o menos idónea. Es en este contexto donde Derrida termina por desmantelar las pretensiones puristas de la antropo-

---

[55] Ahora bien, esto no debe interpretarse como la búsqueda derridiana por el intento de una lectura de una pureza que supere o haga posible la autenticidad plena, sino que más bien como el intento de una lectura que siempre debe considerarse como una forma de hacer experiencia límite. Desde el comienzo de la investigación se ha señalado que la herencia occidental es un elemento irrevocable y que, por lo tanto, todo intento de superación, eliminación o desaparición de tal herencia carecerá de propósito o quedaría encerrada en la propia irrevocabilidad de intentar superar aquello que construye la forma de todo lo concebido. Esto se debe a un simple principio: desde el momento que se pretende superar o eliminar de manera absoluta la herencia occidental ya se está pensando en términos y condiciones de la herencia occidental misma. Conceptos como superar o eliminar provienen de la herencia occidental, y el intento ha acabado desde el momento que es siquiera contemplable. La lectura de Lévi-Strauss muestra el cómo el intento de analizar una comunidad por fuera o en superación de los preceptos occidentales tropieza inmediata e irrevocablemente con las percepciones, las jerarquías, las clasificaciones, los conceptos, los binomios, etc., propios de occidente.

logía de Lévi-Strauss. Derrida señala (1986a) que estaríamos en un etnocentrismo que *se piensa,* que *se percibe* a sí mismo como un anti-etnocentrismo, en un intento de liberar la conciencia del progresismo liberador. Por lo tanto, se sostiene una acusación ético-política en tanto que la explotación del hombre por el hombre proviene de las culturas escribientes de tipo occidental y, por otra parte, aquellas comunidades que poseen un habla inocente y no opresiva se salvarían de esta acusación (p. 157-159). Paradoja misma, lectura de la aporía que encarna esta pretensión, el mismo intento de liberar el pensamiento de un etnocentrismo se construye bajo los conceptos y parámetros de lectura etnocentristas. Nombres propios y comunidades inocentes como ficciones políticas, como pretensiones de cualidades que harían que una comunidad pudiera permanecer al margen de la violencia hasta que existen elementos foráneos que la introducen a ella. Esta es la (im)posibilidad de sí misma.

6.4. A contra y parte, la lengua y la violencia.

Hemos podido observar que, a través de la lectura de Lévi-Strauss, se asiste a paradojas inscritas en el lenguaje performativo que hacen que lo lingüístico no simplemente constituya una forma de habla, sino que formule eventos, que produzca sucesos de todo tipo. En este contexto, el lenguaje, las formas violentas del mismo proceden de pretensiones inscritas en la metafísica tradicional, lo que ha dejado esquirlas en el campo literario a través de la desconsideración jerárquica del mismo y en las cualidades que se extrapolan a lo político. Derrida propondrá que el lenguaje performativo, la posibilidad de realizar con el lenguaje no solo tendrá repercusiones en el desplazamiento de las determinaciones entre lo filosófico y lo literario, sino que las repercusiones en estos campos pueden observarse directamente en la esfera política, donde se surge en múltiples fases la posibilidad de un lenguaje inaugural y la aporía del mismo (Culler, 2017, p.

120). Por ejemplo, en la declaración de Independencia de los Estados Unidos sucede la frase: "Por tanto, hacemos público y declaramos solemnemente que estas colonias unidas son y según derecho deberían ser estados libres e independientes". El que se declare que son estados independientes y libres es un lenguaje performativo –un realizativo como lo llama Culler (2017, pp. 115-124)– que crea una nueva realidad a la que refiere. Sin embargo, el momento de la declaración no subsiste por sí misma, sino que procede que de tal declaración los estados sean efectivamente estados independientes. Ahora bien, si nos remitiéramos solo a esta lectura inicial, quedaríamos entre lo constatativo, como aquello que afirma representar las cosas tal cual son y nombrar cosas que están ahí previamente. Sin embargo, lo realizativo son operaciones retóricas, actos de lenguaje que socavan la posibilidad de representar las cosas tal cual son, creando cosas, organizando el mundo más que remitirse a representar lo que existe (Culler, 2017, p. 121). Por consiguiente, estamos en un impasse, en una cuestión aporética entre lo realizativo y constatativo, ya que la única manera de afirmar que el lenguaje funciona realizativamente dando forma al mundo, es mediante un enunciado constatativo, pero no hay manera de afirmar a ciencia cierta la transparencia constitutiva del lenguaje si no es con un acto de habla (Culler, 2017, p. 123).

Esta aporía es lo que provoca la lectura de las ficciones políticas, la lengua y la cuestión de la violencia que surge en la configuración del binomio habla-escritura expuesto por Derrida, ya que se hacen manifiestas problemáticas en torno al lenguaje que muestran que en estas cuestiones de la lengua están en juego mucho más que la simple comunicación. Así, este desplazamiento entre filosofía y literatura nos permite leer consecuencias políticas irrevocables. Si hemos experimentado la lectura de una habla-escritura y sus implicancias en un etnocentrismo, desde ahí es posible observar el cómo el fenómeno de la lengua, del idioma, no pueden ser abordados sin una lectura de la violencia. Pretender instalar una autoridad constituye violencia, una violencia radicada en la herencia filosófica tradicional.

6.4.1. La lengua como ficción política.

Laura Llevadot, en su texto *Jacques Derrida: democracia y soberanía* [*Jacques Derrida: Democràcia i Sobirania*] (2018 pp. 28-43) introduce la consideración de tres formas de abordar la cuestión de la lengua: 1. La lengua como cuestión colonial, 2. La lengua como una invención política y 3. La inexistencia de la propiedad de una lengua materna. Abordemos estos temas brevemente:

A.) Ficción política, la identidad.

En primer lugar, señalar la afirmación de que toda lengua es colonial (Llevadot, 2018, p 28) produce de inmediato un desarme la presuposición de una lengua originaria que pertenecería a antepasados –padres, pueblos, herencias en el sentido tradicional del término– y que se ha visto mancillada por las invenciones actuales del lenguaje. ¿Porqué o cómo se desarma esta presunción? Para poder postular la idea de un lenguaje originario, habría que concebirla eludiendo la historia política de las lenguas, o sea la historia de cómo violentamente se asienta todo tipo de pertenencia que funda un sentido de propiedad desde los antepasados, hasta la propia experiencia de una lengua original. En este contexto, en esta interpretación un portador o heredero de una lengua se constituye como un elemento privilegiado, único, que puede preservar aquello que sus ancestros le legaron y de lo cual solo él tiene derecho.

Sin embargo, el problema surge desde el momento en que la lengua es lengua. Derrida señala: “Sí, no tengo más que una lengua; ahora bien, no es la mía” (2012b, p. 14). Esto rompe de inmediato con la presunción de una originalidad pura o una condición natural de la lengua. Estas no se hablan naturalmente, sino que más bien se construy-

yen en el intercambio de elementos sociales precisos. Enseñanzas de todo tipo, instituciones y la formación de las mismas, medios o concepciones económicas, etc., constituyen el fundamento de una lengua que se habla. En este contexto se puede afirmar que la lengua, por ser un elemento de identificación, de identidad y de universalidad de diálogo es siempre efecto de soberanía y de ley, y esta imposición se logra por violencia. Ya, en la historia actual de las lenguas, de los encuentros entre *mundos*, colonias, culturas, sociedades, etc., se conciben las formas de comunicación y el cómo una lengua podría ser preferente por sobre otra. Esto de inmediato muestra una dinámica de dominación. Ejemplificar con el encuentro entre *mundos* no significa reducir el fenómeno a un intento de idealización del lenguaje. Observemos lo siguiente: a través de la lectura de Lévi-Strauss se muestra el cómo el antropólogo intenta invertir la jerarquía entre lo que se considera como la herencia de un *occidente civilizado* versus el *salvajismo del nuevo mundo* o de las culturas que no se corresponderían o no se asimilarían a las costumbres occidentales. Asimismo, es posible observar que tal intento de inversión jerárquica tiene como objetivo ubicar el *salvajismo o la naturalidad del nuevo mundo* por sobre el *occidente civilizado* que, a través del intercambio social y la mancillación entre culturas, ha perdido su pureza lingüística original. Esto se basa en un intento de establecer una *propiedad* o *cualidad* del segundo término para realzar las características que *imponen* la *superioridad* de una cultura distinta a occidente. Intento que fracasa en sí mismo ya que, como hemos mencionado anteriormente, tal análisis se hace desde una lectura occidentalizada que lee, desde sus propias características, desde sus mismas propiedades, la cultura que quiere intentar *interpretar por sí misma*. Este paradójico gesto ya ha sido observado en la jerarquía habla-escritura y en el anhelo de un lenguaje puro en la metafísica tradicional. Ahora bien, no simplemente asistimos a una similitud o a una ejemplificación de tipo política, sino que los gestos, los desajustes que producen las grietas que se manifiestan en las pretensiones metafísicas se constituyen en todo el canon e influencia

que ella ha suscrito. Es por esto que se afirma que, en el desplazamiento fronterizo entre literatura y filosofía, la política ha estado siempre sucediendo.

Por lo cual, lo anterior nos muestra que toda interpretación parte de presupuestos occidentales que buscan que lo otro cumpla con los requisitos de occidente que en tal interpretación parecen idóneos. Cuando se señala que toda lengua es colonial (Llevadot 2018 y Derrida, 2012b), se da la oportunidad de experimentar toda forma de colonialismo, ya sea de lecturas de tipo tradicionales, ya sea en cuanto a un elemento extranjero que explota o ejerce dominación sobre otro, como también en las formas más sutiles, que no dejan de ser formas de dominación. Estas formas, estas posibilidades, le otorgan dinamismo a la lectura.

Una lengua que se permite, que se autoriza, que se auto-autoriza, es la muestra de una cultura que se impone en elementos tan sutiles como el nombre. Esta imposición, por lo tanto, constituye diversas formas de reflejar la cuestión misma, ya que el dominio de la lengua se hace a precio de la sustitución y extinción de otras lenguas. Por ende, el colonialismo de la lengua es estructural (Llevadot, 2018, p 28) ya que una cultura se impone a través de la lengua. Así como manifestaba Platón, en el Crátilo, los nombres tienen una propiedad, el poder empieza dándole nombre a las cosas y es verdadero aquel discurso que dice las cosas como son (Cf., Platón *Crat*. 385b y *Sofis*. 262c). Esta forma filosófica inmediatamente remite al anhelo de un lenguaje original que no simplemente se pretende encontrar o exponer, sino que se impone de manera violenta.

En este contexto se vuelve, en la presente investigación, a un punto elaborado y profundizado desde el comienzo, y que muestra la multiplicidad de la lectura propuesta, a saber, la cuestión de la *unidad* y la *homogeneización* en las pretensiones filosófico-tradicionales. El dominio de una lengua siempre se encuentra en la sustitución y extinción de lo otro, de lo diferente a la lengua dominante, en el pretexto de la unidad. Y es que el desarrollo de este elemento se expone como la excusa para configurar una unidad que produzca un objetivo en común. Tal objetivo en común se vuelve más relevante, jerár-

quicamente, que lo diferencial, lo que produce que se intente extinguir todo elemento díscolo que no vaya en busca del objetivo en común. Lo diferencial es percibido peyorativamente en tanto que pone en peligro el alcance de las metas y objetivos más altos propuestos por determinada cultura. Además, tales objetivos ya son estipulados por la cultura dominante. Por su propio proceso, la identidad tiende a imponerse dominantemente, eliminando a sus rivales. La lengua estructuralmente funciona del mismo modo, ya que, al producir un elemento de identidad, se impone cómo forma jerárquica frente a todo tipo de lengua distinta. En otras palabras, el privilegio que un determinado país o comunidad otorga a su herencia cultural hace patente la violencia como forma de imponer lo homogéneo bajo el pretexto solapado de humanismo que concibe al otro bajo formas de poder.

La paradoja ineludible radica en este problema es que concepciones de tipo etnocéntricas que podrían establecer una preferencia por un lenguaje nativo eluden de que tal condición originaria del lenguaje solo es posible a través de la mezcla con aquellos colonizadores. Los nativos, señala Llevadot (2018, p. 30), ya no lo son. Se han mezclado con los colonizadores desde tiempos inmemoriales, la lengua propia se diluye al enfrentarse a la dominación cultural (Cf., Glissant, 2011). Aunque los pueblos nativos pueden guardar cierta resistencia al elemento colonizador, intentando preservar la lengua propia, este intento de resistencia se ejecuta dentro de las propiedades de la dominación colonial[56]. Alienación sin alienación, no existe una lengua previa que recuperar, la primera lengua ya era ladrona como las otras (Llevadot, 2018, p. 32)

---

[56] Llevadot produce un ejemplo sobre este tipo de dominación arraigado en el movimiento del *Black Power,* donde señala que cuando una persona afro descendiente se llama así mismo *negro*, está aceptando la denominación que le ha asignado el elemento dominante. Aunque se intente performar el concepto en una forma de reivindicación racial, lo que se produce en cambio, es una determinación dentro de los valores que le ha impuesto la lengua privilegiada. No se puede pensar la designación "negro" sin hacer la comparación con alguien que se considera "blanco" y que ha designado un concepto en oposición a una pretendida identidad.

B) Ficción política, la nominación y el poder político.

Lo anterior deriva en una segunda lectura, a saber, la lengua como una *invención política* (2018, pp. 32-37). Esta perspectiva proviene de la idea de identidad que rige la lengua y la política. La pretensión inmediata de la metafísica tradicional de intentar establecer elementos internos, estructurales y sistemáticos que permitan pensar la unidad, ya sea en el lenguaje, en el sentido, de los idiomas, los países, las fronteras, etc., se configuran como los elementos que fundamentan una presunción o anhelo de identidad. La lectura derridiana desestabiliza tales supuestos señalando que lo que existe en las comunidades, países o lenguas, son casos de hablas plurales, usos de la lengua entremezclados, contaminación siempre presente en todas estas formas que, de manera posterior, intentan ser eliminados a través de una necesidad de *unificación (im)posible*. Por esto, la lengua surge como una invención o ficción política. Lo que señala esta lectura es que la política como lenguaje lo que crea elementos de identidad ficcionales. Los fenómenos de crisis muestran claros ejemplos de esta lengua cómo invención política. Así como L. Llevadot ejemplifica la lengua como invención política a través de la lectura de conceptos hecha por el nazismo, donde se inventan o se les dan nuevos usos a conceptos como *Jüdlein* [pequeño judio] o *Untermensh* [infrahumano, infrahombre] (Kemplerer, 2018)[57] que, como formas de degradación, sustituyen la condición humana del pueblo judío para señalar que todos debían ser aniquilados[58].

Observemos la lengua como instrumento político desde más cerca. En la crisis chilena del 18 de octubre de 2019, se constituye discursos políticos de utilización de

[57] Se establece una lectura de conceptos que se masifican o popularizan para cambiar su contenido formal, provocando así una lengua que se encuentra al servicio privilegiado de un Estado nacional. Estas marcas no deben considerarse como una interpretación momentánea, ya que en la invención política producida a través de la lengua se produce terminología que trabaja en función de la ideología imperante.

[58] No es posible extenderse en toda la complejidad de esta referencia, sin embargo, la lectura suscrita por V. Kemplerer en torno a la unificación y la identidad del fascismo en el lenguaje, por ejemplo, en adaptaciones de conceptos como *Pimpf, Volk* o *Hitlerjunge*, muestran cómo funciona la lengua como instrumento político privilegiado y la conciencia de tal privilegio por los fascismos europeos (Cf., Kemplerer, 2018).

conceptos que apelan al miedo y la violencia tradicionalmente entendida. Más allá de navegar por una comprensión estructural de las causas de la crisis, lo que se pretende apuntar es a la formación de un lenguaje político que recorre la estructura política chilena. Esta recurre a la repetición del concepto de "vándalo", sin existir diferencias pronunciadas entre aquellos que cometen crímenes y quienes protestan de otra forma, para designar a todo tipo de manifestante. Este tipo de criminalización generalizada produce una desestimación tanto la crisis y la posibilidad de la manifestación, lo que reduce el fenómeno de crisis mayor acaecido en la política del país y mueve la discusión hacia elementos menores fundamentados por las estructuras políticas de poder. Con esto es posible observar la banalización del otro, a través de una utilización política del lenguaje, que lo reduce en su posibilidad de participación política. La repercusión del término vándalo pasa a ser una concepción común que repercute en la compresión cotidiana del lenguaje. Se vuelva un vocablo tipo sinónimo para designar a un manifestante y se repite insistentemente por las estructuras de poder político sin la necesidad de producir una permanente diferenciación entre la concepción peyorativa del concepto vándalo y todo aquel que participe en las manifestaciones. Así, la posibilidad de participación en las manifestaciones se reduce a una discusión parcial o total de vandalismo *des-legitimador* que evade la crisis y las preguntas por el mismo. Por lo tanto, se produce el fenómeno de una invención política que a través de la recomprensión de un concepto logra asignar un elemento homogeneizador a un grupo de la población.

Doble homogeneización: por un lado, se construye un discurso que homogeneiza desde un lado a un sector que se considera como *apropiado.* Tal auto-percepción de un grupo o población, si se configura en una estructura de poder, abre paso a una situación de privilegio que posibilita una segunda homogeneización, a saber, el enclaustramiento de un sector disidente o alterno que se clasifica como nocivo para los objetivos del grupo de privilegio. La cuestión radica en el conflicto entre una lengua inacabada y el intento de homogeneizar toda lengua.

C.) Ficción política, el mito de una lengua pura.

En cuanto a la inexistencia de la propiedad de una lengua materna, esta lectura deriva de las dos anteriores. La identificación entre lengua materna y un origen oculta el carácter violento plasmado en la pretensión de una herencia que se hace presencia y que marca un orden por obedecer. Por consiguiente, la lengua no persiste como un elemento inocente. En este sentido, Derrida señala que la lengua no simplemente representa un contexto externo a nosotros que se inserta de manera foránea al sujeto, como quien adopta una lengua, sino que más bien la lengua se constituye como elemento que piensa por nosotros en tanto que sus cualidades de identidad y homogeneidad imperan en las nociones metafísicas que representan la herencia. Es por esto que toda madre sucede como impostora. La lengua materna no ha podido ser conocida en su contexto puro y cristalino y todas las referencias a la misma ya vienen contaminadas por la terminología identitaria, por una homogeneización que acaba con la lengua materna al mismo momento en que podría haber sido concebida. En este respecto es posible establecer una lectura análoga a las perspectivas de lo originario del lenguaje literario y la paradoja de la singularidad; desde el momento que la lengua pura, materna, podría haber existido como originaria, para haber sido establecida como originaria habría necesitado del otro que la hubiera captado y que, por lo tanto, en el proceso de captación de inmediato se produciría la contaminación, ya que lo otro asimilaría la lengua materna desde múltiples preceptos, que en este caso surgen de la necesidad de la metafísica tradicional de instituir un orden y un sentido en las formas del lenguaje. Desde el origen lo que ocurre es un más de uno [*plus d'un*], una prótesis, la suplantación, la jerarquía, la colonización, la interpretación desde la lectura de un privilegio, todos fenómenos que están a la base de toda interpretación, desde el principio fue la contaminación. Así, esta atiborración de dominaciones construyen la perspectiva de una lengua materna enloquecida, muerta en

su posibilidad originaria. Pero esto no queda reducido a una rendición, sino que más bien construye la resistencia a la idea de origen puro o de una presencia plena que haya captado lo originario de manera absolutamente cristalina.

Estas tres consideraciones de la lengua presentan escenarios de multiplicidad de violencia, un registro de violencia contenida o diferida, una violencia que a veces es sorda, pero que siempre será y es oprimente y gravosa (Peretti, 1989, p. 140). Si esta estructura se circunscribe a las formas de jerarquía, la violencia de la metafísica tradicional no podrá restarse de lo público, forma constituyente de filosófico y lo literario. Es bajo estos escenarios en los que se constituye la arbitrariedad de la conceptualización y de la primacía del orden establecido. En este respecto, las consideraciones de la violencia juegan como un elemento inscrito en la posibilidad de toda lectura. En los textos de Derrida se suscita una experiencia de violencia inherente, donde las múltiples formas con las cuales se concibe la violencia constituyen problemas intrínsecos para la dinámica de lectura derridiana. Desde ahora la presente investigación se interna a explorar los modos en cómo repercute la experiencia de tal *violencia*.

6.5. Escenario de violencia, política y ficción. El secreto en tres escenas.

La lectura anterior ha presentado una reflexión en torno a una escena que desencadena modos de violencia que remiten a elementos de lo originario, de la lengua, de lo que se concibe por identidad, de formas ficticias, de denominaciones y de lecturas etnocéntricas. Estas formas se constituyen en una escena que relata un juego de diferencias que nos permiten adentrarnos en los límites de lo político e intentar pensar estos mismos límites (Jerade, 2018, p. 12). El marco teórico filosófico de lo ético-político sigue la lógica de la autoinmunidad, por la cual un sistema o institución intenta protegerse, pero que ve resquebrajar sus propias defensas desde su mismo interior, por lo cual, el

sistema, al protegerse, destruye sus propias defensas, lo que muestra las reacciones vitales con las cuales los espacios políticos establecidos se resisten, pero a la vez, se imponen de manera violenta. Por lo cual, el postulado derridiano comprende que la deconstrucción si ha de ser fiel a sí misma ha de intervenir en la vida comunitaria, por lo cual no ha de separarse o aislarse del mundo (Cf., Derrida, 2002 p. 22).

Por lo cual, observemos la complejidad de la estrategia de la deconstrucción adoptada. Es una estrategia que no se encuentra garantizada, que no posee un cálculo certero ya que, paradójicamente si pudiera poseer un cálculo certero no podría concebirse como estrategia. Derrida señala que una estrategia de la deconstrucción implica una apuesta, o en otras palabras una estrategia implica un confiarse al no saber o a lo incalculable, ya que se calcula porque hay algo incalculable, se calcula porque hay algo que ha escapado al cálculo y fundamentalmente no se puede predeterminar (Cf. Derrida, 2009, p. 27). Frente a esto lo que se manifiesta es que el impulso de la deconstrucción parte desde los mismos preceptos de cualquier forma investigativa, pero que la convención hacia los resultados se anticipa como una disposición distinta o no absolutamente determinable. La forma estratégica que se propone no se hace por ser la única forma de abordar los problemas, ni por constituir el único modo de establecer respuestas coherentes frente a las interrogantes que aparecen en la presente investigación, sino que persiste, en el plano de su propia indefinición, el mantener su condición de apuesta, permitiendo pensar aquello indeterminable, aquello que no es lo mejor ni lo correcto, permite considerar la existencia de aquello que escapa al análisis exhaustivo, lo que no es saturable y en suma, a asumir las zonas de luz y de sombra, la coherencia y la incoherencia como parte de la apuesta investigativa, de una estrategia incalculable.

Todas las formas se han contaminado. Desde lo originario a la firma, desde la singularidad hacia el otro, aquel lugar de la iterabilidad, de la condición del otro, el surgimiento del otro, de lo singular que se inaugura siempre a través de la repetición, estas forman parte de una apuesta que se constituye como posible por su imposibilidad mis-

ma, cuestión clave en la disyunción filosófica. Por lo cual, las referencias a que a la cuestión del testimonio le recorre el conflicto de una llamada o del llamado de un completamente otro que apela al testimonio, que como singular, está llamado a que preste declaración, a que se manifieste en el decir. Este conflicto constituye el límite indescifrable de la invención en el testimonio, de la posibilidad de ficción, ya no como una perspectiva clara y precisa de determinar, sino como una apuesta a la que hemos de entregarnos en la aporética cualidad de (im)posibilidad de determinar cuánto del testimonio es *invención* y alojando la presente investigación a una posibilidad completamente diferencial, donde la invención en el testimonio será siempre indeterminable. Así, esta experiencia aporética pone en jaque la cuestión del testimonio en especial relación con su constitución jurídica, con el testimonio judicial y con la posibilidad de acceso al mismo, a través de su narración o su lectura. Así como la narración pura no puede tener lugar propiamente en la formación de un testimonio que se demanda o exige como verídico, lo que reivindica esta condición discursiva como aquella cualidad que la distingue de una ficción literaria o que supone un factor absolutamente verídico del testimonio demuestra que la posibilidad literaria del mismo se ve impedido por la complicidad perturbadora entre la ficción y el testimonio que constituyen el límite indecidible que se ha pervertido por la lectura del testimonio.

Así, frente al testimonio que se exige como discurso marcado por las pautas del marco En el testimonio existe algo inaccesible, y esto de lo que va es de la cuestión del otro, el otro como *secreto*, el otro y el secreto. La cuestión del testimonio, de la literatura, de la filosofía, de lo político, de lo ético se constituyen irrevocablemente en el límite de lo comunicable y lo incomunicable. Esa experiencia límite que se enmarca en el juego que produce la comunicabilidad del testimonio, que cuenta con la condición de secreto del testimonio mismo que forma su acceso singular como testimonio *(ir)repetible*. En otras palabras, estableciendo un escenario de ficción y ley como el momento en el cual el testigo da testimonio, el secreto se constituye en la *(ir)remplazabilidad* del testigo y la

posibilidad de su secreto. Sin embargo, lo irremplazable del testimonio exige ser reemplazado en tanto que el testimonio está destinado a *hacerse público*.

Por todo lo anterior, la tarea que viene pretende internarse en un desafío en escenas de la forma del secreto mismo que repercute en el trato con la cuestión de la ley. La posibilidad del secreto es cuestión de ley como también es cuestión de traición a la ley. El secreto perturba la claridad y la objetividad filosófica. Expone la situación límite de la reflexión por las formas teóricas de la ley, el derecho, la ética y la justicia. Así las exigencias propias de la ley y el derecho como la verdad absoluta, la objetividad pura del discurso o del testimonio, el traslado o la comunicación de un testimonio en la forma de un relato inalterable, invariable, que no cambia, que no se pervierte, que no se deja influir por variaciones internas o externas o que simplemente no se dejan desbordar, quedan remitidas a una condición de (im)posibilidad, en tanto que para que se constituya la posibilidad del testimonio, para que un testimonio exista se le debe garantizar incluso la posibilidad de su secreto, cualidad que lo hace imposible para la filosofía tradicional y para la ley. Por lo cual, la forma de la aporía se conduce en que lo que hace posible pensar o concebir el testimonio es lo que termina por hacerlo imposible. Así como las derivaciones de las lecturas manifestadas en la presente investigación señalan que una narración pura no puede tener lugar propiamente y de manera absoluta, es posible establecer que la cuestiones que se desplazan dentro de la presente investigación avanzan en la dimensión de aporías irreductibles que se mueven en los campos filosóficos y literarios.

Es necesario de aquí en adelante repensar la relación con el secreto, experimentar aquello que ha de desbordar las presunciones tradicionales del mismo y exponer los límites de su propia consideración conceptual. En la comprensión tradicional lo secreto se ha concebido como aquello que se guarda, pero en tanto conocido, o sea que es el resultado de un misterio guardado por uno o algunos, pero que saben exactamente lo que guardan. Por lo tanto, el secreto tradicionalmente corresponde a lo que es reservado por ciertos sujetos y asequible por ciertas personas. La clave de esta comprensión del secreto

proviene de la idea que el secreto confluye como una noticia o conocimiento que es asequible para algunos, quienes tienen absoluta claridad de lo que guardan y guardan el mismo con la intención de que permanezca vedado para aquellos quienes no conocen lo secreto o que puedan eventualmente develarlo. Desde esta presunción del secreto se traza una lectura derridiana que ha de manifestar otro modo de relacionarse con la cuestión misma del secreto, que circunscribe la relación. Entre secreto y literatura y que produce una reflexión que ha de abordar de forma distinta la cuestión del secreto. Estas tensiones se harán presentes en las escenas que se introducen en el *relato* del sacrificio de Abraham.

6.5.1. Abraham, el guardian de un absoluto.

Contrastemos dos espacios en una gran escena:

1. Abraham e Isaac subiendo la montaña a pie, Abraham camina y no dice, no pronuncia palabra alguna.

2. Derrida abre su lectura del relato bíblico[59] con el siguiente enunciado; *Perdón por no querer decir* (2000b, p. 113).

Derrida pide imaginar el enunciado como abandonado, desvalido, errante, sin fin, en una condición de indeterminación y dejado a su suerte. Imaginemos el enunciado

[59] Corresponde en exactitud al texto *La literatura segrega. Una filiación imposible* [*La littérature au secret, une filiation impossible*] (2000b, pp. 115-133). En *Dar la muerte* (2000b) se hace la referencia a la cuestión de la traducción de *au secret* como segregada, traducción que, por lo demás, perdería toda referencia a la cuestión del secreto. Se señala por los traductores (2000b, p. 62) que tal concepto deriva de las frases *Être au secret* y *rester au secret,* donde cada una significa respectivamente *estar incomunicado* y *permanecer incomunicado*. La conjunción entre ambas frases mostraría a alguien que se encuentra apartado, aislado, segregado, o sea sin posibilidad de comunicación alguna. Así, el concepto segregado haría referencia al secreto. Se aclara que el concepto segregado contiene una connotación racial que hace pertinente que el término se use solo en una ocasión en todo el texto, y esa es en la traducción del título *La littérature au secret, une filiation impossible.*

sin explicación posible. Ahora imaginemos a Abraham subiendo la montaña, abandonado, desvalido, errante, sin fin.

Supongamos que no tenemos los datos posteriores al desenlace del relato del Sacrificio de Abraham, que la escena acaba en el errante camino a pie subiendo por la montaña, silencioso hacia el abismo, Isaac caminando sin tener conocimiento del objetivo impuesto. Supongamos que ahí termina el relato, que no existe más información, que el relato queda remitido a la suposición lo que podría venir después, que esto no está dicho, narrado o redactado, que la historia acaba ahí, en ese ascenso. Podríamos decir que dada la conducción del relato se podría postular que se ha llevado a cabo el sacrificio, pero que finalmente nunca lo *sabremos*.

Imaginemos que se nos dice *perdón por no querer decir,* y aquel que pronuncia la sentencia se aleja, sin decir más que eso, ni un antes ni un después, solo el pronunciamiento de tal conjunción verbal, simplemente se nos ha acercado alguien y nos ha dicho *perdón por no querer decir* y se ha retirado sin mencionar alguna otra palabra. Frente a este escenario descrito podríamos exponer esta frase a varias formas o a una serie de referencias que podríamos asignar a esta sentencia: perdón, no podrás *pasar la página* de un texto o de un relato; perdón, estas viviendo un acontecimiento; perdón, por lo que estoy haciendo; perdón por lo que haré; perdón por lo ya hecho. Frase errática que se multiplica en su lectura, que surge como frase, pero que deriva en su planteamiento y que hace lo errático una experiencia de lectura. Llamemos a esta condición errática, así como menciona Derrida, *la prueba del secreto*, la escena se conocerá de tal forma.

La escena ha partido con dos espacios que se mueven en una errática angustia, en la imposibilidad de la explicación, donde no se puede ubicar a los remitentes, donde el mensaje directo está vedado, donde algo se guarda, pero no se sabe que se guarda ni para que o quien. Se hace así visible una cuestión central en la forma errática de la escena. Una narración, una reflexión filosófica que se vuelve errática, que o puede dar con el sentido de la acción. ¿Por qué ha de señalarse como una escena errática? En primera ins-

tancia, ella misma exige experimentarla, exige oponerse a la impaciencia y rondar en la posibilidad, como si el final no estuviera dicho, como si no estuviera disponible. Pero además muestra un enfoque que arremete contra una necesidad de flujo del relato, ya sea filosófico o literario, al modo en que la necesidad de descifrar el secreto se hace incontenible.

Necesidad que carcome, pasar la página, adelantar el relato y descifrar su contenido. Pero inmediatamente se encuentra el *perdón por no querer decir*. Inmediatamente anunciada, la frase abre y clausura al mismo tiempo. Pero, ¿qué tal si nos encontraremos con la frase de manera azarosa? Como quien camina por la noche en una calle desierta y en una pared, una gran pared, se encuentra la frase escrita, sin nada más a su alrededor que el entorno urbano que la rodea, el intérprete, el lector abandonado a su suerte como la misma frase aparece ante sí, y es que Derrida señalaría: "ahí hay secreto, y nos damos cuenta de que la literatura se está apoderando de estas palabras sin apropiárselas no obstante con el fin de convertirlas en cosa suya" (2000b, p. 113). Es por esto que la escena rompe con la estructura del que guarda algo para uno mismo, pero de aquel que no sabe lo que guarda, ya que el secreto se vuelve más grande que la singularidad y al cual eventualmente no se tiene acceso.

Derrida identifica a Abraham en esta lectura del relato bíblico, como un guardián de un secreto infinito, pero la escena se enmarca continuamente por la referencia a una resistencia al concepto clásico del secreto, donde otra forma o otro trato con el secreto se hace posible a través del movimiento literario que se desarrolla en el mismo. La ordenación tradicional se preguntaría ¿Qué es el secreto? ¿Por qué se pide perdón por no querer decir? Extraña relación entre el decir y el secreto que se mueve en estas preguntas. Por una parte, podría parecer tentador la pronta respuesta de develar la trama y señalar qué secreto carga Abraham, que secreto guarda, que no se dice. Pero, por otro lado, no sería factible decir el secreto, o sea que el secreto existe, que hay un secreto, deambulando entre decir secreto, pero no necesariamente revelarlo, sino que pronunciar el secre-

to en general, lo que dice pero que a la vez guarda esa condición que hace que el secreto pueda considerarse como secreto. El trato, por lo tanto, ha cambiado, *perdón por no querer decir* podría señalar que existe una nula disponibilidad por decir secreto, sin revelarlo, solo decir o, en otras palabras, no decir el secreto se podrá de manera intencional y por eso, solo por eso, desde ya, te pido perdón. Pero incluyamos nuevamente la escena literaria de un caminante, alguien que tropieza con la frase *perdón por no querer decir*, caminando en un pasillo desierto en la oscuridad, donde solo está iluminada y visible esta frase, tal vez rayada en una pared, sin mayor intermediario que la soledad de la noche, sin mayor remitente que las suposiciones que puede traer la frase misma. A lo que se asiste en esta escena es a este secreto tremendo, ya que la frase misma, el requerimiento de este perdón, ha guardado el secreto mismo.

Es por esto que estos fragmentos, la frase y la ruta de Abraham caminando hacia la montaña se unen a través de la manifestación de este pedir *perdón por no querer decir*. Si la lectura del relato bíblico, por una parte, ha mostrado un secreto, por otro lado, se ha atrevido a experimentar algo así como secreto. La figura de Abraham se vuelve clave entonces a través de un movimiento literario que hace padecer al lector aquello que se guarda pero que no sabe qué guarda. La trama de la escena transcurre en ese secreto, en esa forma (im)posible del secreto. Rompe su trato con la filosofía, ya no habrá claridad en el mensaje.

De lo que trata es de un relato que surca al otro y el otro es otro porque es secreto, inaccesible de manera absoluta. En este respecto Derrida señala: "Yo soy secreto, estoy *segregado* como (un) otro [*au secret comme un autre*]. Una singularidad está por esencia segregada [*au secret*]" (2000b). Esto desafía la lectura tradicional del yo y del otro percibido desde una conciencia singularísima, para abrir paso a exponer estas formas, no como divisiones contradictorias, sino cómo formas indeterminadas y no resueltas. Viene así exponiendo el desafío tanto en lo público de lo filosófico, lo literario y lo político; nos es imposible apropiarnos absolutamente del otro como a su vez lo otro debe

dejar espacio para la singularidad la cual, a su vez, no resultará absoluta. La cuestión del secreto va empujando así un límite que no podría concebirse desde su concepción tradicional. Por consiguiente, el secreto se manifiesta a través de desbordar su propio concepto haciendo que surja las formas paradójicas que el mismo constituye desde la posibilidad de su lectura.

Expongamos brevemente un paréntesis en la escena, como una voz en *off*, externa, que pretende narrar un suceso o simplemente tiene la intención de ir articulando detalles que le otorgan integridad a la escena misma. En orden a la lectura que se ha desencadenado, la presente investigación se tomará la libertad de hacer protagonista a la frase *perdón por no querer decir,* junto con una lectura literaria de la misma. Si observamos las figuras que han conducido estos pasajes, ya sea el relato bíblico, las formas del lenguaje derridiano o las orientaciones otorgadas por la propia investigación, es posible observar que la figura del relato hace surgir de manera implícita lo literario. Por lo cual, es fundamental establecer entonces la propiedad de la consideración de la literatura desde las formas que se van desarrollando a través del relato. En orden a esto último, la literatura se ha manifestado en múltiples ocasiones a través de la presente investigación como una *experiencia*; pero, ¿qué conlleva que se le considere como tal? En palabras de J. Culler (2014) por ejemplo, sería posible señalar que la literatura se mueve en una posibilidad de cuestionarse a sí misma y a las convenciones mediante las cuales la cultura ordena el mundo en el que vivimos. Esta cualidad, así mismo, es lo que concentra la potencialidad de la literatura misma (p. 31). En este cuestionamiento de sí mismo funda la experiencia que se propone como relevante en la reflexión derridiana. El propio cuestionamiento debe abrirse a la disolución y desedimentación de los marcos teóricos que proponen la literatura como una mera serie de relatos de hechos conexos más o menos complejos e interpretables. Por lo tanto, la escena se hace compleja cuando la literatura toma parte en la frase en que se pide perdón. Es posible presentar una suerte de potencialidad de la literatura en un movimiento doble, aporético, pero fundamentalmente complejo: la

literatura está llamada a desafiar la convención, como mencionaba Culler (2005), pero a su vez pediría disculpas por *no decir nada*.

Esta lectura podría parecer contradictoria y, sin embargo, es factible plantearse las siguientes interrogantes: ¿es esto último una contradicción? ¿de qué modo es posible considerar una lectura de este *no querer decir* atribuyéndolo a la literatura? Primero cabe señalar que la supuesta contradicción es solamente aparente, que se explica en una breve lectura comparativa con la problemática de la intencionalidad, ya sea del autor como del escritor. Por ejemplo, en la constitución de la crítica literaria como una suerte de *ciencia de la literatura*, persiste en el anhelo del crítico la idea de pretender determinar *de una vez por todas* la intención con la cual el autor hace y construye referencias de cualquier tipo (ya sea a una época, un aspecto cultural, social o político determinado, etc.). Este aspecto además constituye un fundamento de valor a la hora de catalogar un texto. Es, en este respecto, desde donde se propone una posibilidad al *no querer decir* atribuido por Derrida a la literatura. La reflexión se condice con la formula presente en este escrito y que dirige el desarrollo del mismo, ya que el texto no se puede remitir a un *querer decir* determinado y clausurado, a una reducción que concentra su discusión en el querer decir como una interpretación definitiva de la intencional del autor. Esto oprimiría la posibilidad interpretativa a su mínima expresión, exponiendo la superioridad de una lectura considerada *correcta* por sobre una lectura *incorrecta*. Desde este respecto J. Derrida es categórico al señalar que el texto *no quiere decir nada*, no porque no posea contenido, ni porque carezca de interpretación posible, sino porque se apela a lo que nos puede otorgar la multiplicidad interpretativa; el libro *no puede decir nada* porque puede *decirlo todo*, y por eso no quiere ni tiene la intención de decir algo, ya que decir algo inmediatamente remitiría solo a ese particular respecto al texto, por eso es que siempre pide perdón por este *no querer decir*. Por lo cual, la escena se condice con el siguiente texto: si dejamos la frase a su suerte –perdón por no querer decir– ya sea en el texto derridiano, en la escena de la calle solitaria e incluso operando en el relato bíblico, se hace presente la posi-

bilidad imposible de cerrar el contexto completo y absoluto de la frase, por lo cual ella misma representa nexo entre no decir nada y decirlo todo. Mientras no se encierre en una sola forma de lectura, mientras surjan voces, lecturas, escritos, caminantes, que lean, experimenten, performen la frase, no perderá la cualidad de decirlo todo, he ahí su condición de pedir disculpas, como quien sabe que decepcionará a su audiencia, pero que la a vez sabe que es un riesgo necesario para la posibilidad de la obra.

Esa forma (im)posible de secreto. Ese *mysterium tremendum* que quiebra su propia forma estructural en el concepto de misterio, que rompe con la noción de un secreto que se guarda para no decirse. El secreto, como señala Derrida (2009b) no implica esconder, no responde a la lógica de un secreto profesional como podría encontrarse en el secreto confesional, militar, de utilización política, el que le pertenece a una policía secreta inclusive el secreto de las novelas. Frente a la cuestión de lo público y lo privado, el secreto no pertenecería a la esfera de lo privado. No se estaría, entonces, en las condiciones de un secreto consciente que se preserva por un alguien (p. 134). Podríamos preguntar a Abraham ¿tienes algo que decir? Isaac podría preguntar mil veces y no recibiría respuesta. Pero ¿estamos frente a una intencionalidad? ¿Abraham simplemente se ha clausurado en la esfera de lo privado, de lo que se ha categorizado como secreto profesional?

Soledad tremenda. ¿Puede decir Abraham? Se está frente a lo impronunciable, frente a la imposibilidad de la repetición. En *Dar la muerte* [*Donner la mort* (2009b)] se manifiesta la cuestión de tal soledad del siguiente modo:

> El secreto y el no-compartir son aquí esenciales, así como el silencio que guarda Abraham. No habla, no dice su secreto a los suyos. Aunque sea, como caballero de la fe, un testigo y no un maestro, este testigo entra en relación absoluta con el absoluto, cierto, más no da testimonio de él en el sentido en el que testimoniar querría decir, mostrar, enseñar, ilustrar, manifestar a los otros, y dar cuenta de la verdad que se puede justamente atestar. Abraham es un testigo de la fe absoluta que ni puede ni debe testimoniar ante los hombres. Debe guardar

> su secreto. Más su silencio no es un silencio cualquiera. ¿Se puede testimoniar en silencio? ¿Mediante el silencio? (2000b, p. 74)

Abraham no dice su secreto a los suyos. La cuestión de un no-compartir se vuelve clave en tanto el relato bíblico hace patente un testigo en relación absoluta con el absoluto. Como testigo, Abraham quiebra la forma de un testigo tradicional al modo de que no puede enseñar o manifestar a otros la orden dada. Pero ¿solo se está en condiciones de no decir la orden? Si se señalara que la orden no será dicha, no será ilustrada o manifestada. Por lo cual, el relato se encontraría describiendo la propiedad de un secreto profesional, o sea de un secreto que se esconde, que no se revela por un Abraham que se negaría a dar testimonio: sin embargo, la lectura es distinta. Abraham es testigo de un absoluto, de la fe absoluta que no puede explicar ni pronunciar ante los hombres, pero que además ha venido en forma de orden, no se debe testimoniar ante, sino que se debe guardar ese absoluto que es impronunciable. El silencio de Abraham constituye el secreto absoluto, solo guardable a través del silencio de quién no guarda nada. Ya no hay posibilidad de pronunciar. Abraham, frente a la orden, frente al sacrificio, no llora, no se queja, recorre el camino a la montaña con mutismo y silencio.

El relato muestra el camino de Abraham e Isaac, donde durante tres días se conocieron en silencio, donde a la mañana del cuarto día Abraham no habría dicho ni una palabra. La conducción de la caminata no responde a la lógica de un diálogo ni constituye un relato fluido entre los personajes de Abraham e Isaac.

Ahora bien, este silencio no representa carencia de palabras, profundicemos la siguiente escena:

> —Dijo Isaac a su padre Abraham: "¡Padre!" Respondió: "Heme aquí [hinneni], hijo".
>
> —"Aquí está el fuego y la leña, pero ¿dónde está el carnero para el holocausto?".

> —Dijo Abraham "Yahvé proveerá el cordero para el holocausto". Y siguieron los dos juntos (Gén. 22:7-8).

En el camino surge la pregunta de Isaac sobre el cordero para el sacrificio, Abraham señala que *Yahvé proveerá*. Abraham no ha mentido, no ha pronunciado falsedad, no ha dado excusa, sino que ha respondido sin responder, ha hablado en una lengua ininteligible, habla en una lengua extrajera, no dice nada (2000b, p. 75). Pero tampoco ha hablado mediante fábulas, figuras, metáforas, elipsis o enigmas. Contiene una ironía meta-retórica ya que no sabe lo que va a ocurrir. Se encuentra, en un sin saber, su escena no está predispuesta, no sabe lo que va a ocurrir. No tiene razón para recurrir a un lenguaje enigmático porque no sabe siquiera si debiera recurrir a él. La incomunicación, el silencio de Abraham no se constituye simplemente por la carencia de palabras. El habla, y, cuando Isaac le pregunta, dice, responde frente a lo que parece banal pero que es fundamental. Abraham, pronuncia palabra, pero está absolutamente incomunicado. El silencio de Abraham no puede pronunciar la lengua divina, no puede decirle a Isaac, Eleazar o a Sara que la orden no proviene de en el lenguaje de ninguna lengua humana, ya no habla una lengua humana o comunicable, está en una lengua que sería incomunicable, aunque supiera todas las lenguas de la tierra, simplemente no podría decir, no podría hablar. Abraham se encuentra en una relación singular con el dios único. A Abraham le acontece una experiencia única, solo experimentada por él, está en la soledad, en relación absoluta con el absoluto y esta relación no es comunicable ni aunque hablara todas las lenguas del mundo. No puede traducir el lenguaje de Dios, *no habla en forma humana,* no tiene contenido comunicable, no existe un mensaje que transparentar, no existe manera de transparentar.

Se plantea entonces la cuestión del número. Frente a esta soledad absoluta de Abraham esta Dios y lo incomunicable, ese secreto absoluto que ha quebrado toda lógica del misterio para no volver, ese misterio que ya no es comparable al secreto. Pero no existe un tercero, testigo, un testigo como tercer elemento, no se puede participar en tal

secreto dual, rompiendo así, a través del relato bíblico, la posibilidad de una tercera parte. Con esto entonces se ha hecho patente el cómo lo secreto en el relato bíblico trasgrede la lógica, trasgrede la lógica del relato, trasgrede la reflexión y trasgrede el misterio. Se ubica en lo *tremendum*, dentro de un absoluto cómo incomunicable. Así Abraham se encuentra completamente separado y singular, separado de Dios y del resto del mundo, separado de Isaac. Recorre el camino al monte en la separación absoluta. Más tal separación no debe considerarse solo en su condición física, sino que más bien ya no puede comunicarse con el resto del mundo.

6.5.2. La prueba del secreto.

Del relato y las escenas, Abraham como personaje *ficticio*, la cuestión de la literatura que se presenta de manera inmanente. Se han construido fábulas que sin duda pertenecen a lo que se llamaría como literatura, donde se construyen interpretaciones y relatos de la narración bíblica. Así volvamos hacia la escena que abre *La literatura segrega. Una filiación imposible* [*La littérature au secret, une filiation impossible*] (2000b) *Perdón por no querer decir*. Lo literario que irrumpe en la frase misma, frase que quiebra la lógica del conocimiento y que se circunscribe en la figura misma del sacrificio de Abraham. Si bien anteriormente esta lectura había manifestado la relación entre el perdón por no querer decir, él no quiere decir nada y el decirlo todo, a lo que asistimos en la narración bíblica es a la inauguración de lo literario, una posibilidad inaugurada a través de una literatura, en la posibilidad de su dimensión críptica, entre el decir/no-decir. Sin embargo, la frase que abre la escena se encuentra inmediatamente con un lector que se busca, que intenta descifrar una frase que podría ser concebida como fragmentaria o como no fragmentaria, pero que de igual modo aparece como elemento de perplejidad. Pero, tal perplejidad no arrebata la cualidad de referencia de la frase misma. Ya sea que

la frase se constituya como una ficción, como literaria, como una declaración fingida –perdón por– sin mayor propósito, es posible intuir de manera inmediata de que se está produciendo un movimiento de referencia, ya que el lector comprende las palabras pronunciadas, cada uno de los elementos de la oración poseen una posibilidad de legibilidad directa.

Pero, imaginemos que la frase viene como un ruego, se constituye como una petición, o como una súplica agonizante. Desde ya todos estos elementos pertenecen al lugar de la ficción, son posibilidades arrancadas de la frase, más no son determinantes para clausurar el sentido de la frase. Así como el requerimiento, tal ruego se constituye al comienzo de *La literatura segrega. Una filiación imposible,* desde ese momento la frase es dejada a su suerte, como si el remitente hubiera desaparecido e incluso no hubiera existido, así toda intencionalidad ha quedado abierta a la propiedad de la frase misma. Se asiste a una referencia que vuelve a cada momento. La identidad del firmante, de aquel quien formula la frase ha quedado indeterminada, y nada se nos dice del destinatario de la frase, el objetivo como movimiento clave de la intencionalidad queda fijo en una alternativa, con lo cual el origen, la dirección o el final de dicho ruego, de dicha petición ya queda en la imposibilidad de lo estático.

En la unión escenifica entre el perdón por no querer decir y el sacrificio de Abraham se desenvuelven elementos claves percibidos desde estas cuestiones hacia lo secreto, lo literario y lo ético-político. En primera instancia, se ha examinado la lectura del sacrificio de Abraham, que, si bien es un objetivo directo como narración bíblica –la cuestión del sacrificio de Isaac, la obediencia y el deber–, ha consistido en abordar la suspensión del camino hacia el sacrificio, del experimentar el silencio de Abraham y de profundizar en cómo ha de surgir otra forma de trato con el secreto, en la cuestión de Abraham y el secreto absoluto. Entonces, al referir a la suspensión, a ese momento que queda suspendido en el tiempo en la lectura expuesta. El final del relato que podría describirse como momento de clímax escénico pide quedar en suspensión, distendido en el

tiempo, esto será cuestión de número, de un tercero que ha de testimoniar –Isaac–, pero que todavía es desconocido en el camino que recorre Abraham con Isaac.

¡Heme aquí! Señala Abraham, el padre y el hijo absolutos, sin tercero, sin intermediario, lugar de un secreto absoluto. Aquí surge una literatura que comienza ahí donde quien escribe y quién firma la narración es fundamentalmente indeterminado (2000b, p. 126). Sobre esta relación Dios, Abraham y el secreto, Derrida manifiesta:

> Para ello, es preciso que nada sea dicho y que todo eso en el fondo, en la profundidad sin fondo de ese fondo, no quiera decir nada. «Perdón por no querer decir…» En resumidas cuentas, sería preciso que el secreto que hay que guardar careciese en el fondo de objeto, de cualquier objeto que no sea la alianza incondicionalmente singular, el amor loco entre Dios, Abraham y lo que de él desciende. Su hijo y su nombre.
> La singularidad queda sellada, sin embargo, con lo que desciende de Abraham, pero no necesariamente traicionada por la herencia que confirma, lee y traduce la alianza, por el testamento mismo.
> ¿Qué podría hacer la literatura con el secreto testamentario de ese «perdón por no querer decir…», con la herencia de esa promesa y de esa traición, con el perjurio que asedia dicho juramento? ¿Qué podría tener que ver la literatura con un perdón para el secreto guardado que podría ser un «perdón por no querer decir…» Dicho de otro modo, ¿en qué medida desciende la literatura de Abraham, a la vez para ser su heredera y para traicionarlo? ¿Y para pedir perdón por el perjurio? «Perdón por no querer decir…» ¿Es la literatura ese perdón solicitado a causa de la desmoralización, otros dirían la secularización de una santa revelación?, ¿es un perdón solicitado a causa de la traición al origen santo del propio perdón? (2000b, p. 144)

Este hecho no es azaroso, ya que Derrida propone una conexión entre una literatura que hereda una historia santa, donde por un lado lo que constituye el momento abrahámico sigue siendo su secreto esencial, y que por otro lado la literatura entiende tal herencia, pero a su vez reniega de su historia. La posibilidad de una literatura críptica, que no se deba al significado es posible por la (im)posibilidad de un secreto absoluto. La cuestión clave radica en que, frente al secreto absoluto de la lectura de Abraham, el se-

creto que forma parte de la literatura se constituye en la esfera pública. La literatura como acontecimiento de la obra se conforma como el lugar de todos los secretos sin secreto y es por esto que se señala que traiciona su herencia, su propia historia, surge de un secreto absoluto que debe guardar pero que no puede guardar. Es por esto que la lectura derridiana profundiza en la inauguración del secreto absoluto de Abraham, que deriva como herencia en el secreto en la literatura.

Este secreto en la literatura ha de traicionar su propia herencia, ya que esta guardará un secreto que de cierto modo no existe, un secreto que ha de ser requerido por una esfera pública. Por consiguiente, Derrida señala que detrás de una novela o de un poema, de aquello que tiene por riqueza poder interpretarse, no habría un sentido secreto que buscar, por lo cual todo es secreto en literatura, pero al mismo tiempo no hay secreto oculto tras de ella y, paradójicamente, esto será lo que la conserva como institución que puede *decirlo todo*.

Observemos el final del relato bíblico, la escena que parece suspendida a través de las líneas anteriores, desde este momento aparece, de golpe, relatada de manera inmediata. Isaac, amarrado presencia como su padre levanta su cuchillo dispuesto a la orden encomendada, Isaac imposibilitado de entender, fuera de toda explicación, mira a su padre sin saber qué sucede más de lo que es testigo. Frente a la mirada de Isaac se manifiesta la paradoja misma de lo literario, de lo relato, del decirlo todo, del perdón por no querer decir, del discurso y la posibilidad de la responsabilidad por el mismo. Sobre lo anterior Derrida señala:

> Al hablar de discurso responsable sobre la responsabilidad, ya implicamos que el discurso mismo debe someterse a las normas o a la ley de las que habla. Esta implicación parece ineluctable, pero no deja de ser desconcertante: ¿en que podría consistir la responsabilidad, la calidad o la virtud de responsabilidad, de un discurso consecuente que pretendiera demostrar que nunca puede asumirse una responsabilidad sin equívoco ni contradicción? ¿Que la auto-justificación de

> una decisión es imposible y no podría en absoluto, a priori y por razones de estructura, responder de sí misma? (2011b, p. 26)

Un discurso sometido a la ley o a las normas de las que habla. Esta cuestión se vuelve clave en tanto que lo literario, la literatura guarda un secreto que se ve exigido por su discurso. ¿Cómo se asume la responsabilidad? ¿De qué se habla cuando se señala que no puede asumirse un discurso absolutamente consecuente? El equívoco y la contradicción se mueven como elementos inherentes a un discurso responsable, uno que se contradice a sí mismo y que se ve impedido de responder por sí mismo.

6.5.3. Una ceremonia pública, un tribunal ficticio.

Un tribunal entra en sesión. Un personaje, indeterminado, sin identificación, narra, a modo de apertura del ritual y a viva voz, lo siguiente: *no existe ceremonia que por pública que sea, no gire en torno a un secreto, aunque este sea el secreto de un no secreto o de lo que no es un secreto para nadie*. El tribunal, los integrantes del tribunal, aceptan la premisa de que pueda existir un secreto, pero solo en la forma de un no-secreto o un secreto profesional, que en sí no es *secreto*, y mientras este secreto se mantenga como abierto y expuesto, el juicio será posible. Solo bajo esa condición se llegará a fin de la sesión. En esta condición la condena ha tomado forma de inmediato, se ha aceptado un secreto parcializado, o sea una interpretación de un secreto económico, restringido en sus formas, un secreto entendible y, por lo tanto, un secreto que no es secreto.

El tribunal ha sido convocado para buscar *responsabilidad*. Supongamos por un momento que a Abraham se le pide dar testimonio, dar explicación de su secreto. La fractura ha comenzado de inmediato. Abraham no tiene nada que comunicar porque ya no habla el lenguaje ni ninguna lengua del mundo, está en plena imposibilidad de hablar de la prueba que se le ha requerido, de ese pacto que ha formulado, no está en condicio-

nes de dar testimonio de lo absoluto mismo. Ni una comprensión de cada una de las lenguas de la tierra ni todo el lenguaje que exista le permitiría decir o responder por la prueba (Cf. Kierkegaard, 2014, p. 73). Aunque se le exigiera un testimonio, una confesión, un decir de cualquier tipo, no estaría en facultad de llevar la tarea a cabo. Supongamos que en la escena se le pide cuentas, se le exige comparecer, presentarse, explicar sus acciones. Abraham no puede justificarse frente a las instituciones, y las instituciones ignoran el silencio de Abraham, podrían atribuirlo a simple negación, como quien se niega a responder o asumir responsabilidad, podría interpretarse como silencio injustificado, o simplemente imposibilidad de poder asumir la culpa de los actos. Por lo demás, la escena que estamos llevando adelante radica en un tribunal, pero hagamos un segundo ejercicio; imaginemos ahora que Sara o Isaac le preguntan por el porqué de sus actos. Abraham permanecería en el silencio, porque lo que no puede decir no puede explicarse, va más allá de la comprensión de un otro, de ese otro que podría entender. La paradoja de Abraham es que frente al requerimiento de respuesta no tiene nada que responder, aunque quisiera responder.

Ahora bien, las escenas presentadas muestran un carácter de violencia transitando en las mismas, a saber, la exigencia de respuesta. Se le exige a quien guarda el doble secreto. Observemos esto con detenimiento:

> Decisión responsable de un secreto doble y doblemente asignado. Primer secreto: no debe desvelar que Dios le ha llamado y le ha pedido el mayor sacrificio en el cara a cara de una alianza absoluta. Dicho secreto, él lo conoce y comparte. Segundo secreto, pero archi-secreto: la razón o el sentido de la petición sacrificio. Al respecto, Abraham está obligado al secreto sencillamente porque ese secreto sigue siendo secreto para él. Está obligado entonces al secreto no porque comparte sino porque no comparte el secreto de Dios. Aunque esté como pasivamente obligado de hecho a ese secreto que ignora, como nosotros, se hace cargo también de la responsabilidad pasiva y activa, decisoria, de no plantear ninguna pregunta a Dios, de no quejarse, como Job, por lo peor que parece acecharle con la petición de Dios. Ahora bien, dicha petición, dicha prueba es cuando menos, a partir de entonces — y ésta no puede ser una simple hipótesis

> interpretativa por mi parte —, la prueba que consiste en ver hasta qué punto Abraham es capaz de guardar un secreto, en el momento del peor sacrificio, en el momento cumbre de la prueba del secreto que se le pide: la muerte dada, con su propia mano, a lo que más quiere en el mundo, a la promesa misma, a su amor por el porvenir y al porvenir de su amor. (Derrida, 2000b, p. 121)

En esta extensa cita es posible encontrar varios fragmentos de lectura que desestabilizan la posibilidad de un secreto y una responsabilidad tradicionalmente entendida. De manera inmediata, se imponen dos formas de secreto y la llamada de Dios que surge como esa relación con otro. Con Dios se hace patente una alianza absoluta, sin embargo, esto es sabido para Abraham quién, de manera obediente, acepta el sacrificio, de dar muerte a propia mano, del peor sacrificio dirigido directamente al porvenir de su amor y su amor por el porvenir. Esto es asumido por Abraham y en cuanto secreto es uno que conoce y comparte, es comunicable y cognoscible. En este respecto, si se prosigue con la dinámica de este tribunal ficticio que ha de interrogar a Abraham, este podría comunicar la lógica del sacrificio, el requerimiento y la llamada a la cual ha respondido. Abraham se refugiaría en la alianza absoluta, en la obediencia de quien ha aceptado un destino irrevocable. Sin embargo, esto no comienza a justificar las acciones de Abraham mismo a través de un entendimiento público. La posibilidad de lo público está vedada para Abraham, por lo cual, la posibilidad de una respuesta comunicable, expresable a través de palabras, se anula de manera absoluta en la segunda concepción del secreto, este *archi-secreto* que va más allá del compromiso. En esta forma del secreto Abraham no acepta simplemente callar el secreto, sino que más bien, lo que está sucediendo es que Abraham tiene tanto conocimiento de tal secreto como cualquiera de nosotros, experimenta ese secreto no simplemente como coerción, sino como obligación. Abraham no puede comunicar ese secreto porque no sabe absolutamente nada de él, no compartiría un secreto con Dios, sino que, por el contrario, lo que hace que Abraham no comparta el secreto es porque precisamente no comparte el secreto con Dios, al menos no de forma pública. No se le ha manifestado en un lenguaje comunicable, no puede proyectar a un

tercero algo que desconoce. En este respecto, Derrida introduce dos conceptos a la cuestión de la responsabilidad. Esta última no solo referirá a un estado o experiencia padecida de forma pasiva, sino que la responsabilidad en relación con este secreto ignorado se concibe como pasiva y activa a la vez. Este carácter de pasividad es relevante en tanto que se asume lo que se ignora. Abraham no interroga a Dios, no pide explicaciones, no exige el saber el secreto, asume su prueba sin quejarse. Se hace cargo de tal ignorancia sin exigir la excusa, porque además ignora de qué podría exigir excusa. Es en este contexto, que Derrida señala que tal vez la prueba consiste en guardar el secreto en su punto de mayor conflicto, ahí cuando levanta el cuchillo en contra de su hijo se mantiene la promesa. Responsabilidad pasiva y activa a la vez, responsabilidad que es irresponsable, que no puede dar excusas porque está más allá de la generalidad, es ahí donde se ubica Abraham, donde no tiene nada que decir.

Cuestión de violencia, se le reclama al secreto ser de público conocimiento. Se le demanda salir de su propia posibilidad, se le exige presentar justificación, hacerse entendible para la comunidad. El silencio de Abraham presenta una resistencia que va más allá de las exigencias de lo público, pero que se ve permanentemente clausurada por las exigencias de una violencia del lenguaje. Cuando en la figura del tribunal ficticio que hemos presentado se le exige a Abraham sentarse en la silla acusatoria, comparecer, rendir cuentas, se le exige que abandone la posibilidad de su secreto.

En defensa de Abraham, presentemos una escena de defensa que rompe con la promesa que ha abierto el argumento de apertura en el tribunal, y que se basa en la siguiente pregunta: ¿Puede ser apresada la cultura del secreto?

Para abordar estas cuestiones, volvamos brevemente a lo anterior: *no existe ceremonia que por pública que sea, no gire en torno a un secreto, aunque este sea el secreto de un no secreto o de lo que no es un secreto para nadie*. Un doble secreto vuelve a aparecer, y es el archi-secreto el que le otorga una nueva perspectiva a este argumento

inicial. Si bien en la interpretación que abre esta sección se hacía alusión a un secreto solo posible si está abierto, expuesto, hemos visto como se desmantela tal posibilidad al modo de que se habita un entre lo público y lo secreto. Ambas cuestiones no acontecen como fenómenos que se anulan el uno a otro. Una ceremonia pública ha de girar en torno a un secreto. Si observamos con detenimiento, la ceremonia a la que estamos sometiendo a Abraham en la escena de un tribunal ficticio ha girado en torno al secreto de un no secreto. Ahora se aproxima aquello que no es secreto para nadie pero que ha de ser posible. Tal contexto –ser posible– no es una afirmación arbitraria, sino que más bien cuenta con un cierto derecho a un secreto. Si existe un deber ético y político, este debe consistir en respetar el secreto.

Cuestión de violencia, la vocación totalitaria, los regímenes, las dictaduras, las pérdidas democráticas en general manifiestan que este respeto por el secreto corre el riesgo de perderse (Cf., Derrida, et al., 2000c). Derrida señala que exigir que se dé a conocer todo y no exista la posibilidad de un fuero interno significa una vuelta totalitaria de la democracia. Este no es un hecho menor. Si se rompe el derecho al secreto se entra a un espacio totalitario. Ahora bien, si Abraham proclamara que su secreto es un secreto de estado, un secreto profesional, un archivo secreto, propiamente el derecho al secreto se reviste de una consideración económica, de un secreto banalmente entendido, arrojado a un cálculo de tipo político y que además vuelve al secreto a su remisión violenta, técnicamente salvaría un utilitario, más no un secreto. Esta dificultad forma una paradoja de tipo político, a saber ¿existe solo una forma de secreto permitida? Claramente la comprensión de un secreto de estado remite a algo que un grupo determinado de personas conocen pero que deciden no dar a conocer al público en general. Por otro lado, Abraham podría dar excusas de su comportamiento, pero ambas formas cuentan con un cálculo atribuible a la relación o el entendimiento de lo que se concibe como secreto. Abraham al responder ya no sería responsable por su secreto. Ya no sería completamente responsable.

La escena planteada podría concebirse como un esfuerzo de exponer a Abraham frente a la posibilidad de haber cometido un crimen, sin embargo, es posible observar que el hecho de haber levantado el cuchillo contra su hijo no ha preocupado con fuerza al tribunal ficticio. La cuestión de la posibilidad un crimen pasa a un segundo plano frente al silencio de Abraham, ese que bajo su silencio se vuelve inaccesible, ese que guarda aquello que desconoce. Derrida señala que el otro es secreto porque es otro [*Autrui est secret parce qu'il est autre*] (Derrida et. al., 2000b), lo que conlleva que la violencia percibida no solo radica en arrebatarle el secreto al otro, o reducirlo a la imposibilidad del su secreto, sino que también se manifiesta lo violento en aquello que no permite al otro ser lo que es, o en otras palabras, aquello que no deja lugar al otro[60] (Derrida, 2009b, p. 155). Por lo cual, violencia se presenta en un movimiento doble y paradójico, ya que la diferencia o diferenciar algo es un movimiento violento, una violencia diferenciante, y por otro lado se encuentra la violencia de un homogeneizar, la brutalidad que borra la singularidad (Cf. Derrida, 2009b, pp. 80-81).

Abraham, en el tribunal ficticio, está atrapado bajo esta forma de brutalidad homogeneizadora. Se le exige permanentemente borrar su singularidad y manifestar signos homogéneos con el resto, con lo público, ya que el tribunal es público. Así, al hablar y desde el momento que mi hablar sea entendido por otro, se puede observar que inmediatamente en la comunicación se produce lo homogéneo, se produce una identificación, una comunicación común y, en suma, una singularidad que se elimina en la posibilidad de comunicar.

Abraham ya no responde a la lógica del tribunal, ha desbordado los parámetros éticos y, más aún, nunca pudo responder por ellos. Abraham como el más responsable y el más irresponsable a la vez. Así se va entretejiendo una aporía fundamental; si ha de

---

[60] En este respecto Derrida señala que no existiría una violencia "natural", por lo cual se debe diferenciar entre violencia y brutalidad o bestialidad. Esta lectura radica en el siguiente ejemplo: Derrida señala que, por ejemplo, un terremoto no es violento, y si se le califica de ese modo solo lo es en la medida que dañe seres humanos. Por lo cual no habría violencia natural, sino que una violencia que no da cabida al otro.

existir un deber absoluto de hacernos responsables, ya sea en la exigencia pertinente al escenario de Abraham o en el responder en general, si este responder ha de consistir en el requerimiento de una responsabilidad, pero una responsabilidad singularísima, absolutamente singular, asumida en su plenitud, no puede existir excusa de por medio y, paradójicamente no puede existir respuesta de por medio. Para que Abraham asuma la responsabilidad no debe someterse al confesar, sino que por el contrario se debe a su deber absoluto, Abraham permanecerá como un odioso criminal, acepta sin excusas el dar (la) muerte (2000b, p. 68). Profundicemos lo anterior desde el siguiente fragmento de *Dar la muerte* (2000b):

> En términos generales y abstractos, lo absoluto del deber, de la responsabilidad, de la obligación, exige ciertamente que se transgreda el deber ético, pero que, aun traicionándolo, no se deje de pertenecer a él y de reconocerlo al mismo tiempo. La contradicción y la paradoja deben ser soportadas *en el instante mismo*. Ambos deberes deben contradecirse, uno debe subordinar (incorporar, reprimir) al otro. Abraham debe tomar responsabilidad absoluta de sacrificar a su hijo sacrificando la ética más, para que haya sacrificio, la ética debe conservar todo su valor; el amor por el hijo debe permanecer intacto, y el orden del deber humano debe continuar haciendo valer sus derechos.
> El relato del sacrificio de Isaac podría ser leído como el alcance narrativo de la paradoja que habita el concepto del deber o responsabilidad absoluta. Este concepto nos pone en relación (sin relación y en el doble secreto) con el otro absoluto, con la singularidad absoluta del otro, cuyo nombre aquí es Dios. (p. 68)

Enfoquemos la lectura en la cuestión ética. Derrida señala que lo ético debe traicionarse, pero por ningún modo puede desaparecer. Paradoja fundamental, no existiría sacrificio si no hubiera qué sacrificar. La cuestión en la ética, sin embargo, va un paso más allá, ya que se sugiere que al mismo momento que el deber absoluto trasgrede o se traiciona el deber ético no necesariamente se deja de pertenecer a él. Deberes que se contradicen al modo que se produce un movimiento doble de incorporación y represión ahí, en el instante mismo. Como un testimonio, histórico, literario, como una fábula tal

vez, como declaración, como relato bíblico, Abraham se dirige a sacrificar a su hijo *sacrificando* la ética, sacrificando su pertenencia a la comunidad, de responder a los otros, Abraham sacrifica la posibilidad de pertenecer y responder a lo ético. Sin embargo, esto no significaría la desaparición de toda ética, sino que más bien, este sacrificio solo puede ser sindicado como uno en tanto que la ética prosigue con su misma fuerza, donde su valor permanece intacto. Entonces, al sacrificar la ética lo que se produce es una ratificación de la misma. Al sacrificar la posibilidad de la comunidad, Abraham establece la potencia y la fuerza propia de la ética misma. Así, desvinculándose de la ética, hace patente la fuerza de la ética, fuerza de la que él mismo en su traición, no puede escapar.

Que Derrida haga patente el carácter narrativo con el que se ha desplegado el concepto de deber o responsabilidad absoluta muestra que en cuanto a lo literario y la relación con el otro se despliega una relación sin relación con el otro, un otro que no como singularidad se vuelve inalcanzable. Esto es lo que permanentemente se remueve en la lectura del secreto. La responsabilidad no deja de ser responsabilidad de alguien y su condición aporética no la remueven al punto de que deje de ser una experiencia. Además, la responsabilidad me vincula con el otro en cuanto a otro, ahí donde cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro [*tout autre este out autre*] (2000b, p. 70), donde soy responsable con el otro, ante el otro, respondo ante él. En este sentido, lo aporético intercede nuevamente.

S. Kierkegaard (2014) llama *orden ético* a lo que se concibe como responsabilidad general y universal. Abraham, en este contexto y en la escena del tribunal, se circunscribe como la experiencia misma de la responsabilidad aporética, ya que la exigencia ética retira a Abraham de su condición singular y su relación con Dios para someterlo a un interrogatorio que debe ser entendido por un tercero. Esa forma de exigencia proviene de este orden ético que generaliza, que mueve a Abraham hacia la comunidad y que le demandaría una respuesta dentro de los parámetros de una responsabilidad general y universal. Sin embargo, esta condición no sería en sí misma una toma de *responsa-*

bilidad. En esta dinámica, Abraham desde el momento que pronuncia palabra estaría atribuyendo el sacrificio a un fenómeno externo a él mismo, desde que se formula la explicación, la responsabilidad se ha fracturado. Su respuesta expresaría una racionalidad calculadora, que intentaría explicar sus acciones, cuidando sus palabras, poniendo atención a cada explicación.

Responder, en este sentido, conlleva dar excusas, y excusarse separa la propia responsabilidad que termina diseminándose en lo común. Esta respuesta, por lo tanto, respondería a los estándares de la ética universal, pero generalizaría la respuesta diluyendo la propia responsabilidad. Y, por otro lado, la escena se repite, Abraham guarda silencio, no se explica, no da excusas, es responsable porque no lanza su responsabilidad hacia fuera de sí mismo, permanece en su singularidad. Pero, en cuanto a la concepción ética, al tribunal que le ha pedido responder, es el más irresponsable de los hombres, porque no es capaz de decir nada. El silencio de Abraham altera el orden de una exigencia ética que demanda por una respuesta, aunque esta respuesta sea una excusa, un cálculo económico que busca evadir la responsabilidad misma. Incluso si Abraham dijera en el tribunal ficticio "yo soy responsable", desde ese momento estaría dando excusa de su acción y, por lo tanto, expulsando la responsabilidad hacia fuera de él. Aporía de la responsabilidad posible/imposible al mismo tiempo, la paradoja de Abraham que ha experimentado el escrutinio de un tribunal *ficticio*[61].

Así, cuando en el comienzo se señala que la escena descrita es una ceremonia pública, de inmediato se ha de anticipar que tal condición pública ha de interrogar a Abraham. Observemos esta interrogación en el fundamento más básico de las acciones de Abraham; su decisión.

Abraham *decide* no responder.

Abraham decide guardar silencio.

---

[61] La paradoja de esta ficción radica en que, a través de las líneas de investigación que hemos desarrollado, se ha hecho experiencia de tal tribunal.

Abraham en el momento de locura (Cf., Kierkeegard, 2014).

Es de estas decisiones que a Abraham se le pide –exige– la responsabilidad. La decisión de Abraham que no puede responder en parámetros éticos universales.

¿Cuáles con las consecuencias de tal decisión?

Exigencia ética desdoblada en dos momentos relevantes: primero, una decisión ¿a qué parámetros responde? Se podría decir que la decisión ha de ser preparada por la razón, pero el mismo momento de decisión rompe con el saber, en cuanto a que esta es consecuente con la apertura a lo incalculable. En otras palabras, Abraham se encuentra en la aporía misma, ya que para que una decisión sea radicalmente, no ha de someterse al cálculo, ya que el cálculo, lo previsible haría que la decisión se convierta en un momento pasivo, en una respuesta a un saber determinado y, por lo tanto, una consecuencia del cálculo. No es posible distribuir racionalmente la parte calculable y la parte incalculable (Cf., Derrida, 2009b, p. 84). Por consiguiente, Abraham se encuentra en un estado de enigma. Pedirle explicaciones deriva en un segundo momento de escándalo y paradoja, a saber, el hablar, el dar explicaciones, inserta en la generalidad. Justificarse, rendir cuentas, dar explicaciones por la decisión tomada empujaría hacia la irresponsabilidad de disolver la singularidad en el elemento del concepto (Cf., Derrida, 2000b, p. 63). Sobre este momento, Derrida señala:

> Primer efecto o primer destino del lenguaje: privarme o, asimismo, librarme de mi singularidad. Al suspender mi singularidad absoluta en la palabra, abdico al mismo tiempo a mi libertad y a mi responsabilidad. Ya no soy nunca más yo-mismo, solo y único, desde el momento en que hablo. Contrato extraño, paradójico y terrorífico también, aquél que vincula la responsabilidad infinita con el silencio y con el secreto. Contradice lo que se piensa normalmente como desde el punto de vista más filosófico. Para el sentido común, también para la razón filosófica, la evidencia más compartida es la que vincula la responsabilidad con la publicidad y con el no-secreto, con la posibilidad, es decir, con la necesidad de dar cuenta, de justificar o asumir el gesto de la palabra ante los otros. Aquí, por el contrario, parece de modo igualmente necesario que la responsabilidad absoluta de mis actos, en tanto que debe ser la mía, absolutamente singular, pes-

> to que nadie puede obrar en mi lugar, implica no solo el secreto, sino que, no babándole a los otros, no dé cuenta, no responda de nada u no responda nada a otros o ante otros. (Derrida, 2000b, p. 63).

Que la generalidad de la ética nos empuje a la irresponsabilidad, que incite a excusarnos, a lanzar hacia fuera lo que me debe ser singular, a justificar en un elemento externo a sí mismo la referencia a las acciones, es la aporía misma de la responsabilidad y la decisión. A Abraham, ese tribunal ficticio, le exige librarse de su singularidad, le exige responder en los parámetros de una ética que ha generalizado y diseminado la responsabilidad al punto de ya no poder ubicarla en el sujeto que actúa o en persecución de la acción. El tribunal que, en la palabra, hace abdicar la responsabilidad, que pide la justificación, la generalización, la referencia verbal del momento de la decisión, de hablar de lo incalculable, de hacerlo calculable para poder explicarlo en los parámetros de la razón, de la lógica.

Pero, en todo el juicio, frente al interrogatorio, Abraham ha estado en silencio, ha asumido la responsabilidad máxima de no relegar sus acciones a justificaciones fuera de él. Nadie, ni en el tribunal, ni Sara o Isaac, ni nadie en el público, puede entender, Abraham asume la decisión porque no intentará diseminar la responsabilidad de la misma en una explicación, en parámetros éticos que comprometen a la singularidad. Así lo encontramos, en el momento de la declaración sin declarar, atrincherado en la singularidad de su propia decisión. El concepto de responsabilidad se ha escapado, ya que en la aporía de la responsabilidad siempre se corre el riesgo de no poder acceder a formar un concepto de absoluto y certero de responsabilidad (Cf., Jerade, 2010, p. 110). La dinámica se juega en la aporía, no puedo responder al otro sin sacrificarme al otro, Abraham no puede responder al tribunal sin sacrificarse a sí mismo. No será responsable sino faltando a responder ante todos los otros, jamás se podrá justificar el sacrificio, solo tendrá que callar ante ello (Cf., Derrida, 2000b, p. 72). Estamos frente a una figura de un tribu-

nal que no puede sostener la posibilidad del secreto, al menos que sea un secreto profesional, parcial, público y por lo tanto un no-secreto.

La locura de Abraham que rompe la ética, que revela como imposible la relación entre el sí mismo y el otro, como si esta permaneciese secreta, exigiendo siempre ir más allá del saber (Cf., Martinez, 2012, p. 139). Un relato que reafirma la ética al quebrarla. Experimentamos –paradójicamente– un momento literario que ha desestabilizado los límites de la ética. El relato que rompe con la lógica de la respuesta. Abraham, el más responsable de todos, el que ha guardado el secreto y quien ha conformado la decisión radical, sería encontrado culpable en un tribunal público. Como dice Derrida: "'Heme aquí' es la única auto-presentación que supone toda responsabilidad: estoy listo para responder, respondo que estoy listo para responder" (2000b, p. 84), más

Secreto que no tiene lugar en el espacio público de la ética generalizada. Ética que no puede pensarse sin la posibilidad del secreto. Secreto del cual se pide –en formula aporética– su referencia explicativa. Espacio literario del derecho a decirlo todo, o a no decir nada, a la no respuesta, a la responsabilidad más singular. Literatura que no tiene porqué responder o corresponder a ningún sentido o realidad del mundo y que siempre reclama la suspensión de sentido referencial. Lugar de los secretos sin secreto, de un secreto que tiene el derecho a no guardar nada, a no explicarse, porque radicalmente no existen palabras que lo expliquen. Derecho literario a la ficción, a transgredir incluso los límites de una ficción tradicionalmente entendida, que pone en suspensión la idea misma de lo que ha de ser ficcional o no, quedando ahí, (in)atrapable, inalcanzable (Cf., Derrida, 2000b, p. 146). Una literatura que implica una alianza indisoluble entre una autonomía extrema como libertad democrática y una heteronomía extrema, derecho dado y retirado. Siempre pidiendo perdón, no hay literatura que no comience, que no pida desde su primera palabra perdón, por no querer decir nada.

6.6. En lo incalculable; Habitando *la colonia penitenciaría*.

Derrida señala en *Pasiones* (2011b) que, si amaba algo de la literatura, era que ella que no se deja reducir a una cualidad estética cualquiera, ni es simplemente una fuente de gozo formal, sino que más bien, lo que ama de ella es ese algo que estaría en el lugar del secreto, uno absoluto, donde es necesaria la pasión, donde todo está dicho y el resto no es nada, ya ni siquiera literatura (Cf., Derrida, 2011b, p. 60). Tal referencia vuelve la mirada frente a al juego de (im)posibilidad de una libertad de secreto radical, donde ella misma –la literatura– es un secreto radical que no revela nada, que no da nada, y que contamina la razón, la cual intensifica la relación de la razón con su propio límite.

La literatura, por lo tanto, sería una institución posible en el contexto histórico de aquello que se concibe vagamente como moderno. Pero, en particular, la referencia a la literatura como aquella institución ficticia que puede decirlo todo, pero que no quiere decir, señala en este contexto histórico una relación con ciertas estructuras jurídico-legales. Tales estructuras jurídico-legales se relacionan con toda institución –tales como la industria editorial, el periodismo, las universidades, derechos de autor, etc.– que se manifiestan en este derecho a decirlo todo, derecho que se encuentra circunscrito en la estructura jurídica del Estado moderno, o sea en la cuestión democrática. En consecuencia, es posible observar que, en el caso de la literatura, este poder (de) decirlo todo garantizado por el derecho a la libre expresión, a la crítica, a cuestionar públicamente cualquier dogma o doxa, etc. radica en una autorización social que se condice con la supresión de la sospecha y el terror a su discurso. Esto se da, para Derrida, a la par del derecho ilimitado a plantear todas las cuestiones, a recelar de todos los dogmatismos y analizar todas las presuposiciones, incluyendo las que competen a la ética, la política y la responsabilidad (Cf., 2011b, p 62). Paradoja de una autorización que hace a un autor no responsable ante nadie de lo que se dice y se hace. Los personajes de las obras de Kafka, por ejem-

plo, no deben responder en un marco jurídico. Así, se reconoce un derecho a la no-respuesta, no deben responder. Condición hiperbólica de la democracia le llamará Derrida (Cf., 2011b, p. 63) a ese concepto de contradecir aquello que reconoce al sujeto dentro de los parámetros de lo calculable, lo contable o inclusive lo imputable.

La paradoja de la democracia, de garantizar el derecho a decirlo todo, incluso aquello que va en contra de la misma, debe garantizar la posibilidad del secreto, de ese Abraham que no responde ante el tribunal, que no responde acorde a la regla de la ley. Y en su propia aporía, la democracia observa los límites en la ley que ha de garantizar, pero que al mismo tiempo no permite la posibilidad del secreto. Abraham resulta fascinante y paradójico bajo el mismo concepto; tiene derecho a decirlo todo pero no quiere decir nada, y en el –siempre– violento encuentro con el otro se impone la necesidad de explicar, la necesidad de dar respuesta, se rompe con el elemento democrático que garantiza la posibilidad de decirlo todo, una base de derecho que va en contra del propio derecho.

Por lo tanto, las preguntas que surgen a continuación son: ¿Qué aporías surgen en ese encuentro entre lo político, la ley, lo literario y la justicia? ¿Es, lo incalculable, lo aporético, como una cierta imagen de ficción literaria, una forma constitutiva de la ley? Estas preguntas le dan curso a este momento en la presente investigación, pero sus consecuencias se comienzan a desplegar, de inmediato, en todas direcciones. Desde el reconocimiento de la aporía como elemento que deconstruye los canones metafísicos de la filosofía, habitandola, parasitandola, la referencia a un sentido último determinable se ha diseminado. Y es que se ha podido observar permanentemente en nuestra investigación la (im)posibilidad de remitirse a un origen último de todo sentido (Cf., Chun, 2008, p. 12).

Por consiguiente, si hemos de hablar de la aporía presente en lo ético-político podemos remitirnos a la siguiente interrogante derridiana y sus derivaciones posteriores, a saber: "¿Cómo justificar la elección de la *forma negativa (aporía)* para designar toda-

vía un deber que, a través de lo imposible o lo impracticable, se anuncia no obstante de forma afirmativa?" (Derrida, 1998b, 41) Derrida, en este respecto, señala que hay que evitar toda buena conciencia como mueca de una vulgaridad complaciente para no exponer toda decisión responsable a una remisión a un saber o, en otras palabras, transformar esa experiencia del despliegue de un programa, de la seguridad teórica, de una certeza basada en un tener razón, y de la aplicación directa de una regla u norma para suprimir la experiencia misma a un caso determinado. Y si algo nos ha posibilitado la lectura deconstructiva y la aporía, es el poder habitar lo incalculable, y desde ahí ya no podemos renunciar a ello (Cf., Derrida, 1998b, 41). La experiencia *negativa* de la aporía, por lo tanto, constituye la necesidad de una experiencia misma que abarca desde lo predecible a lo impensado, donde se resquebraja la complacencia, donde el pasar y el no-pasar se acoplan –inclusive– de una forma aporética, que nos permite habitar la experiencia como aguante, pasión, resistencia y resonancia interminable.

Esta es la (im)posible convergencia y el cruce de fronteras que constituye la pregunta por la relación entre la literatura y lo político, que atraviesa como una de las más persistentes y directrices obsesiones la trayectoria filosófica de Derrida, y que se orienta a preguntar por el carácter distintivo de ese tipo de escritura que se llama literatura, profundizando en su estructura interna, en la modalidad de su ejecución y en la experiencia del lenguaje que pone en movimiento (Cf., Manrique, 2009, p. 90).

Esto ha abierto un contexto de *ficciones* que nos ha permitido experimentar la indecidible frontera entre la invención y la autenticidad, experiencia que, desde ahora, recorrerá los espacios de la ley, el derecho y la justicia.

6.6.1. El *sofocamiento* como experiencia del texto.

Proponemos el sofocamiento como experiencia de incomodidad, una inestabilidad producida por una sensación de impedimento. Ahora traslademos esta descripción de tal aflicción y profundicemos en el cómo se manifiesta en la forma de habitar una obra. Tal forma se desprende desde el comienzo y a lo largo del cuento de F. Kafka *La colonia Penitenciaria* (2014). Se aprecia una incómoda normalización, una fascinante descripción y un extraño diálogo. Incómoda normalización en tanto un oficial que describe con naturalidad el proceso de una máquina fácilmente calificable como cruel en extremo y una tortura. Fascinante descripción de un oficial que se enorgullece de su invención –o de ser quien se siente guardián de un legado de tal invención– y que no reserva nada de su propia indiferencia por la utilidad de su máquina y que se concentra en la complejidad y magnitud de la misma. Y extraño diálogo con un huésped, con un viajero, un extranjero que pareciera estar ahí por casualidad, que manifiesta una extrañeza, una hostilidad y a la vez, una amabilidad desconcertante. La colonia penitenciaria de Kafka presenta las cualidades mortíferas de una máquina siniestra, que es usada en un acusado que es llevado a la ejecución sin juicio previo y sin oportunidad de defenderse. El relato sugiere que ha sido condenado a la pena capital por faltas menores. Y esta máquina, esta terrorífica máquina de tortura, se constituye como elemento de ley, como una pena asignada a un acusado donde:

> El rastrillo comienza a escribir; ya ha terminado con la primera inscripción en la espalda del hombre; ahora rueda la capa de algodón para situar lentamente el cuerpo de costado y así ofrecer más espacio al rastrillo. Mientras tanto, las zonas ya inscritas toman contacto con el algodón que contiene un preparado especial que detiene instantáneamente la hemorragia y prepara la superficie para seguir profundizando la inscripción. (Kafka, 2014, p. 239)

Esta es la ley, de ese lugar desconocido, plasmado en *La colonia penitencia* de Kafka. Una ley seguida desde un anterior comandante, un anterior inventor al cual atribuir la horrífica precisión de la máquina. El oficial, como colaborador, persiste en preservar el legado del comandante. Aquel que como brazo ejecutor perdura en el legado de un antiguo poder, que mantiene un régimen de atrocidades que va en decadencia, sí, pero que persiste. Un viajero que es testigo de un orden que persiste en la colonia. Y esa es la ley de la colonia que se percibe como factible, como ley. Incuestionable por los cuatro personajes que aparecen en el relato, el oficial, el explorador o extranjero, el soldado y el condenado. Estamos en presencia de una fuerza de ley, pero no solo porque la ley es la fuerza, sino porque la máquina se conduce con una autoridad que le corresponde por ley, no se hace necesario el juicio del condenado, ni la prueba fehaciente o comprobación del hecho, basta la sentencia, y la colonia penitenciaria tiene su sistema de condenas, aunque arbitrario, resulta incuestionable. Sobre esto último podemos apuntar a la reflexión de Derrida en *Fuerza de Ley* [*Force du loi*]. En consecuencia, a la autoridad y la violencia, el autor manifiesta lo siguiente:

> ¿Cómo distinguir entre, de una parte, esta fuerza de la ley, esta fuerza de ley como se dice tanto en francés como en inglés, creo, y de otra, la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué diferencia existe entre, de una parte, la fuerza que puede ser justa, en todo caso legítima (no solamente el instrumento al servicio del derecho, sino el ejercicio y el cumplimiento mismos, la esencia del derecho) y, por otra parte, la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué es una fuerza justa o una fuerza no violenta? (Derrida, 2016, p. 17)

¿Qué diferencia puede existir? ¿Cómo distinguir entre violencia justa o injusta? Estamos frente a una cuestión de legitimidad, frente a una violencia justa o injusta. Para abordar estas preguntas apelemos a la distinción entre las leyes o el derecho y justicia. Derrida sobre estos señala: “La justicia del derecho, la justicia como derecho, no es justicia” (Derrida, 2016, p. 29) Frente a esto se hace presente un dilema recurrente en el

relato de Kafka, a saber, una ley que se obedece, una ley que se plasma, que se hace efectiva, porque tiene autoridad, porque esta ejercida en base a una autoridad que se le otorga de manera implícita. Una ley que no es necesariamente justa, ni se obedece porque sean justa. Desde el comienzo del relato *La colonia penitenciara,* existe un afán de crédito, de dar crédito a una máquina que se perfila como un elemento de glorias pasadas y que se ha de reafirmar a través de un relato detallado de la magnificencia de una máquina de tortura que ejerce su trabajo de manera efectiva. "Naturalmente, pueden producirse desajustes" (Kafka, 2014, p. 226) señala el alguacil, admitiendo como detalle menor que, en cuanto a la autoridad que despliega la máquina, siempre se puede contar con eventualidades. Estamos frente a un gran problema descrito como detalle menor; una eventualidad en materia de ley podría producir graves injusticias. Pero circula como detalle menor en cuanto al funcionamiento de la maquinaría que, en general, funciona constantemente bien y cumpliendo con su objetivo.

Derrida anuncia este problema al concebir las *ficciones legítimas*, suplemento de artificio necesario que aguarda la eventualidad. En este respecto es posible leer una ley que se concibe en un sentido oscurantista, o sea, una autoridad mística como fuerza violenta sin regla y arbitraria. Ahora bien, esto no reduce la ley o el derecho a solo ser concebida como a un instrumento de fuerzas sociales existentes, sino que más bien, el derecho como institución basa su fundamento místico que, en su autoridad impuesta, le impide ser *juzgado*. No es ni justo o injusto porque "no hay metalenguaje desde el cual someterlo a juicio" (Biset, et al., p. 43). Por consiguiente, Derrida ha de concebir que los sistemas jurídicos han de constituirse en una violencia intrínseca propia de su sistema, donde todo orden jurídico instituido o efectivo solo puede ser bajo la forma de una cierta fuerza o violencia. Y es que Derrida insiste en que independiente de las diferencias en la organización del régimen legal y gubernamental en cuestión –ya sea la democracia republicana o teocracia, o los regímenes de tipo parlamentario o monárquico, etc.– estas contienen un movimiento de fuerza o de violencia que se sostiene como constitutivamente

intrínseco a la posición e institución de todo sistema normativo (Cf., Manrique, 2009, p. 91).

En este respecto, volvamos brevemente a las líneas de Kafka, esa narración que produce sofocamiento en tanto nos revela que aquello que tiene autoridad no necesariamente se rige por la justicia. El condenado, aquel que no tuvo proceso jurídico, no entiende ni el idioma que sus ejecutores hablan. Privado de entender lo que le harán aquellos quienes cargan en él la ley de la colonia, se muestra mudo y suplicante, pero resignado. No clama por justicia, no clama por un juicio, mudo acepta el funcionamiento de la máquina. La pregunta derridiana, en este contexto, ha de exponer el espacio de una escena de ficción:

> ¿Como distinguir entre la fuerza de ley de un poder legítimo y la violencia pretendidamente originaría que debió instaurar esta autoridad y que no pudo haber sido autorizada por una legitimidad anterior, si bien dicha violencia no es en ese momento inicial, ni legal ni ilegal o, como otros se apresurarían a decir, ni justa ni injusta? (Derrida, 2016, p. 17)

¿Quién instala la autoridad, quién es el más originario, quien es aquella autoridad legítima anterior a todo lo conocido y que abre la posibilidad del juego entre lo legal o lo ilegal, entre lo justo o injusto? El desenlace del relato de Kafka continua con su sofocamiento, con ese elemento desestabilizador que se da al interior del relato. El oficial intenta reivindicarse frente al extraño, al extranjero, identificándolo como un sujeto externo. Pero en el que hay que justificarse lo suficiente como para reafirmar en la autoridad del procedimiento. La escena narrativa muestra una máquina hecha fuera de la ley, pero que, en su efectividad, se instaura como ley, una autoridad de ley formulada fuera de la ley. En el relato de Kafka el viajero considera arriesgado injerir sobre asuntos extranjeros, asuntos propios de una colonia a la cual no pertenece y que tal vez nunca logrará comprender del todo. No era ciudadano del Estado al que tal colonia pertenecía, por consiguiente, aunque aquel extranjero considerara que el proceso de la máquina –o

el rastrillo– es inhumano y un procedimiento fundamentalmente injusto, él reconoce al instante que no ha viajado para cambiar o cuestionar los ordenamientos procesales de *otros*. Podríamos leer aquí, primariamente, una ficción política de inacción, un organismo extranjero que se rehúsa a pronunciar palabra a la hora de percibir la inhumanidad que compone. El extranjero no se encuentra con cualquier procedimiento cruel, sino con un procedimiento de *debido proceso,* o por lo menos aquello que es reconocido como debido proceso dentro de la colonia. Aquí las palabras de Derrida vuelven a resonar con fuerza: "Las leyes no son justas en tanto leyes," (Derrida, 2016, p. 29) y solo se obedecen en tanto que tienen autoridad. Esta lectura paradójica de lo originario de la ley, del fundamento de las leyes, constituye la premisa de que toda ley habrá sido instaurada desde siempre en un afuera de la ley misma. Pero también podríamos, en segundo lugar, leer una referencia idiomática a la palabra *Gewalt*, concepto que se suele traducir –al francés y al inglés– como *violencia*. Sin embargo, para los alemanes el término *Gewalt* también significa poder legítimo, una reafirmación de la autoridad y de la fuerza pública, así como también poder legislativo [*Gesetzgebende Gewalt*] o también se ramifica en la idea de un poder espiritual de la iglesia [*geistliche Gewalt*] y la autoridad y el poder estatal (Cf., Derrida, 2016, pp. 16-18) El problema circunscrito en estas formas de traducir o de abordar el concepto parte de una ley que debe ser seguida. De este modo la ley, para que sea seguida, ha de ser impuesta a la fuerza, acción se plasma en el concepto de *enforced*. La ley no se supone cómo implícita, no recorre la comunidad como un aquello que todos siguen por el hecho de ser, sino que, por el contrario, Derrida observa que el presupuesto racional de la ley no derivaría en una coincidencia entre lo que se debe hacer y lo que se hace. La cuestión de la universalidad de la ley, por lo tanto, recorre otra condicional; si la ley ha de ser, por principio universal y común a todos, ¿Por qué ha de ser impuesta *a la fuerza*? Estamos frente a una autoridad reafirmada por una voz imaginaria, por un fundamento ficticio.

6.6.2. Violencia y Ley.

Frente a la lectura de la autoridad de la ley y la no correspondencia con la justicia de la misma, se percibe la violencia como un elemento constante de la reflexión. Es innegable que el relato de Kafka es cruel, que propone una colonia que desencaja cualquier comprensión de humanidad. Podríamos decir una colonia *civilizada*, pero la comprensión de la civilización, de lo civilizado, comprende una dualidad inscrita en su propio concepto. Si bien se comprende como un comportamiento de quien cumple con sus deberes de ciudadano, quien respeta las leyes y contribuye así al funcionamiento correcto de la sociedad y al bienestar de los demás miembros de la comunidad, también implica la condición de quien no responde a los parámetros de la civilidad. Y es que la violencia política esta teñida con la masacre a pueblos calificados como *incivilizados*.

Pero, más allá de esta violencia directa, económica, que busca su reducción, encontramos en la reflexión derridiana plasmada en *Fuerza de ley*, un autor que profundiza en la multiplicidad de la violencia y específicamente en la posibilidad de pensar la fuerza como performativa. Veamos esto desde la palabra de Derrida:

> Ahora bien, la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, *hacer la ley*, consistiría en un golpe de fuerza [*coup de force*], en una violencia realizativa [*performativa*] y por lo tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir o invalidar por definición. (2016, p. 33).

Una fuerza que funda el derecho, que lo inaugura y que lo justifica. Es en este contexto que Derrida concibe que el origen de la ley no responde a parámetros de lo justo o lo injusto, sino que más bien, se funda en una fuerza interpretativa que permite deconstruirla. El derecho se conduce como capas textuales interpretables que permiten su deconstrucción y que además no ha de identificar su fundamento absoluto. No se puede

volver, históricamente –en cuanto a un hecho histórico determinable y descriptible– a aquello que le otorgue al derecho su momento fundador, el respaldo de su propia posibilidad. La ley, en este contexto, no tiene más justificación que su propia fuerza.

Esto se observa en el detalle que repara Derrida cuando comienza la conferencia que abre paso a *Fuerza de ley*, donde manifiesta la violencia de la lengua al reparar en la idea del idioma y la ley: "Es para mí un deber, debo dirigirme a ustedes en inglés"[62] (Derrida, 2016, p. 11). ¿Qué fundamento hace que la ley sea válida? La fuerza, el imponerse por la fuerza, parece ser el respaldo de la ley misma. Por consiguiente, este dato es puede referirse de manera inmediata a la relación entre la lengua y la ley, ya que Derrida, ene estas palabras iniciales, abre la problemática de la necesidad de una lengua mundializada que facilite la comunicación en todos a los cuales se les ha de ejercer la ley, y que se extrapola a la necesidad de que la ley tenga sentido y sea transmitida a todos quienes deben respetarla (Cf., Jerade, 2018, p. 91). El problema es el de juzgar a quién o quiénes no comprenden la lengua en que la ley está inscrita. ¿Cómo ha de ser justa la aplicación de una ley que no es entendible por el condenado? (Cf., Derrida, 2016, p. 42)

Esto nos remite al problema de la universalidad de la ley, del bien común como su norte y de la racionalidad que se pretende promover en la creencia en una *igualdad ante la ley*. Y en este respecto, Derrida prosigue en el argumento de Pascal que señala:

---

[62] La frase es, de hecho, es pronunciada primariamente en francés: "*C'est pour moi un devoir, je dois m'adresser à vous en anglais*" Y comienza por constituir el problema del dirigir o dirigirme. En este contexto Derrida comienza haciéndose cargo de la crítica infundada a la deconstrucción por la aparente falta de compromiso, abordaje o respuesta, por asuntos de gran importancia filosófica dentro de contextos *ético-políticos* como lo son la ley, el derecho o la justicia. Señala que estas cuestiones sí habrían sido abordadas, pero no necesariamente desde una metodología tradicional. En ese sentido el pensador analiza el término *dirigir* [*to adress*] que denota, en sí mismo, una problemática de metodología, ya que al entender el dirigir desde un proceso tradicional, se interpretaría como una forma de abordaje directo, o sea un tipo de abordaje que no permitiría la posibilidad o el espacio para variables o posibilidades de lectura. Sin embargo, temas tales como por ejemplo *la justicia*, si bien sería posible establecer un camino o abordaje directo, o sea un análisis que se dirija directamente a una meta o a un objetivo, que pretenda avanzar sin desviarse en lo más mínimo del camino, se remitirían a la conceptualización, a la objetivación o a establecer un criterio uniforme para tratar de presentar una comprensión del problema que sea concebida como acabada. Por ende, el *abordar* debe desbordar su propio deber, su propia conceptualización para poder tocar sin limitarse solo a aquello que fue tocado.

“la justicia sin fuerza es contradicha porque siempre hay malvados, la fuerza sin la justicia, es acusada. Por tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza: y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte y lo que es fuerte sea justo” (Derrida, 2016, p. 27). El problema, en este respecto, sería el de poder considerar una fuerza legitima, una violencia legítima.

Observemos una escena en el relato de Kafka: El alguacil de la Colonia Penitenciaría vuelve a sacar la hoja que, minutos antes, había sido –y sigue– ilegible para el extranjero, el huésped. El oficial le pide al extranjero que mire con detenimiento la hoja que le muestra, este lo hace, pero sigue sin comprender lo que se le está comunicando, las palabras inscritas en la hoja que le presenta ese oficial. Sin embargo, este último apunta hacia la hoja, le señala con detenimiento y le deletrea las palabras –para que sean completamente entendibles– que componen el mensaje inscrito en la hoja. El alguacil le dice al visitante: “¡Sé justo! Eso es lo que está escrito –dijo– ahora ya puede leerlo” (Kafka, 2014, p. 256), pero en acto seguido, el oficial se lanza hacia la máquina y propicia su propia muerte. El alguacil, aquel oficial que sigue una tradición que se le había enseñado y proporcionado, no duda de la *justicia* de su máquina, de la capacidad de proporcionar *justicia* de la misma, esta se atañe a las reglas de la colonia penitenciaria y si se atañe o se ajusta a la ley, por lo tanto, no cabe duda de que es *justa*.

¡Sé justo! Señala el documento. ¡Sé justo!, a través de una máquina de tortura que ejerce la pena de muerte.

Pero ¿es posible una justicia a través de la máquina, de un programa, de una escritura? Supongamos que la inhumanidad de la máquina misma no represente un problema, supongamos que castiga o penaliza a quien ha de ser castigado, ¿estaríamos frente a una violencia legítima? La cuestión se torna compleja si observamos que la violencia que se ejerce en vistas a controlar la violencia y a conservar el monopolio de la violencia, es también una violencia. Esta pluralidad de violencias siempre ha sido irreductible, en tanto que una violencia contra otra no hará que la violencia desaparezca, incluso

la no-violencia manifiesta violencia. Esta idea rompe con una perspectiva de violencia económica, o sea con una violencia que se piensa contra la violencia para intentar, a través de la lucha, la menor violencia posible. Por ende, el carácter irreductible de la violencia se vuelve una lectura que rompe con el esquema económico de la violencia (Cf., Biset, et al., 2013, p. 49). Así, de lo que se trata es de una violencia que socava con los supuestos de la inmediatez y de la mediación infinita. Violencia que se observa como irreductible en la inscripción de todo proceso de significación, violencia de la intersubjetividad, violencia en la relación con la alteridad. La economía de la violencia, en este respecto, trabaja para una comunidad deseable, una comunidad ficticia. Lo ético-político, en esta comunidad ficticia, será pretendido por fuera de su propia violencia irreductible, pero se comprenderá como inalcanzable en una forma absoluta. La cuestión se torna compleja en Derrida, ya que la justicia, al ser heterogénea al derecho, es una *idea de justicia,*

6.6.3. Ficción y justicia.

Propongamos que exista un juez que pueda deliberar por siempre, que pueda absorber todos los datos de un caso, que recree y re-considere los datos de un juicio, de un solo juicio, por todo el tiempo, hasta el infinito. Podríamos llamarlo un juez, pero un juez que no *hace* justicia. Entendemos aquí la posibilidad de hacer justicia en la posibilidad de la ficción. Un juez de este tipo no sería útil, no encontraría su utilidad, no podría nunca dictar sentencia, porque desde el momento en que ha de dictar sentencia limita su deliberación, necesariamente dejará algo fuera, algún detalle que no va a poder considerar por cuestión de tiempo. Primariamente hemos de suponer un imaginario, la posibilidad de deliberar hasta el *infinito*. Nunca detenerse para lograr explorar todas y cada una

de las variables que entrega un caso, que fundamentan la necesidad de un juicio. Ni a un juez, mortal, le alcanzaría la vida, la propia vida.

Pensemos, por consiguiente, un axioma, uno que constituye una aporía.

El derecho y la justicia, por tanto, se encuentran en una aporía constante que parte del axioma de que, para ejercer la justicia o para quebrarla, debo ser libre y responsable de mi acción, de mi comportamiento, de mi decisión. Este parámetro ético conlleva a que, si es que no se es libre, por lo tanto, no se podría decir que una decisión es justa o injusta. Pero el elemento aporético surge de inmediato al profundizar en este axioma, ya que la libertad de decidir por lo justo ha de regularse por la ley o, en otras palabras, para que una decisión sea reconocida como justa debe seguir una prescripción o regla (Cf., Derrida, 2016, p. 52). Siguiendo un programa, una dirección o una determinación, como el extranjero que no quiere interceder en los asuntos de la colonia, de la cual se comprende como un visitante que no alcanza a comprender la complejidad de las leyes internas implantadas por esa comunidad (Cf., Kafka, 2014, pp. 242-243), y si son leyes, por lo tanto, deberían ser justas. Pero el cálculo regulatorio, seguir una regla al píe de la letra, rompe con la posibilidad de la decisión, cuya libertad está delimitada por lo programable y lo calculable, por lo tanto, por aquello que expone y planifica en base a una regla. Se diría entonces que la decisión es legal, conforme a derecho, pero la decisión no ha sido justa. El apego a derecho tiene la posibilidad de la falla, como cálculo puede responder a políticas que conducen la regla. Así, la carencia de juicio del condenado en Kafka puede ser tan *apegado a la ley* como los estamentos producidos en la

Conferencia de Wannsee[63] y, por lo mismo, las acciones derivadas de ellas podrían encontrarse en regla. Ahora bien, no se puede identificar ambas cuestiones en un plano de referencia a la justicia, ambas cuestiones sofocan tanto en lo literario como en lo político. Por lo cual, desde esta idea podemos observar que la equivalencia entre ley, derecho y justicia se ha quebrado y la ley encuentra su paradoja en la justicia. Sobre esto Derrida señala:

> Para ser justa, la decisión de un juez, por ejemplo, no debe sólo seguir una regla de derecho o una ley general, sino que debe asumirla, aprobarla, confirmar su valor, por un actriz de interpretación restaurador, como si la ley no existiera con anterioridad, como si el juez la inventara él mismo en cada caso. Cada ejercicio de la justicia cómo derecho solo puede ser justo si se trata de una sentencia de nuevo fresca. El nuevo frescor, la inicialidad de esta sentencia inaugural puede perfectamente repetir alguna cosa, mejor dicho, debe conformarse a una ley preexistente, pero la interpretación reinstauradora, re-inventiva y libremente decisoria del juez responsable requiere que su «justicia» no consista solamente en la conformidad, en la actividad conservadora y reproductora de la sentencia. Dicho brevemente: para que una decisión sea justa y responsable es necesario que en su momento propio, si es que existe, sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o suspensiva de la ley como para deber reinventarla, re-justitificarla en cada caso. (2016, p. 53)

Frente a la idea de inaugurar a cada momento la ley, la aporía de una decisión que no puede prescindir de las reglas, las leyes que dirigen cada caso, cada uno de esos

---

[63] Se trata de una reunión llevada adelante en Wannsee, Berlín, el 20 de enero de 1942. Se gesta en esta reunión los preparativos de un genocidio, concretamente la «solución final a la cuestión de los judíos europeos». En este lugar y en ese día se reunieron quince dirigentes del régimen nazi. Los había invitado Reinhard Heydrich, jefe de la policía y del servicio de seguridad. En el proceso de Núremberg, en marzo de 1947, se encuentran casualmente con un *acta* que el fiscal americano, general Telford Taylor, consideró «quizá el documento más vergonzoso de la Historia moderna». Se trataba de la única acta conservada de una sesión –de treinta originales–, y de la única prueba, indirecta, pero rotunda, del plan de eliminación de todos los judíos de Europa. Así, la conferencia del Wannsee tiene un «significativo acto final» previo al paso desde unas acciones criminales excesivas a un programa oficial de genocidio. Lo interesante de esta conferencia, aparte de las revelaciones históricas implicadas en la misma, es que se juega en órdenes y firmas, se mantiene en acta, (elemento que es encontrado por causalidad), pero, en sí mismo, el relato de los hechos se sostiene en base a testimonios como pruebas indirectas, aunque abrumadoras, pero pruebas indirectas al fin. Esto no niega, lógicamente, la acción conferida en Wannsee, pero una vez más vuelve el horror a ser, paradójicamente, *testimoniado*.

caos que es otro. Al juez no le basta para inventar, para crear a cada momento. No hay regla que pueda garantizar absolutamente un juicio justo. Así se puede ver a la justicia como un juego de remisiones interminable, como un continuo, inacabado, que ha de contar con cada detalle, una tarea (im)posible. Por lo cual, esto se conecta con un segundo momento aporético, a saber, ¿Cómo ejercer la justicia sin que esta sea determinada por una forma de derecho? Pudiéramos pensar la justicia como ese momento pleno, ejercida en un juicio pleno y acabado, o como un tribunal inexistente, ficticio, tal vez como una máquina que al ejercerse imparte justicia. Sin embargo, su (im)posibilidad nos mantiene en la obsesión por lo indecidible. No hay justicia que no se ejerza si no existe una decisión que derima, al modo de que esto nos devuelve al problema de una decisión regulada por la ley. Supongamos que nos encontramos esperando una sanción penal, esta pretendida como equitativa, en el orden que le confiere una idea de justicia proporcional. La decisión de un juez debe empezar en la profundizar en los detalles, en conocer, comprender e interpretar la regla, puesto que, si la decisión es simplemente calcular, no tendríamos en sí, una decisión, sino que el cumplimiento directo de una regla determinada. Esto constituye lo indecidible, en tanto encontrarnos oscilando permanentemente en lo indecidible. Pero en algún momento se nos exigirá, de manera violenta, la decisión. Se nos pedirá emitir un juicio, salir hacia un responder por una regulación.

Lo indecidible abarca una segunda perspectiva no menor, a saber, el entregarse a una decisión imposible. Ahora bien, se podría interpretar que, lo que habría que hacer, sería mantenernos en la suspensión, pero la indecibilidad tampoco es justa. No nos podemos disponer como indecibles frente a la formulación de un juicio y suspenderla hasta el infinito. La ley ha de ser aplicada porque se exige, porque se demanda justicia y esta relación con la ley está inscrita no para ser superable, sino que para deconstruirse, para navegar en las grietas en las que se constituyen sus pretensiones de postulados infalibles. Y es que la historia de los sistemas legales, de los derechos, de las leyes, es una historia de la transformación de las leyes, y esa es la razón por la cual están ahí. La pretensión de

leyes estáticas representa un imaginario. Siempre es posible mejorar el derecho, reemplazando una ley menos adecuada por otra, se puede reemplazar un sistema legal y lo legal está llamado a mejorar.

Para Derrida, cada vez que mejoramos la ley estamos realizando una suerte de deconstrucción. Constituciones e instituciones forman una historia, y la historia puede deconstruirse (Cf., Caputo, et al., 2009, p. 27). Si las instituciones y constituciones perseveran en conservarse a toda costa, estas se volverán violentas, se mantendrán a través de la violencia, porque solo podrán conservarse a través de la violencia. Y esta es concebida como el único fundamento porque saben que otras formas de fundamentos son inexistentes. La ficción del fundamento que se resguarda en la violencia, experimentada como una indecibilidad que quiebra con la idea de certeza, como parásito de la certeza, una deconstrucción que se está produciendo y que debe producirse. El concebir una historia inmutable es una ficción en sí misma. La línea divisoria de los discursos más difuminada que nunca, volviéndose indeterminable, e incluso indecible.

Es por esto que la justicia no es derecho. Derrida concibe que: "la justicia es lo que nos da impulso, el empuje, o el movimiento para mejorar la ley, es decir, para deconstruir el derecho" (Caputo, et al., 2009, p. 28). Por lo cual, sin un llamado a la justicia no tendríamos interés en deconstruir el derecho. Y un derecho que prescinda de lo incalculable no ha de poder ser justa. *Justicia*, si es que tal cosa existe, dirá el mismo Derrida. Hablamos de ella constantemente y en el plano de una ficción instituida que hace patente la duda de que, si es que tal cosa, siquiera, existe.

Así la incomodidad del relato kafkiano contiene una forma de ley sofocante, que no pide su revelación originaria, sino que se impone por la fuerza. Una incomodidad que recuerda a la frase derridiana en La ley de género y que señala que una ley que, en sí misma, está loca (1991b) con criterios que responden menos a la racionalidad de lo que los mismos juristas esperan. Un lenguaje que deambula en la ficción permanentemente, en una ley instaurada en un fuera de la ley y una violencia que conserva con violencia.

Ya no podemos determinar con exactitud qué parte del discurso responde a una temática determinada, que parte de los discursos son auténticos o ficticios, habitamos un límite nunca determinable. Lo indecidible que seguirá marcando para siempre el *entre* la autenticidad y la ficción.

CONCLUSIÓN(ES)

> […] entonces, la literatura hereda, ciertamente, una historia santa cuyo momento abrahámico sigue siendo el secreto esencial (y ¿quién negará que la literatura sigue siendo un resto de religión, un vínculo y un reducto de sacro-santidad en una sociedad sin Dios?), pero también reniega de esa historia, de esta apariencia, de esa herencia. Reniega de esa filiación. La traiciona en el doble sentido de la palabra: le es infiel, rompe con ella en el momento mismo de manifestar su «verdad» y de desvelar su secreto. A saber, su propia filiación: posible imposible. Dicha «verdad» se da solo como condición de una negación cuya posibilidad implicaban ya las ligaduras con Isaac.
>
> Por esa doble traición la literatura no puede sino pedir perdón. No hay literatura que no pida, desde su primera palabra, perdón. Al comienzo, hubo el perdón. Por nada. Por no querer decir nada. (Derrida,

El gesto conclusivo del texto *Dar la muerte* que acabamos de reportar alude a las paradojas que encierran el problema filosófico de la literatura y que nos proponemos hacer nuestras: la literatura impone al mismo tiempo heredar una historia y a la vez transgredirla. Si, por un lado, esta historia le pertenece y la literatura recibe este legado como una violencia, irremediablemente jerárquica, la que hemos explorado dentro de vínculos y traiciones, dentro de secretos y perdones, por otro lado, la literatura sigue siendo un *decir* perdón por *no querer decir*, con lo cual ella se mantiene exorbitante en relación con todas las tareas teóricas o esperas metafísicas que se le asigne.

El propósito general de este trabajo consistía en explorar las relaciones entre filosofía y literatura ahí donde el límite se desplaza, donde las fronteras se desacoplan y allí donde se habita el exceso. Quisimos con ello dar cabida a las subversiones a los textos y discursos a través de un diálogo interdisciplinario que recorre variables filosóficas,

jurídicas, testimoniales, literarias, narrativas, que nos han permitido observar la equivocidad como elemento de potencialidad que alimenta y complejiza la relación entre filosofía y literatura.

La propuesta que hemos seguido en la presente tesis ha intentado repensar dicha relación como un modo del diferir y de la aporía: la escritura, el lenguaje, la fábula, lo subversivo, la ficción, la metáfora, el poder, la violencia, el secreto y la fuerza de ley se han dado como figuras del mismo enredo. Con ello hemos experimentado la imposibilidad de determinar qué parte de los relatos o los discursos son o no ficción, fábulas, metáforas o discursos verídicos. Esto no significa que *todo sea ficción*, en el sentido de una homologación indiferenciada de los modos del discurso, sino que más bien se ha tratado de enfatizar esas variables textuales que muchas veces la filosofía en su búsqueda de rigor termina negando. A su vez, explorar la literatura cómo ese discurso que da a leer todo y priva de todo ha permitido considerarla como heredera irrevocable de su historia, del momento abrahámico del secreto esencial, de su responsabilidad, y de un secreto solo posible en el terreno de una ficción instituida.

Así, a través del entramado filosófico que se desarrolla en la presente investigación, se observa una negación de la literatura, pero una negación posibilitadora, ya que la literatura, al negar la posibilidad de determinar o decidir a ciencia cierta cuánto hay en los discursos –ya sea en el testimonio, la fábula, las ficciones políticas, las aporías, la violencia, etc.–, de invención o realidad, cuánto hay de ficción en sus enunciados, permite transitar en el productivo terreno de lo (im)posible, de lo imprevisible, de lo incalculable, de lo variable, y en suma, de lo indecidible. Por esta razón, la frontera entre literatura y filosofía se hace difusa, pero, a la vez, aunque difusa, hace posible la demanda que constituye la relación con su propia clausura y sus indeterminaciones.

En un sentido general, el presente trabajo posibilita pensar las estructuras del poder, de las instituciones y sus cualidades, frente a las cuales la literatura abre la posibilidad de un gesto transgresivo: un *otro modo* de concebir el poder, el poder del decir, el

poder decir, que nos traslada en la reflexión de sus propios límites. La experiencia de transgresión de la literatura de los límites filosóficos implica el poder experimentar la potencia de una lengua de ficción. No se ha tratado de atribuir cualidades *literarias* a lo filosófico o cualidades filosóficas a lo literario, sino de hacer la experiencia de una imposible compartimentación de estos ámbitos. La experiencia transgresora no puede sino abordar las grietas de las instituciones y del ordenamiento ético-político. Y es en esa línea donde se constituyen las ficciones políticas que nos han permitido observar el fenómeno de la violencia, la posibilidad de secreto y la legitimidad de la fuerza y de la ley.

La posibilidad constituida de esta tesis radica en pensar la posibilidad de contar *una historia* con todas las variables que abren la investigación, ya sea desde la multiplicidad de la obra derridiana, hasta la posibilidad de un cuento de F. Kafka que expone un abordaje y una escritura en la experiencia límite de la ley, llevando a la propia ley a explorar sus propias fracturas, al borde de sus límites y a sus posibilidades. Se ha contado una historia en la construcción de un testimonio que permanece en la indecidibilidad de la *Locura de la Luz* de M. Blanchot. La presente investigación ha permitido explorar la posibilidad de pensar el logos como mito y la historia de la metáfora como relato de la historia filosófica. Una historia de un relato literario como forma inscrita en los discursos filosóficos y de una literatura que a través de su ficcionalidad atraviesa interminablemente conceptos de la tradición ética-política.

En este respecto, la tesis ha permitido un trato distinto con la literatura, ya no desde un parámetro de elemento relegado de conocimiento, o en el sentido peyorativo de ficción, sino como una literatura permite formular preguntas que frecuentemente se han reprimido o relegado en un contexto filosófico y que son rehuidas por el rigor filosófico. Sin postular la forma conclusiva de un rigor literario que reemplace a la filosofía, los planteamientos alcanzados por la presente investigación radican en que las *ficciones políticas* como dirección investiga que ha de llevar al extremo la lógica argumentativa que rodea conceptos de la teoría política y del canon occidental en general. Esto se observa

de manera explícita en la concepción de *comprometer la lengua filosófica*, de posibilitar una reflexión que aborde las idealizaciones de la filosofía, de las ficciones políticas, pero también en una literatura implicada a lo democrático, que interroga, que ficcionaliza.

Agreguemos una lectura más a la presente investigación: la experiencia interminable de la indecidibilidad es concebida como un elemento propio los discursos, filosóficos, históricos, políticos o éticos. Y en este sentido, si el rigor persiste en la necesidad de rehuir de la posibilidad de lo incalculable, lo que se presenta es una pérdida inscrita para la posibilidad de pensar los distintos fenómenos. Lo indecidible no es solo un aspecto relativo, del cual se puede prescindir hasta su desaparición absoluta, sino que más bien, a través del entramado filosófico realizado, se manifiesta continuamente que lo incalculable hace posible pensar lo aporético y lo irresoluble en los fenómenos.

Por lo cual, los fenómenos que la literatura plasma a través del lenguaje ha permitido mostrar que la literatura no es una institución entre otras o como las otras. Su paradoja consiste en que las formas discursivas de lo literario, que se han presentado a través de la investigación, reside en transgredir, provocar e inclusive, transformar todos los asuntos -*decirlo todo/perdón por no querer decir*-, producir formas discursivas, formas de texto, formas de obras, producir acontecimientos de toda clase, pero que han de constituirse de forma *ficcional.* Por consiguiente, también la investigación nos ha permitido explorar que la propiedad de un discurso filosófico que interroga, que construye relatos, no está ausente de lo literario. En la propiedad de poder ficcionalizar los discursos la literatura excede los fenómenos, puede interrogar los fenómenos e incluso exceder tal interrogación. La paradoja, la aporía, es la forma persistente que ha mostrado la presente investigación. Donde la literatura que interroga, pero que de manera inmediata pide perdón *por no querer decir*, que ha permitido la posibilidad de la suspensión, la posibilidad de pensar y experimentar lo imposible.

BIBLIOGRAFÍA

A). Obras de Jacques Derrida:

- Derrida, J. (1962) *L'origine de la Géométrie de Edmund Husserl*. París, PUF.

————(1967) *De la grammatologie.* París, Minuit.

————(1972a) *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972

————(1972b) *Marges de la philosophie*. París, Edit. Minuit.

————(1972c) *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París Presses Universitaires de France.

————(1972d) Positions, París, Minuit.

————(1974a) *Glas*. Paris, Galilée.

————(1974b) *« Mallarmé »* En Tableau de la *littétature française.* París, Gallimard, París. p. 368-379

————(1978) *La vérité en peinture*. Paris, Flammarion.

————(1979) *L'écriture et la différence*. París, Du Seuil

————(1980a) *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Flammarion,

————(1980b) *La loi du genre.* en *Glyph* 7, Baltimore, John Hopkings University Press.

————(1984a) *La filosofía como institución*. Barcelona, Granica.

————(1984b) *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. París, Galilée.

————(1986a) *De la gramatología*. México, Edit. Siglo XXI.

————(1986b) *Parages*. París, Galilée.

————(1986c) *Schibboleth, Pour Paul Celan*. París, Galilée.

————(1987a) *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris, Galilée.

————(1987b) *Feu la cendre*. Paris, Ed. des femmes.

————(1988a) *Mémoires – Pour Paul de Man*. París, Galilée.

————(1988b) *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce.* Paris, Galilée.

————(1989a) *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona, Paidós.

————(1989b) *La escritura y la diferencia*. [Traducción Patricio Peñalver]. Barcelona, Edit. Anthropos.

————(1990a) *Du droit à la philosophie*. París. Galilée.

————(1990b) *Rhétorique de la drogue*. The Rhetoric of Drugs. an Interview Journal article by Jacques Derrida; Differences, Vol. 5, 1993.

————(1991a) *Circonfession, en Bennington, Geoffrey, Jacques Derrida*. París: Seuil

————(1991b) *Donner le temps. 1. La fausse monnaie,* París: Galilée.

————(1991c) *L'autre cap*. Minuit, Paris.

————(1991d) *La ley de genero*. [Trad. Ariel Schettini , A., para la cátedra de Teoría y análisis literario 'C'] Buenos Aires, Facultad de Filosofía & Letras-UBA. En http://es.scribd.com/doc/102170682/Derrida-Jacques-La-ley-del-genero#scribd

————(1991e) *Limited Inc*. París, Galilée.

————(1992a) *Points de suspension*. Entretiens. Paris, Galilée

————(1992b) ¨This Strange Institution called Literature¨. *Acts of Literature*. Derek Attridge, [ed.] London, Routledge.

————(1993a) *Khôra.* Paris, Galilée.

————(1993b) *Passions. L'offrande oblique*. París, Galilée.

————(1993c) *Sauf le nom.* Paris, Galilée.

————(1993d) *Spectres de Marx. L'etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle international.* París, Galilée.

————(1994a) La democracia como promesa. «A democracia é uma promessa» Entrevista de Elena Fernandez con Jacques Derrida, Jornal de Letras, *Artes e Ideias*, 12 de octubre, 1994, pp. 9-10. doi: https://www.infoamerica.org/documentos_pdf/derrida02.pdf

————(1994b) *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*. París Galilée

————(1994c) *Politiques de l'amitié*. París: Galilée.

————(1995a) *Espectros de Marx; El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional.* Madrid, Trotta.

————(1995b) *Mal D'archive. Une impression freudienne.* París, Galilée.

————(1995c) *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl* [Trad. y prólogo, Patricio Peñalver]. Valencia, Pre-textos.

————(1996a) *Apories. Mourir – S'attendre au «Limites de la verite».* París Galilée.

————(1996b) *Le monolinguisme de l'autre*. Paris, Galilée.

————(1997a) *Cómo no hablar. Y otros textos*. Barcena, Proyecto A Ediciones.

————(1997b) *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!.* París, Galilée.

————(1997c) *La diseminación*. Madrid, Edit. Fundamentos.

————(1997d) *El tiempo de una tesis. Deconstrucciones e implicaciones conceptuales*. Barcelona, Proyecto A Ediciones.

————(1998a) *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. [Traducción de Julián Santos Guerrero]. Madrid, Trotta.

————(1998b) *Aporías. Morir – esperarse (en) "los límites de la verdad"*. Barcelona, Paidós.

————(1998c) *Demeure. Maurice Blanchot*. París, Galilée.

————(1998d) Derrida, J., Notas sobre desconstrucción y pragmatismo, (M. Mayer y I. M. Pousadela, trads.), en: *Desconstrucción y pragmatismo*, (C. Mouffe, comp.), Buenos Aires, Paidós, pp. 155-156.

————(1999a) *La contre-allée* (con C. Malabou). Paris, La Quinzaine littéraire-Louis Vuitton.

————(1999b) *Donner la mort*. París, Galilée.

————(1999c) *No escribo sin luz artificial*. Valladolid, Cuatro Ediciones.

————(1999d) Poética y política del testimonio, en la revista *Prosopopeya* (Valencia), nº 1, otoño/invierno.

————(1999e) *Sur parole. Instantanés philosophiques.* Paris, Editions de l'Aube.

————(2000a) Confesar-Lo imposible; arrepentimiento y reconciliación. *Isegoría*, (23), 17–43. https://doi.org/10.3989/isegoria.2000.i23.534

————(2000b) *Dar la muerte*. [Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte]. Barcelona, Paidós Ibérica.

————(2000c) *Demeure, Fiction and Testimony*. [Trans. By. Elizabeth Rottenberg] Standford, Stanford University Press.

————(2000d) *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris, Galilée.

————(2001a) *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. [Traducción de *Envios*: Haydée Silva, traducción de *Especular – Sobre "freud", El cartero de la verdad* y *Del todo*: Tomás Segovia]. México, Siglo XXI.

————(2001b) *¡Palabra! Instantáneas Filosóficas*. Madrid, Trotta.

————(2002a) *Schibboleth: para Paul Celan.* Madrid, Arena libros.

————(2002b) *Universidad sin condición*. Madrid, Trotta.

————(2003a) *Abraham, l'Autre*, en J. Cohen y R. Zagury-Orly (dir.), Judéités. Questions pour Jacques Derrida. París: Galilée, pp. 13- 28.

————(2003b) *Béliers. Le dialogue ininterrompu. Entre deux infinis, le poème*. París, Galilée.

————(2003c) *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive.* París, Galilée

————(2003d) *Psyché. Inventions de l'autre*. París: Galilée.

————(2003e) *El siglo y el perdón; Fe y Saber*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

————(2003f) *Papel Máquina; La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid Trotta.

————(2003g) *Positions*. Great Britain, Bloomsbury Publishing.

————(2003h) *Voyous. Deux essais sur la raison.* París: Galilée.

————(2004a) *Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán.* Madrid Trotta.

————(2004b) *Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales, La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jurgen Habermars y Jacques Derrida*, Buenos Aires, Taurus

————(2004b) Estoy en guerra conmigo mismo; Entrevista a Jacques Derrida, [Trad., Simón Arroyo]. *A parte Rei,* Revista de filosofía. V. 37. http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/entrevista37.pdf

————(2004c) Poétique et politique du témoignage. En: Mallet, M-L.; Michaud, G. (éds). *Cahier de l'Herne*. *Jacques Derrida*. Paris:,Éditions de l'Herne, p. 521-541.

————(2005a) *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*. París, Galilée / Le Monde.

————(2005b) *Cada vez única, el fin del mundo*, [*Chaque fois unique, la fin du monde*], presentado por Pascale-Anne Brault y Michel Naas. Valencia, Pre-Textos.

————(2005c) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta.

————(2005d) Poética y política del testimonio, en *Revista de filosofía*, México, vol. 37, Nº 113, 2005, pp. 11-50

————(2005e) *La verdad en Pintura*. Buenos Aires, Paidós.

————(2006) *No escribo sin Luz artificial.* Madrid, Cuatro ediciones.

————(2008) *Memorias para Paul de Man*. Barcelona, Gedisa.

————(2009b) *Carneros. El diálogo ininterrumpido; entre dos infinitos, el poema*. Buenos Aires, Amorrortu

————(2009b) *El gusto por el secreto; Jacques Derrida y Maurizio Ferraris*. Buenos Aires, Amorrortu.

————(2009c) *La difunta ceniza*. Buenos Aires, La Cebra

————(2009d) *Otobiografias. La Enseñanza De Nietzche Y La Política Del Nombre Propio.* Buenos Aires, Amorrortu.

————(2009e) *Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seisms.* Manuscrito inédito, Teoría y análisis literario "C", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, tr. por Jorge Panesi.

————(2009f) *Y mañana, qué...* Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

————(2010) *Seminario. La bestia y el soberano, Volumen I*. Buenos Aires, Ediciones Manantial.

————(2011a) *El tocar, Jean-Luc Nancy.* [Trad. Irene Agoff]. Buenos Aires, Amorrortu.

————(2011b) *Pasiones. La ofrenda oblicua.* [Trad. Horacio Pons]. Buenos Aires, Amorrortu.

————(2011c) *Prejuzgados; Ante la Ley*. Madrid, Avarigani Editores.

————(2012a) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional.* Madrid, Trotta.

————(2012b) *El monologüismo del otro, o la prótesis de origen*. Buenos Aires, Manantial

————(2012c) *La pena de Muerte; Vol. I.* Madrid, Oficina de Arte y Ediciones.

————(2012d) *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*. París, Galilée.

————(2012e) *Séminaire La peine de mort. Volume I* (1999-2000), ed. de Geoffrey Bennington, Marc Crépon y Thomas Dutoit. París: Galilée.

————(2012f) *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. París, Galilée.

————(2013) *Márgenes de la filosofía.* Madrid, Edit. Cátedra.

————(2014a) *Jacques Derrida; Textos publicados en Le Monde Diplomatique* [Selección de Artículos]. Santiago de Chile, Edit. Aún Creemos en los Sueños

————(2014b) *Posiciones.* Valencia, Pre-textos

————(2015) *Historia de la Mentira; Prolegómenos*. Buenos Aires, Edit. Universitaria de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA)

————(2016) *Fuerza de Ley; el fundamento místico de la autoridad.* Madrid, Edit. Tecnos.

————(2017a) *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*. Santiago de Chile, LOM.

————(2017b) *Psyché; Invenciones del otro*. Buenos Aires, La Cebra.

————(2018) *Limited Inc.* Santiago de Chile, Edit. La Pólvora.

————(2019) *El factor de la verdad.* Madrid, Mármol/Izquierdo Editores.

————(2004)"Poétique et politique du témoignage", en *Cahiers de l'Herne*, 83, 2004, pp. 521-539

B) Varios autores:

- Bennington, G., Cohen, T., Davies, M., de Vries, H., Derrida, J., Fenves, P., Fynsk, C., Hobson, M., Kamuf, P., Major, R., Manaugh, G., Hillis Miller, J., Stiegler, B., Wills, D. (2005) *Jacques Derrida y las humanidades: un lector crítico*. Mexico, Edit. Siglo XXI.
- Bloom, H., de Man, P., Derrida, J., Hartman, G. H., Miller Hillis, J., (1979) *Deconstruction and Criticism*. Great Britain Routledge and Kegan Paul.
- Bloom, H., de Man, P., Derrida, J., Hartman, G. H., Miller Hillis, J. (2010) Deconstrucción y critica. Buenos Aires, Edit. Siglo XXI.
- Caputo, J. D., Derrida, J. [Edit.] (1998) *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*. United States of America, Fordham University Press.
- Caputo, J. D., Derrida, J. (2009) *Deconstrucción en una cascara de nuez*. Buenos Aires, Edit. Prometeo libros.

- Derrida, J., Gonzalez-Marín, C. (1986) Leer lo ilegible; Entrevista con Carmen González-Marín, *Revista de Occidente*, 62-63, pp. 160-182.
- Derrida, J., Lacoue-Labarthe, P., Hillis Miller, J., de Man, P., Hartman, G., Gasché, R., Nicolas, C., & Ferraris, M. (1990). *Teoria Literaria y deconstrucción*. Madrid, Arco/Libros.
- Derrida, J., Coleman, O. (1997) «La langue del autre » en *Les Inrockuptibles* , n°115, París
- Derrida, J., Spire, A. (2000) El Otro es Secreto porque es otro [Trad. C. De Peretti y P. Vidarte]. Le monde de l'Éducation, Nº 284, edición digital https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/derrida_otro.htm#_edn1
- Derrida, J., Nouss, A., Soussana, G. (2006) *Decir el acontecimiento ¿Es posible?*. Madrid, arena Libros.
- Derrida, J., Spire, A. (1999) Sobre la mentira política. Entrevista a Jacques Derrida de Antoine Spire en *Staccato*, programa televisivo de France Culture, del 7 de enero de 1999; Traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

A). Uso directo:

- Acevedo, J. (2003). En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente. *REVISTA PHILOSOPHICA* Nº 26 (2003) Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
-
- Agís Villaverde, M. (1997) Metáfora y Filosofía: En torno al debate Paul Ricour-Jacques Derrida. *Cuaderno Gris*. Época III, 2 (1997): 301-314. (Monográfico: Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricœur / Gabriel Aranzueque (coord.)
- Aguirre, J. C. (2019) La inevitabilidad de lo dicho. Trans/Form/Ação, Marília, v. 42, n. 4, p. 81-98, Out./Dez. Pp. 81-98 doi: http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42n4.05.p81
- Ahmad, A. (2002) Reconciliar Derrida: Espectros de Marx y politica deconstructiva. Demarcaciones espectrales. Michel Sprinker, ed., Madrid, Akal. pp. 103-128
- Amalric, J-L. (2012) *Ricœur, Derrida. El desafío de la metáfora.* Universidad Externado de Colombia, Facultad de Derecho, edition 1, volume 1, number 595, January.
- Aragón, L. (2011) El testimonio y sus aporías. *Escritura e imagen,* Vol. ext.: pp. 295-311. doi: http://dx.doi.org/10.5209/rev_ESIM.2011.37740
- Aristóteles (1974) *Poética,* Trad. V. García Yebra. Madrid, Gredos.
- ————-(2011) *Metafísica*, Trad. Calvo. Madrid, Gredos
- Attridge, D. [ed.] (1992a) *Acts of Literature*. London, Routledge.

- ————(1992b) The singularity of literature, en *Acts of literature*. London, Routledge.
- ————(2004) *La singularidad de la literatura*. Madrid, Abada Edit.
- Austin, J. L. (2016) *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Páidos.
- Balcarce, G. (2014) Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derridiana. *Estud.filos*. nº50 Diciembre, *Universidad de Antioquia,* pp. 195-213. Recuperado a partir de http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n50/n50a11.pdf
- Barthes, R. (2000) *El grado cero de la escritura;* Seguido por *Nuevos ensayos críticos*. México Edit. Siglo XXI.
- ————(2002) *Ensayos críticos*. Buenos Aires, Grupo Edit. Planeta.
- Baeza, R. (2001) *Resistencias: Economía de la inscripción en Jacques Derrida*. Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio.
- Beardsworth, R. (1994) Las frontières du sublime. La déconstruction et la tradition moderne. *Le passage des frontières. Artur du travail de Jacques Derrida*. Marie-Louise Mallet, París Galilée. pp. 339-396
- Bennington, G. (1994). *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*. Marie-Louise Mallet. París, Galilée.
- ———— (2008) *Derrida y la política.* Buenos Aires, Prometeo libros,
- ————(2011) A Moment of Madness: Derrida's Kierkegaard. *Oxford Literary Review,* Volume 33, Number 1. 2011-07-01, pp. 103-127
- Bennington, G., Derrida, J. (1996) *Jacques Derrida*. Río de Janeiro, Zahar.
- Bernal, J. (2001) *Desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*. Granada, Edita. Universidad de Granada.

- Bejel, E. (1977). Derrida y Saussure frente al signo. *Dispositio, 2*(4), 80-86. Retrieved December 26, 2020, from http://www.jstor.org/stable/41491108
- Benjamin, W. (2009) La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia, [Trad. de Pablo Oyarzún R.] Santiago, LOM Ediciones.
- Biesta, G. (2020) "Prepararse para lo incalculable" Deconstrucción, justicia y la pregunta por la educación (Trad. C. Valenzuela y D. González). Pedagogía y Saberes, 52, 131–145. doi: https://doi.org/10.17227/pys.num52-8619
- Biet, C. (2002) . *Droit et littérature sous l'Ancien Régime. Le jeu de la valeur et de la loi*. Paris, Honoré Champion
- Biset, E., Penchanszadeh, A. [Comp.] (2013) *Derrida político.* Buenos Aires, Colihue.
- Blanchot, M. (1999) *El instante de mi muerte y La locura de la luz*. Madrid, Edit. Tecnos.
- ————(2002) *El espacio literario*. Madrid, Editora nacional.
- Bloom, H. (2001) El Canon Occidental. CIUDAD, Edit. Anagrama.
- Borges de Meneses, R. D. (2013). La deconstrucción en Jacques Derrida: Qué es y qué no es como estrategia. *Universitas Philosophica*, *30*(60). Recuperado a partir de https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10788
- Bórquez, G. C. (2012). Alteridad radical. El otro en el pensamiento de Jacques Derrida. *Diálogo y Diversidad*. Quinto Encuentro Internacional Del Diálogo De Civilizaciones.

- Calle-Gruber, M. (2004) *Le tact de l'écriture, le text peut-it ètre un système démocratique?*. *La démocratie à venir*. *Autour du travail de Jacques Derrida*. Marie-Louise Mallet. París, Galilée. pp. 105-127
- Clémens, Éric (1996) Entre. Passions de la littérature (aves Jacques Derrida). Michel Lisse ed. Galilée. pp. 161-171
- Cohen, E. [edit.] (2007) *Pasiones institucionales vol. I, II.* México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chun, S. (2008) La literatura como diálogo imposible. *Versiones* · nº 8 · julio-diciembre 2008 · Medellín, pp. 9-23
- Cragnolini, M. (2012). *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires, La Cebra.
- ———— (2008). *Por amor a Derrida*. Buenos Aires, La Cebra.
- Contreras Guala, C. A. (2007) De lo Oblicuo a lo aporético; Responsabilidad, justicia y deconstrucción. *Revista de Filosofía*, 63, 111-116
- ————(2010a) *Jacques Derrida. Márgenes ético-políticos de la deconstrucción*. Santiago, Edit. Universitaria.
- ————(2010b) Emancipación, temporalidad y literatura en el pensamiento de Jacques Derrida, Astrolabio Revista internacional de Filosofía, año 2010 Num.11 ISSN 1699-7549
- ————(2011) Literatura y derecho en Jacques Derrida. Conferencia realizada en los *Dialogues philosophiques de la Maison de l'Amérique latín*, 3 de mayo, París, Francia.
- Contreras Guala, C., Agüero, J. [Edit.] (2017) *Jacques Derrida: Envíos Pendientes. Im-Posibilidades de la democracia*. Viña del mar, Ediciones Cenaltes.

- Cover, R. (2002) *Derecho, narración y violencia. Poder constructivo y poder destructivo en la interpretación judicial*. Barcelona, Gedisa.
- Creech, J., Kamuf, P., and Todd, J. (1985). Deconstruction in America: An Interview with Jacques Derrida. *Critical Exchange*, v. 17, p. 1-33
- Csató, P. (2012). Whose Antimetaphysics Is It Anyway? Richard Rorty's Pragmatist Interpretations of Jacques Derrida. *Hungarian Journal of English and American Studies (HJEAS), 18* (1/2), 523-538. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/43488490.
- Culler, J. (1978) *La poética estructuralista*. Barcelona, Anagrama.
- ————(1999) *Sobre la deconstrucción*. Madrid, Edit. Catedra.
- ————(2005) Derrida and the singularity of literature. En *Cardozo Law review, Symposium: Derrida/America, The Present State of America's Europe*. Yeshiva University, Volume 27 November, Number 2.
- ————(2007) *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*. New York, Cornell University Press.
- ———— (2017) *Breve introducción a la teoría literaria*. Barcelona, Espasa Libros.
- De Bellomo, H. (2001) Los relatos orales de la creación de un mundo ordenado. C*uadernos* Nº 19, FHYCS-UN. junio, pp. 95-105.
- De Peretti, C. (1989a) Las barricadas de la deconstrucción. *Antrophos*. Nº93, pp. 40-43)
- ———— (1989b) *Jacques Derrida, texto y deconstrucción*. Barcelona, Edit. Antrophos,
- ———— (1990) Entrevista con Derrida. *Debate Feminista*. Nº2. pp. 281-291

- ———— (2003a) Derrida; de la historia a lo por-venir. Femonenología e historia. Jesus Díaz Álvarez y María Lopez Sáenz, ed. Madrid, UNED. pp. 207-215
- ————(ed.) (2003b) *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*. Madrid, Trotta.
- ———— (2004) Quand l'ècriture relève le concept. *Europe*. Nº901. pp. 107-117
- ————(2008) *Derrida*. Madrid, Ed. Del Orto.
- ————(2013) Derrida y la literatura. *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 19.
- De Peretti, C., Vidarte, F. (2000) *Marginales. Leyendo a Derrida*. Madrid, UNED
- Esquivel, H. (2004) Del relativismo moral al universalismo ético y sus paradojas. La lámpara de Diógenes. Enero-Julio, Julio-Diciembre, año/vol, 5, Nº 008 y 009. pp. 119-138.
- Eyben, P, [org.] (2012) *Demoras na aporía; Bordas do pensamento e da literatura*. Vinhedo. Edit. Horizonte.
- Fathy, S. (1999) *D'Alleurs, Derrida*. Gloria Films Production/La Sept Arte. France
- Ferraris, M. (2007) *Jackie Derrida; Retrato de memoria*. Bogotá, Siglo del hombre Editores, Instituto Pensar.
- Gabilondo, Á. (2001) *La vuelta del otro*. Madrid, Trotta.
- Gasché, R. (1986) *The Train of the mirror. Derrida and the philosophy of reflection*. Massachussets, Harvard University Press
- ———— (1994) *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*. United States of America, Harvard University Press.
- Genette, G. (1989) *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid, Taurus.
- Gerbaudo, A. (2007a) *Derrida y la construcción de un nuevo canon critico para las obras literarias*. Córdoba, Universitas, Sarmiento Editor y UNC.

- ———— (2007b) Entre Migré y Blanchot: paradoja, ironía y autobiografía en la teoría de la lectura. *El hilo de la fábul*a. Nº7. pp. 207-212
- ———— (2009) Plus d'un Derrida. Notas Sobre Deconstrucción, literatura y política. *Espéculo, Revista de estudios literarios*, Universidad Complutense de Madrid.
- González, M. (1992) La construcción del sentido en los textos literarios. *Didáctica*, 4, 65-84. Madrid, Editorial Complutense.
- González, L. A. (2011) El testimonio y sus aporías. *Escritura e imagen,* Vol. ext: pp. 295-311
- Granel, G. (1967) "Jacques Derrida et la rature de l'origine", en *Critique* 246, pp. 887/905.
- Gudiño, P. (2009) Sobre representaciones y aporías; Derrida, lector de *Las Meninas*. *A Parte Rei*, Revista de filosofía. V. 64, Julio. http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/gudino64.pdf
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2014). El "género" como concepto y algunas transformaciones intelectuales dentro de los estudios literarios. *Historia y Grafía,* (43),41-49. [fecha de Consulta 20 de Marzo de 2021]. ISSN: 1405-0927. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58939151003
- Heidegger, M. (2002) *De camino al habla*. Barcelona, Ediciones Del Serbal.
- ————(2004) *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona, Herder.
- ————(2009) *Ser y tiempo*. [trad. de Jorge Eduardo Rivera]. Madrid, Trotta
- ————(2013) *Cartas sobre el humanismo*. Madrid, Alianza Editorial.

- Herlinghaus, H. (2002) Narración e imaginarios identitarios. Paradojas y pistas de reflexión. *Revista Nómadas, subjetividades contemporáneas: producciones y resistencias.* Universidad central. Bogotá.
- Innerarity, D. (1998) La seducción del lenguaje: Nietzsche y la metáfora. *Contrastes,* Revista interdisciplinar de Filosofía. Vol. III, pp. 123-145. Universidad de Málaga, España.
- Jerade, M. (2010) Violencia y responsabilidad: Releer el silencio de Abraham. *Acta Poetica,* 31-1 enero-junio.
- ————-(2015). Herir la lengua: Por una política de la singularidad -Derrida, lector de Celan-. *Aisthesis,* (57), 73-92. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-71812015000100005
- ————-(2018) *Violencia; Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida*. Santiago de Chile, Metales Pesados.
- ————-(2020). Una decisión pasiva: Derrida y Rosenzweig frente a la soberanía de la razón. *Síntesis. Revista de Filosofía*. 2. 49-69. 10.15691/0718-5448Vol2Iss2a289.
- Kafka, F. (2014) *Cuentos completos*. Madrid, Valdemar.
- Kafka, F. (2018) *Cartas 1900-1914, Obras completas IV*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Kant, I. (2007) *Critica del juicio*. Madrid, Tecnos.
- Kierkegaard, S. (2014) *Temor y Temblor.* Madrid, Tecnos.
- Kronick, J. G. (1999) *Derrida and the future of literature.* Albany State University of New York Press.
- Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J-L. (2012) *El absoluto literario.* Buenos Aires, Eterna Cadencia edit.

- Lacoue-Labarthe, P. (2015) *La verdad sublime.* Santiago de Chile, Metales Pesados.
- Lazo, P. [Coord.] (2018) *Jacques Derrida; ética y política*. CIUDAD, Edit. Universidad lb.
- Lévi-Strauss, C. (1988) *Tristes trópicos*. Barcelona, Paidós
- Levinas, E. (1997) Verdad del desvelamiento y verdad del testimonio. Diálogo Filosófico, Madrid, v. 38, p. 179-188, 1997.
- Llevadot, L. (2020) *Jacques Derrida; Democracia y Soberanía*. CIUDAD, Gedisa.
- Lisse, M. (1996) *Passions de la littérature: Avec Jacques Derrida.* París*,* Galilée.
- Lucy, N. (1995) *Debating Derrida* [*Merger Margin Mark – The debate with Searle*.] Australia, Merlbourne University Press. pp. 22-47.
- Maclachlan, I. (2014). Derrida and narrative: Telling stories, saving memories. *Oxford Literary Review, 36*(2), 248-251. Retrieved January 11, 2021, from http://www.jstor.org/stable/43973787
- Madrid, R. (2003) Derrida y los estudios de género. Por qué la deconstrucción no es feminista. Seminarios de filosofía, Vol. 16.
- Mallet, M-L. (Ed.) (1994) *Le passage des frontières. Autour de travail de Jacques Derrida*. París Galilèe.
- Manrique, C. (2009) (Com)partiendo el secreto, entre la ley y la ficción. La literatura y lo político en el pensamiento de Jacques Derrida. Revista de Estudios Sociales, No. 35 rev.estud.soc. abril: pp. 88-200.
- Martinez, S. (2012) La *aporía* de la decisión. Una aproximación a la noción de justicia en el pensamiento de Jacques Derrida. Revista Pléyade. Vol. Nº 10, Julio-Diciembre, pp. 123-141
- Melendo, T. (1997) *La metafísica de Aristóteles: método y temas (I)*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 43

- Mulligan, K. (2003) Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology. *The Cambridge Companion to Searle* (B. Smith, ed.), Cambridge University Press, 2003, p. 261-286.
- Narváez, P. (2013) *Derrida y algunas implicaciones ético-políticas de la deconstrucción de la presencia*. Bogotá, Ediciones UNIANDES
- Navarro, J. (2007) Promesas deconstruidas, Austin, Searle y Derrida. *Thémata*. Revista de filosofía. Núm. 39
- ————-- (2010) Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Navarro, R. (1995) Remisiones sobre un texto de Jacques Derrida. *Frónesis* Vol. 2 No. 2 (1995) 189 -196
- Nietzsche, F. (1998) *Sobre la Verdad y la Mentira en un sentido extramoral*. Madrid, Tecnos.
- ————-- (2000) *Escritos sobre retórica*. Madrid, Trotta.
- ————-- (2011) *Cinco prólogos a cinco libros no escritos, en Obras Completas (Vol. I): Escritos de Juventud*. Madrid, Tecnos.
- ————-- (2011) La filosofía en la época trágica de los griegos, *en Obras Completas (Vol. I): Escritos de Juventud*. Madrid, Tecnos.
- ————-- (2019) *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza Editorial.
- Norris, C. (1987) *Derrida*. Cambridge, Harvard University Press.
- Orozco, L. (Director) & Band, B. & Sandoval, G. & Nuñez, C. (Productores) (2017) *El pacto de Adriana*. Santiago, Chile. Salmón Producciones, Storyboard Media.
- Panesi, J. (1996) La caja de herramientas o qué no hacer con la teoría literaria. *Primer Congreso Internacional de profesores*. Santa Fe, FHUC-UNL.

- ———— (2004). *Borges nacionalista.* En *Críticas*. Buenos Aires, Norma. pp. 131-151
- ———— (2005). Jacques Derrida (1930-2004): El deconstructor. Encrucijadas, 30. Recuperado de: http://repositoriouba.sisbi.uba.ar
- ———— (2014). Prólogo. En J. Derrida, Historia de la mentira: prolegómenos (pp. 7-36). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Pérez, V. A. (1998) Harold Bloom. Canon e influencia. *REDEN: Revista española de estudios norteamericanos*, ISSN 1131-9674, págs. 139-156.
- Peñalver, P. (2000) *Argumento de alteridad*. Madrid, Caparrós.
- Platón (2008) *Diálogos II. Gorgías, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid, Gredos.
- Platón (2008) *Diálogós III. Fedón, Banquete, Fedro.* Madrid, Gredos.
- Pozuelo, J. M. (2005) Derrida y la crítica literaria. Δαιμων, *Revista de Filosofía*, nº 34, 129-131.
- Powel, J. (2006) *Jacques Derrida, una biografía.* [Trad. Josef Cuenca]. Valencia, Universidad de Valencia.
- Quevedo, A. (2001) *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Braudrillard*. Navarra, Ediciones Universidad de Navarra. Edición digital https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/comentarios/quevedo_2.htm
- Reale, G. (1993) Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele. Roma, Vita e pensiero, 5ª ed.
- Ricoeur, P. (2001) *La metáfora viva*. Madrid, Trotta.

- Ritvo, J. B. (2016). Derrida o la ambigüedad del origen: fantasma y parásito. *Verba Volant.* Revista de Filosofía y Psicoanálisis, 6(2), 52-67.
- Rivera, J. (2013) La borradura de la metáfora en el pensamiento filosófico. *Universitas Philosophica* 61, año 30: 205-216, julio-diciembre 2013, Bogotá.
- Rorty, R. (1978) Philosophy as a kind of writing. An essay on Derrida. *New Literary History*, [The Johns Hopkins University Press] Vol. 10, No. 1, Literary Hermeneutics. (Autumn), pp. 141-160.
- Rorty, R. (1993) *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Escritos filosóficos 2. Barcelona, Paidós.
- Shuttera Pérez, A. (2006). Derrida: la estructura desplazada y el problema de la différance. *LiminaR*, *4*(2), 93-108. https://doi.org/10.29043/liminar.v4i2.214
- Silva Arévalo, E. (2005). Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica. *Teología y vida*, *46*(1-2), 167-205. https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100008
- Skliar, C., Frigerio, G., (2006) *Huellas de Derrida; Ensayos pedagógicos no solicitados*. Buenos Aires, Del estante Edit.
- Swetman, B. (1999) Postmodernism, Derrida and Différance: A Critique. *International Philosophical Quarterly*, Vol.XXXIX, No.1, (March), pp. 5-18.
- Trujillo, I. (2009) *Jacques Derrida, estética y política.* Santiago de Chile, Edit. Palinodia.
- Valle-Rojas, A. (2011) Mecanismos de construcción de la realidad en la ficción literaria, las sentencias penales y las noticias policiales. *Investigación Universitaria Multidisciplinaria*, Año 10, Nº 10, Diciembre, pp. 107-113.

- Valls Boix, J. (2017) «Posibilidad (imposible) de lo imposible», la filosofía fantástica de Derrida. Brumal; Revista de Investigación sobre lo Fantástico. Vol. V, n.º 2 (otoño/autumn 2017), pp. 221-243. DOI: https://doi.org/10.5565/rev/brumal.344
- Vásquez Roca, A. (2007) Nietzsche y Derrida: La voluntad de ilusión a la mitología blanca. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas.* 16, Vol 2.
- ———— (2010) William Burroughs: Literatura ectoplasmoide y mutaciones antropológicas. Del virus del lenguaje a la psicotopografía del texto. *NÓMADAS*, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, NÓMADAS. 26 | Enero-Junio.2010 (II), pp. 251-265. http://www.ucm.es/info/nomadas/26/avrocca2.pdf
- ———— (2016) Derrida, deconstrucción, différance y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* | 48 (2016.2) Edición digital en: http://dx.doi.org/10.5209/NOMA.53302
- Vidarte, F. (2009) *Marginales. Leyendo a Derrida*. Madrid, UNED Ediciones.
- Villalobos, J. W. (2007) *Ficción e identidad. Demeure en Jacques Derrida*. En *Pasiones institucionales I*. Editora Esther Cohen. México, Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 214-215
- Zuluaga, R. (2006) Interpretar y argumentar, nuevas perspectivas para el derecho.