



UNED

TESIS DOCTORAL 2018

EL SUJETO NARRADO

**UNA ARCHILECTURA A PARTIR DE LOS
PRIMEROS TEXTOS DE JACQUES DERRIDA**

CARLOS ALFONSO VÁZQUEZ SEGOVIA

GRADUADO Y MÁSTER EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

DIRECTORA DE TESIS

CRISTINA DE PERETTI PEÑARANDA



UNED

TESIS DOCTORAL 2018

EL SUJETO NARRADO

**UNA ARCHILECTURA A PARTIR DE LOS
PRIMEROS TEXTOS DE JACQUES DERRIDA**

CARLOS ALFONSO VÁZQUEZ SEGOVIA

GRADUADO Y MÁSTER EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

DIRECTORA DE TESIS

M. CRISTINA DE PERETTI PEÑARANDA

ÍNDICE

Introducción	5
Parte uno: fenomenología ficción. Leyendo a Derrida leyendo a Husserl	11
1.....	13
2.....	30
3.....	33
4.....	34
5.....	37
<i>Complejidad en origen</i>	37
<i>Contaminación: nada presente</i>	43
<i>Negación de un mundo suspendido</i>	58
<i>Primera breve recapitulación</i>	70
<i>El tiempo de una génesis</i>	71
<i>Segunda recapitulación y reconocimiento de un final abrupto</i>	93
6.....	96
<i>Evolución y dialéctica</i>	96
<i>Diferencia</i>	107
<i>Dialéctica como síntoma</i>	114
7.....	118
8.....	119
9.....	139
10.....	150
11.....	152
12.....	159
<i>La escritura previa</i>	159
<i>Ingenuidad y dogma</i>	163
<i>Entrar en historia</i>	167
<i>Con y contra Kant</i>	172
<i>La prueba alucinada</i>	177
<i>Traicionar la tradición</i>	190
<i>El axioma cogito</i>	207
<i>Recapitulación</i>	217
13.....	221

14.....	231
15.....	239
<i>No escribirás un león</i>	239
16.....	264
17.....	283
18.....	288
19.....	299
20.....	309
21.....	319
22.....	326
23.....	337
24.....	342
25.....	350
26.....	359
Interludio: Solaris	361
Parte dos: <i>archiescritura</i>	369
1.....	373
2.....	382
3.....	396
4.....	404
Interludio: Habla clonada	407
Parte tres: <i>archilectura</i>	415
Conclusiones: el sujeto narrado	439
1.....	443
2.....	445
3.....	453
<i>Babel</i>	453
<i>Acontecimiento</i>	456
<i>Pachinko</i>	457
Bibliografía	461

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es atisbar una nueva relación entre la escritura y la lectura. Partiendo de la *archiescritura* que Jacques Derrida propone en los años sesenta del pasado siglo, no confundiendo la escritura con la grafía sino entendiéndola como posibilidad de lenguaje, igual de originaria que el habla, se propondrá aquí la *archilectura* como gesto complejo que impide entender la lectura como mera recepción pasiva. La tesis simplificada de esta investigación es la siguiente: leer implica escribir, toda lectura conlleva la escritura de un texto en paralelo.

Esta tesis, esta propuesta de una *archilectura* que no es ni teórica ni metódica, que se encuentra siempre en proceso, la considero de una importancia fundamental tanto para el trabajo del filósofo, para el compromiso filosófico que, como se defenderá, pasa siempre por la *archilectura*, por *poner a pensar la escritura*, por *poner a obrar* lo que llamaremos *entretexto*, como para la forma de entender el yo, que aquí consideraremos en toda su complejidad y al que se bautizará como *yotro*.

Respecto al sujeto, se propondrá que este está siempre *sujeto* a una narración, que no hay tanto un *cogito* que dice «yo» cuanto un yo narrado; que es la narración la que *abre* sujeto y no el sujeto el que establece o dirige una narración.

La primera parte de este texto tiene al menos tres funciones: por un lado, se trata de seguir el camino que lleva a Derrida a plantear la cuestión de la *archiescritura* cuando escribe *De la gramatología*. En este trayecto resulta fundamental la lectura que el mismo Derrida realiza sobre la fenomenología de Husserl.

Por otro lado, tomando al propio Husserl, se planteará la incidencia de la ficción en la conformación de la realidad, no solo respecto a la cuestión de la escritura, de la narración del yo, sino también respecto a la ficción perceptiva.

Por último, pero no menos importante, ya que la *archilectura* no es una teoría ni una metodología, sino un proceso abierto, esta primera parte es también una muestra o un producto de esa operación de lectura que denomino *poner a pensar la escritura*.

En esta primera parte comparecen los conceptos o términos fundamentales de la tesis que se matizarán en las secciones siguientes. Si bien me acabo de referir a ciertas marcas del lenguaje como conceptos o términos, hay que matizar que en ningún caso se trata de definiciones o conceptualizaciones rígidas o cerradas. Los personajes conceptuales se mostrarán a través de sus acciones textuales. No pueden ser tomados en abstracto, fuera del tejido que aquí acontece.

La segunda parte insistirá, una vez hayamos recorrido junto a Derrida sus lecturas fenomenológicas, en la cuestión de la *archiescritura* que se propone en *De la gramatología*. Seguiremos, sobre todo, la lectura deconstructiva que en esa obra se realiza del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure, para entender que ni siquiera el propio autor del *Curso* puede mantener que el sonido es esencial para el habla, sino que la posibilidad de lenguaje reside en la diferencia y el espaciamiento. A partir de aquí, si ya no entendemos la escritura al modo tradicional, como mero archivo, notación o inscripción del habla, dependiente del sonido, etc., es preciso revisar también qué entendemos por leer, ya que esta operación no puede consistir entonces en devolver cierta vida o soplo hablado a una escritura muerta, ya que leer, a partir de la asunción de la escritura como *archiescritura*, no puede consistir en la mera recepción pasiva de un mensaje que bien podría no estar escrito.

En la tercera parte recopilo ciertas ideas o propuestas acerca de qué quiero decir cuando me refiero a la *archilectura*.

Entre las diferentes partes se insertan dos breves interludios a modo de juego o muestra del tipo de *lectoescritura* que aquí defiendo.

La relevancia de este trabajo —por más que esto no lo debería señalar nunca el autor del mismo—, o mejor, su necesidad para la firma que ha puesto en juego este texto, se basa en la necesidad, ante un acuciante descenso del nivel medio lector, ante una práctica filosófica que se enclaustra en unos ámbitos académicos y escolares que muestran cada día más síntomas de desprecio ante el trabajo del filósofo, ante una práctica literaria marcada por las tendencias del mercado, absorbida por la industria del libro y transformada en mero producto de intercambio monetario, la confección de este texto responde, decía, a la necesidad de revalorizar cierta forma de hacer y vérselas con la filosofía y con la escritura.

Por otro lado, en una época donde lo virtual se confunde con lo real, en donde el rostro de la persona ha dado paso al perfil de su avatar en las redes sociales, en esta época dominada por la imagen, los meros titulares y lo que se denomina ya como *posverdad*, es preciso revalorizar y ofrecer una nueva forma de entender la relación con la escritura; porque sin esta, como se defenderá, no hay lenguaje, no hay texto, no hay, por tanto, «yo» alguno.

No voy a defender aquí un paisaje apocalíptico porque no sería ajustado a la realidad. No voy a denunciar que nadie lee, que ya no se escriben buenos libros y extenderme en diatribas en esa línea porque estas no serían más que afirmaciones reductivas. Se trata, sobre todo, de un problema de visibilidad, se trata, sobre todo, de que esa fábrica de absoluto que todo lo convierte en producto de compraventa, que remite toda obra de arte o de cultura al mercado, al desamparo de esa ley salvaje de la oferta y la demanda que, de forma paradójica, permanece siempre bien domesticada por aquellos que la redactan, que este capitalismo zombi que damos por muerto pero que resucita siempre de sus cenizas —o de las cenizas de todo aquello de lo que se apropia hasta quemarlo— pretende copar siempre todo el espacio disponible, que sus productos sean los únicos que muestra el escaparate de la tienda.

Vivimos una época en la que las diferencias entre la fábrica y el oasis son cada día más marcadas y más salvajes. Como en aquellas historietas de *Astérix* en las que la pequeña aldea gala resiste las ofensivas del Imperio Romano gracias a una pócima mágica secreta, frente al imperio de la uniformidad solo queda la luchar por conservar un pequeño reducto, un jardín —que dirían los epicúreos—, un espacio salvaje que ningún otro invada. Nuestra pócima secreta no es otra que la escritura, la lectura, la narración, a fin de cuentas, la *architectura*.

PARTE UNO
FENOMENOLOGÍA-FICCIÓN
LEYENDO A DERRIDA LEYENDO A HUSSERL

«La historia de la filosofía no es una novela»

Husserl

Leyendo a Derrida leyendo a Husserl, y no leyendo a Derrida, leyendo a Husserl. Esta coma, marca muda, transformaría por completo lo que a partir de ahora se inscribe aquí, lo que ya antes de pasar a letra se ha venido escribiendo y que tomará forma a medida que se despliegue sobre la página o la pantalla que la soporta.

Leyendo a Derrida leyendo a Husserl.

Y no: leyendo a Derrida, leyendo a Husserl.

No viene a cuento ahora detenerse en una historia o catálogo de las marcas mudas, ni siquiera en algo a lo que medio en broma se le podría llamar arqueología de la coma. Son cuestiones que irán apareciendo en su momento, en ese momento en el que la propia escritura las convoque o las conjure.

No tendremos, por tanto, no al menos por ahora, a Derrida por un lado y a Husserl por el otro. La existencia muda de esa coma, su vida silenciosa al margen del habla, crearía un muro entre uno y otro. No obligaría a ninguna vinculación. Se podría leer a Derrida por un lado y a Husserl por el otro, como si fuesen islas, como si se tratasen de textos —del *texto-Derrida*, del *texto-Husserl*— sin necesidad alguna de comunicación. Como si de un lado cayese lo serio, la búsqueda de certezas, y del otro el juego, se atrevería aún hoy a decir alguno; como si de un lado tuviésemos algo *próximo* a la ciencia y del otro algo *próximo* a la literatura, se podría pensar si se cometiese la imprudencia o la *bestiada* de llamar pensamiento a una afirmación como esta. Sobre estas cuestiones —lo serio, el juego— volveremos también en su momento, quizá muy pronto.

Así que no se va a leer aquí ni a Derrida ni a Husserl.

No hay, no puede haber algo así como una lectura de Husserl sin que esta operación convoque a ciertos fantasmas, a ciertos nombres y rótulos o etiquetas. No se puede leer a Husserl sin que Descartes o Kant nos susurren al oído, sin que las cuestiones que han puesto en juego el racionalismo y el idealismo conformen una pantalla contra la que la letra de Husserl toma cuerpo o se estrella.

No hay, no puede haber algo así como una lectura de Derrida sin que esta operación invoque ciertos espectros o evoque ciertos textos. No se puede leer a Derrida haciendo oídos sordos a la caja de resonancia que conforman, entre otros, el curso de lingüística general de Saussure, los textos del estructuralismo, de Rousseau, de Freud,

Heidegger, etc. Tampoco se puede leer a Derrida sin tener en cuenta a Husserl, o más que teniendo en cuenta a Husserl, la operación de lectura que aquel realiza sobre este. Así, los fantasmas de Husserl —Descartes, Kant, idealismo, racionalismo, psicologismo, ciencia positiva, la *historia* de la filosofía, quizá la *historia* de la filosofía como metafísica— son también espectros de Derrida.

Como se ve, demasiado peso sobre la espalda, demasiada letra para tan poca cabeza. Se dan aquí una confluencia de caminos que más que bosque forman selva. Al igual que ocurre con la física acústica, un sonido convoca siempre a muchos otros, se *presenta*, se hace audible apoyado en una cohorte de armónicos casi mudos, casi espectrales. No hay nunca sonido solo, individual y único, no hay un solo sonido que no se soporte en otros, no hay una sola palabra que no convoque más palabras, no hay un solo texto que viva al margen del intertexto, no hay un solo pensamiento que respire en el interior de su propia burbuja.

De forma muy precipitada, cayendo en una urgencia que por otro lado nadie reclama, se podría anunciar en todo esto la imposibilidad de leer a Derrida, la imposibilidad de leer a Husserl —la imposibilidad de leer en general, al menos si en verdad se lee—, una posible imposibilidad que iría de la mano de una operación para la que desde hace tiempo, y a pesar de que aquí solo nos estamos precipitando demasiado, tenemos un nombre: *architectura*.

No habría que caer en el error de pensar que cuando se dice «Husserl», todo lector, estudioso o investigador de su obra entiende lo mismo, que cuando se dice «Husserl», el que sabe de qué se habla sabe lo que se está diciendo cuando otro utiliza palabras iguales o semejantes. Por norma, intentaré ponerme a salvo de este error de cálculo que consiste en confundir *libro* con *texto*. No hay, al menos no lo habrá aquí, algo así como el «Libro de Husserl», un análisis o compendio cerrado de su pensamiento, una clausura que en último término convertiría ese mismo *libro* en prescindible; no habrá aquí una letra que devuelva el pensamiento a *su lugar*, ninguna enciclopedia o suma que cierre para siempre el pensamiento de Husserl o de algún otro.

Leyendo a Derrida, leyendo a Husserl —no perdiendo de vista (*de vista*, y no de oídas) la marca muda de esa coma— ni siquiera sería contrastar el Libro-Husserl con el Libro-Derrida; si acaso, algunos de sus textos. No nos va la disección de cadáveres, la

autopsia de la letra. Si se nombra a Husserl, a Derrida, es porque sus textos no están agotados, cerrados, condenados a la clausura de un convento. Lo que aquí toca no son análisis sino operaciones de lectura sobre cuerpos vivos, aún calientes, cuya letra sangra todavía. El corpus de la filosofía no se conserva en el ámbar de los fósiles.

Leyendo a Derrida leyendo a Husserl —ya sin coma—, tampoco debe confundirse con un anuncio del tipo: «para leer Derrida leyendo a Husserl»¹. Aquí se volvería a caer en la trampa de la que se pretendía escapar y de la que será ingenuo pensar verse libre de una vez y para siempre. Sería creer que sabemos bien lo que ha dicho, pensado o escrito Husserl y entendemos a la perfección qué conclusiones extrae Derrida de ese pensamiento; sería creerse autorizado —nada más y nada menos— a saber —quizá, por qué no, ya puestos (como se preconizaba durante los albores de la hermenéutica), mejor incluso que los propios autores— qué es lo que dice Husserl y qué es lo que dice Derrida que Husserl dice. Podríamos juzgar si la lectura de Derrida es competente o dónde se equivoca —ya que entendemos por completo lo que uno y otro dicen—, o si aporta algo a la comprensión de Husserl —cosa difícil si entendemos la letra de Husserl como libro y no como texto—, y, por otro lado, podríamos incluso decidir en qué puntos concretos la lectura que realiza Derrida de Husserl incide en su pensamiento y en sus propios textos. Se podría, a fin de cuentas, mantener la ficción de que es posible leer, de que es posible una lectura lineal que suspenda cualquier otra referencia intertextual, que conjure —en el sentido de ahuyentar y mantener a raya— a los espectros. Podríamos leer a Derrida leyendo a Husserl haciendo oídos sordos a

¹ En 2015, la revista *Observaciones Filosóficas* me publicó un breve ensayo que en origen se titulaba «Libro de familia: leyendo a Derrida leyendo a Platón». Este texto apareció publicado —sin consulta previa al autor— así: «Para leer a Derrida leyendo a Platón: Pharmakon, escritura y filosofía; consideraciones desde la deconstrucción». Vaya por delante esta nota no es mi particular queja al respecto, en absoluto. No le comenté nada al editor entonces y no tengo nada que comentar ahora. Simplemente, esa transformación me dio que pensar. ¿Se trataba de un título demasiado «literario», que marcaba poco o nada el tema a tratar en el texto?, ¿añadir esa preposición «para» no invita a una especie de lección metódica, a algo del tipo manual de instrucciones? Como si se dijese: aquí, las claves para una lectura de Platón a través de Derrida, o para entender la lectura que Derrida hace de Platón. Por otro lado; «Para leer a Derrida leyendo a Platón», forzando un poco el lenguaje —pero solo un poco— podría venir a decir también lo siguiente: en este texto se le ofrecerá al lector una vía que vaya no de Derrida a Platón sino de Platón a Derrida, en este texto se planteará una lectura de Platón que ayude a leer a Derrida. A fin de cuentas, como se decía en el cuerpo del texto más arriba, de lo que se trata es de establecer una operación de lectura entre ese espacio de cruces, idas y venidas, encuentros y desencuentros entre los textos de dos autores —de dos autores que nunca firman a solas y de forma unívoca esos textos que llevan su firma—.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/para-leer-derrida.htm>

Descartes, a Kant, a toda esa legión de espíritus que se cuelan entre la letra de uno y otro. Podríamos leerlos entendiendo que la lectura camina siguiendo la dirección de esa flecha con la que se suele confundir la noción de tiempo, entendiendo que la lectura se hace en línea recta y no en círculos, sin tener en cuenta no solo los fantasmas y las resonancia que Husserl lega a Derrida, que le transmite a través de ese virus de la herencia que inoculara todo libro de familia, sin tener en cuenta ni esto ni las resonancias y voces que a través de esa operación de lectura, Derrida cede, en un orden cronológico en apariencia inverosímil, a Husserl. En resumidas cuentas, podríamos simular que no sabemos que el futuro modifica el pasado, que no sabemos que un texto no tiene nunca una única firma.

Aun si fuese esto posible: explicar aquí lo que Husserl y Derrida dicen, resumir el Libro-Husserl y el Libro-Derrida, y aunque se concediese que de este apareamiento subrogado obtendríamos un libro que ya no sería el de Husserl o el de Derrida sino un híbrido con dos cabezas, aunque fuese posible cierta clausura o cierre, ¿qué sentido tendría? Sus textos, los de ambos, están a mano. Por más que aparecen siempre archivos e inéditos —una razón más para la imposibilidad de cierre—, ¿qué sentido tendría tratarlos como si fuesen presocráticos?, ¿hablar de lo que quieren decir como si sus textos se hubiesen perdido tras un terremoto o comidos por la arena del desierto?, ¿tratarlos como si en lugar de trozos de tablillas de cera nos quedasen apenas algunos fragmentos digitales de uno y otro que obligasen a reconstruir su escritura?

No, no tiene ningún sentido escribir aquí qué es lo que ha dicho o quiere decir Husserl o Derrida o Heidegger o Lacan teniendo sus textos y su letra a mano. Mucho menos explicar qué entiende Derrida acerca de tal cuestión, de esto o de aquello que Husserl podría haber dejado por escrito. Ni siquiera los propios autores podrían explicarse de esta manera una vez que la letra y la escritura se ha puesto en juego, una vez que sus textos viven por sí mismos. Cualquier tipo de explicación —del autor mismo o de uno ajeno— es ya otro texto. Como defenderé más adelante, la escritura ha de tener su estilo, su fuerza, su razón de ser en sí misma, sin la coartada explicativa, sin la disculpa de cierto utilitarismo o de una función pedagógica.

La operación que aquí se pone en marcha, que se ha puesto en marcha antes de teclear una sola palabra, que se viene escribiendo desde un origen ilocalizable, no pasa

por explicar a Husserl ni por explicar a Derrida, no pasa por decir lo que ellos dijeron, porque cualquier decir en este sentido debería limitarse a la mera repetición —salvo que uno tenga un orgullo tan desmedido como para creer que puede explicar mejor lo que ellos han querido decir—. Más que leer a uno y a otro, me centraré en ese espacio —sin coma, sin marca sonora pero también sin marca gráfica alguna— que los separa y a un mismo tiempo los junta. Se trata de ir hacia eso que de alguna manera ya se ha escrito, hacia ese pensamiento que ahora toca trasladar al lenguaje —ya que el pensamiento no habla—, hacia eso que convocará sin duda a ciertos fantasmas: la escritura, el sujeto, y cuya meta volante, cuyo cierre sin clausura podría llamarse, de manera muy anticipada, *archilectura*.

Podría asegurar —con toda la soberbia que implicaría una afirmación como la que viene— que no se trata de explicar a nadie más que al que aquí escribe. Podría asegurar algo como eso si no supiese que —repito— no hay nunca firma única de un texto. Podría decir que no me hago cargo de la letra de Husserl o de la de Derrida, que me hago solo responsable de la mía, defender que el único que escribe aquí soy yo si no supiese que yo es siempre otro.

En último caso, se trata de plantear o proponer algunas cuestiones acerca de la escritura y del sujeto, acerca de cómo la escritura abre sujeto y acerca de cómo no hay sujeto sin escritura. A partir de aquí, no me hago responsable de explicar textos que se explican de forma suficiente por sí mismos. Me hago responsable solo de mi letra, de mi propia escritura, sabiendo que no me es propia y ni siquiera tan mía como pretendo. Asumo mi escritura junto a sus fantasmas.

Por supuesto, esto a lo que llamo *mi escritura* no escapa a la máquina gramática, a ciertas *obligaciones* a las que aboca la construcción del lenguaje, a la violencia de intentar decir el pensamiento. Así, será moneda corriente que aquí parezca que se escribe que tal autor dijo tal cosa, y estar a favor o en contra de eso que tal autor dice. Lo que se debe tener siempre en cuenta es que en ningún caso el objetivo aquí —lo repito a riesgo de aburrir— es explicar la filosofía de un autor, o la lectura que de un autor hace otro. Ese subtítulo con el que estamos jugando —con toda seriedad—, al que mareamos y que por ahora nos impide dar un paso más allá, lleva implícita cierta inscripción invisible: *leyendo a Derrida leyendo a Husserl*, sería, asumiendo lo dicho

hasta ahora: *el autor de este texto leyendo a Derrida leyendo a Husserl*; incluso: *el lector de este texto leyendo al autor de este texto leyendo a Derrida leyendo a Husserl*.

En esta operación de bautismo podría parecer que el único nombre móvil es el del lector o narratario, que el lector sería siempre en cada caso uno diferente mientras el autor de este texto y Derrida y Husserl son marcas fijas, siempre iguales. Si se ha seguido la pista a lo escrito hasta aquí, esta interpretación no sería justa. En todo caso, que el lector sea en cada momento diferente hace que tanto Derrida como Husserl como el propio autor de este texto no sean siempre los mismos —salvo que se aceptase que Derrida y Husserl son meras entradas en un enciclopedia y todo lo que hay que decir sobre ellos está dicho y el autor de este texto se limita a manejar ese material empaquetado para su uso. En este caso, una de dos, o este texto que ahora mismo alguien lee no tiene razón de ser, ya que se limita a repetir lo que ya se sabe sobre ese Libro-Husserl y ese Libro-Derrida, ambos entendidos como saber cerrado e inamovible, o bien el que lee este texto podría prescindir del Libro-Derrida y del Libro-Husserl, que pasarían a ser tomos abandonados sobre las baldas de una biblioteca, meras trampas atrapa polvo—.

Que se defienda que un autor no es siempre el mismo no concede que por cada lector se cree un nuevo Derrida o un nuevo Husserl en una encrucijada clónica de espejos que se reflejan unos a otros. Lo único que estoy atacando aquí es el cierre de manual,² crear —siempre de forma ingenua o interesada, por comodidad o desinterés— que los textos de un autor pueden comprimirse en unas cuantas fórmulas que nos dispensan de una operación de lectura directa sobre las fuentes. Y más que esto, me interesa resaltar que cuando decimos «Husserl» o decimos «Derrida» no nos estamos obligatoriamente entendiendo acerca de lo que esos nombres encierran. No es suficiente ofrecer nombres y términos conceptuales como forma de evitar la operación textual, el trabajo con el texto. Cualquier concesión consciente a la máquina discursiva, a un decir maquinal —lo cual es siempre inevitable en parte—, lo entenderé aquí como falta de compromiso.

Y el compromiso, no la búsqueda de la verdad, es lo único *serio* aquí.

Lo que intentaré defender es que el compromiso, lo serio, pasa, entre otras cuestiones, por asumir la lectura como *archilectura*, por asumir el yo como otro, por

² Quede claro que no estoy atacando los manuales de filosofía, sean de carácter académico o divulgativo; lo único que ataco es un cierre de manual cuando no procede, en textos en los que, como es el caso, deben dar cada paso vigilando no caer en clausuras precipitadas o estereotipos acríticos.

asumir que el pensamiento no habla, por asumir que no hay sujeto sin narración; por asumir, también, la enfermedad del habla.

Pero todo esto no puede aún ser dicho. Debe circular. Ponerse en juego con la paciencia necesaria.

Lo serio, decía. Como si decirlo no fuese ya parte del juego.

Leyendo la *Introducción a la fenomenología de Husserl*, de Wilhelm Szilasi, en realidad antes de comenzar a leerla, nos encontramos con la siguiente frase en el prólogo del traductor: «Las dificultades no arraigan en ningún tipo de oscuridad deliberada, sino en la complejidad misma del contenido».³ Que le quede por tanto claro al lector que si encuentra dificultades en la lectura, si en algún momento se pierde, si ha de volver atrás, rodear en círculos la letra, retomar los hilos de la trama sobre los fenómenos y las cosas, esta dificultad, estas oscuridades en ningún caso son estrategias narcisistas del autor, en ningún caso es culpa de la incompetencia lectora, sino que se debe a la materia que en la obra de Husserl se trata y que Szilasi intentará explicar en su introducción. Por supuesto, no vamos a negar esto. Lo que sí llama la atención es que esta cortesía que se le concede a Husserl o a la fenomenología, el que las dificultades que pueda plantear su lectura son intrínsecas al texto que pone en juego, que no se tratan de complicaciones gratuitas ni retóricas, lo que llama la atención, digo, es que esta cortesía se tenga con algunos autores y no con otros, lo que llama la atención es que cierto tipo de texto se tome ya de entrada, sin concederle que también trata con unas complejidades que vienen de su mismo contenido, que se le despache incluso sin juicio y sin comparecer ante tribunal alguno, como mera provocación o galimatías, ejerciendo sobre ese texto que se pretende poner extramuros un intento de desactivación a priori.

Para aclarar esta cuestión relataré ahora, de forma breve, una anécdota personal —siendo consciente de que esto, algo personal, cualquier cuestión que tenga que ver con la vida, es siempre vista con recelo desde ciertos espacios filosóficos—.

La historieta es la que sigue:

El 31 de diciembre de 2014 estábamos visitando un piso en alquiler. A pesar de encontrarse a una altura considerable y que el sol entraba a cierta hora del día por las

³ Szilasi, Wilhelm: *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Traducción al español de Ricardo Maliandi. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p.11.

ventanas exteriores, las paredes estaban desconchadas y enmohecidas. La agente inmobiliaria nos explica que justo lo acaban de desalojar y que por eso no han tenido tiempo para pintarlo, pero que el piso se entrega siempre pintado; por supuesto, entendí, con el moho bajo la capa de pintura amenazando con reflotar en cuanto llegue la época de lluvias. Después de comprobar que una de las persianas estaba atrancada y que la nevera hacía un ruido como si estuviese a punto de explotar, le preguntamos a la agente inmobiliaria las condiciones de alquiler. Cuando termina su listado de exigencias —que me parecieron más propias de una venta que de un alquiler— le pregunto qué garantías nos dan a nosotros los propietarios, a lo que la agente inmobiliaria solo contesta: «todo el edificio es de ellos, son gente seria».

Así que la única razón de la agente inmobiliaria era la propiedad, que alguien que tiene en propiedad un edificio —quizá también una casa o un pequeño apartamento (no seguí preguntando)— es alguien serio, por más que luego tenga el espacio que pretende alquilar en condiciones del todo insalubres, por más que intente simular su seriedad con una mera capa de pintura sobre la podredumbre con la que engalana las paredes de su propiedad.

Forzando un tanto la comparación, diría que, en ocasiones, algunos filósofos —tendríamos quizá que hablar de profesores— se comportan como si ellos también fuesen los propietarios de eso a lo que estamos llamando filosofía. Es decir, se le presupone seriedad a ciertos espacios sobre los que se demanda propiedad, como si la filosofía fuese algo que pertenece a un grupo, a una comunidad, a cierto tipo de disciplina, a un colectivo concreto. Cuando nos encontramos ante el *corpus* de cierto canon, de los textos que conforman el Libro de la Historia de la Filosofía, con el Libro-Platón, con el Libro-Descartes, con el Libro-Husserl, aceptamos que se trata de algo serio, y que si surgen dificultades de lectura, estas son inevitables. Repito: no voy a negar esto. Pero no voy a aceptar que sobre ciertos textos que caen fuera del Libro de la Filosofía, o que se intentan colocar fuera o expulsar —por poner algún ejemplo, el texto-Bataille, el texto-Blanchot, incluso en ocasiones el texto-Derrida—, que sobre cierta letra caiga siempre la duda de una desconfianza acerca de su seriedad. Lo serio, decía arriba, está vinculado al compromiso con la escritura, al rigor de la letra, y sería un error de bulto, un desconocimiento absoluto afirmar que Bataille, Blanchot o Derrida, por poner tres ejemplos casi al azar, no son serios en este sentido —el cual, como definiendo, es el único sentido posible de la seriedad—.

Para eliminar cualquier malentendido: no se trata de un intento de insertar a ciertos autores dentro del *corpus* filosófico, o defender que son parte del canon o de la historia de la filosofía, porque, como se desprende de lo expuesto, no hay una historia de la filosofía, ni hay el Libro de la Filosofía, sino que hay filosofía —historias de la(s) filosofía(s)— y textos insertos en ese libro de familia al que denominamos con ese nombre que le es propio.

Lo propio.

El síndrome del propietario.

¿Acaso no se comporta Sokal como propietario, como señor de su feudo cuando afirma que lo que pretendió con su celebrada broma no fue otra cosa que «defender los cánones de la racionalidad y de la honestidad intelectual que son (*o deberían ser*) comunes a las ciencias exactas y a las ciencias humanas?».⁴

Como es de sobra conocido, Alan Sokal y Jean Bricmont publicaron en 1997 una obra titulada *Imposturas intelectuales* en la que pretendían —por lo que parece, arrogándose el título de paladines de la racionalidad— desenmascarar a todos esos autores incomprensibles que no quieren decir nada, todos esos textos que no son más que jerga, cháchara, intoxicación verbal, rumiar la letra.

Como prelude indispensable, un año antes, Sokal envía un artículo a la revista *Cultural Studies*, especializada en el tipo de textos que nuestro intrépido garante de la ley pretende desacreditar. Nuestro héroe de la honestidad intelectual redacta algo ilegible a propósito, y cuál es la sorpresa cuando la revista acepta publicarlo. A partir de ahí, con el viento a favor, comienza lo que se ha venido conociendo como «la broma Sokal».

Vamos a detenernos un momento en esta denominación, «la broma Sokal», o «la broma de Sokal», porque lo que podría entenderse como una broma —maligna, justiciera, superior— que Sokal le gasta a la revista, enviando un texto que es puro galimatías, que ni siquiera el autor entiende y con el que no quiere decir absolutamente nada, es una broma que a la vez le gasta a los lectores o a los asiduos a ese tipo de

⁴ Cusset, François: *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones del la vida intelectual en Estados Unidos*. Traducción al español de Mónica Silvia Nasi. Barcelona: Melusina, 2005, pp. 16-17.

literatura, una broma que los redima y los encauce por el buen camino, que les advierta de que deben solo darle credibilidad a textos —incluso mejor, libros— redactados por los vigilantes de la Verdad, por los propietarios del saber; una broma-bomba dirigida en último término a los propios autores desenmascarados como vendedores de crece pelos o de hierbas aromáticas con las que comercian como si fuesen la pócima para curar el cáncer, porque lo que podría entenderse como la broma de Sokal, decía, bien podría terminar siendo la broma Sokal, o dicho de otra manera, Sokal como broma, como si el propio autor se revelase a sí mismo y a su rol de policía de la ciencia o como agrimensor del saber como pura broma. Como si la broma fuese el mismo Sokal. Porque quizá se le podría dar la vuelta a todo esto y comprobar que «Sokal y Bricmont no son gente seria.»⁵

En primer lugar: no todo el artículo que Sokal envía a *Cultural Studies* es ilegible, ya que incluye una cantidad considerable de citas reales sacadas de las obras de los autores que pretende desenmascarar.

Dos: en todo caso, la crítica podría hacerse al comité editor de la revista, a los encargados de seleccionar los textos y de decidir qué se publica, en ningún caso se puede extender la crítica a todo el campo que Sokal pretende. Por otro lado: ¿qué campo es ese?, ¿qué autores o qué obras lo conforman?, ¿cómo definirlo? Porque el mismo Sokal matizará más adelante que no incluye en la quema a autores como Althusser, Derrida, Barthes o Foucault entre otros —la ridiculez de afirmar que un autor como Barthes es ilegible o no quiere decir nada en sus escritos rozaría lo cómico—, y parece que la crítica iba dirigida más a la recepción estadounidense de la llamada *French Theory*, a los universitarios que pretendían calcar el lenguaje de esos autores. Pero es que este es otro problema, de una naturaleza del todo diferente y que no se circunscribe solo a este tipo de textos. Todos los escritores —no voy a decir algo así como «todos los escritores de verdad», ya que el escritor que no es de verdad no es un escritor— crean una caterva de imitadores, no solo Derrida, no solo Deleuze, también Kant, también Husserl. La cuestión de lo que Lacan llama *lenguaje universitario*, el agarrarse a un lenguaje convertido en código, a una terminología que apenas se entiende, a unos conceptos sobre los que no se ha realizado una operación de lectura personal, es un mal

⁵ Derrida, Jacques: «Sokal y Bricmont no son gente seria», en Derrida, Jacques: *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Traducción al español de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2003, pp. 245-227. Tomado de *Le Monde*, 20 de Noviembre de 1997.

común. Ninguna novedad aquí y nada que sea patrimonio exclusivo de todos esos autores que Sokal pretende, en apariencia, desenmascarar.

Tres: desde el primer momento, la caída en el cientifismo es clara. Sokal defiende su propiedad —la honestidad intelectual y la racionalidad científica— desde una ingenuidad positivista que el propio Husserl intentó combatir durante toda su vida. Claro que igual Husserl es también ilegible.

Cuatro: es imposible no advertir un poso de cálculo en toda esta broma de Sokal. No es aconsejable caer tampoco en otro tipo de ingenuidades, bajo la lucha a capa y espada por la honestidad y la racionalidad se encuentra la lucha barriobajera, con navajas, por el poder, por los presupuestos ministeriales de turno que van a parar a unos u otros proyectos de investigación, que van a manos de unos u otros departamentos o despachos.

Cinco: el procedimiento de Sokal ha sido el de trabajar con fragmentos de los autores a los que se pretendía excomulgar del ámbito de lo serio. En el caso de Derrida, por ejemplo, se critica la respuesta improvisada que este ofrece a una pregunta de Hyppolite en un debate de 1966. Y solo eso. Una cosa es que determinado pasaje de un autor nos parezca oscuro o ininteligible, y otra, muy diferente, es condenar toda una obra que no se ha leído ni trabajado a partir de un determinado fragmento. No sé si Sokal cree que alguien puede dedicar su vida entera a escribir textos ininteligibles por una mera aspiración a cierto reconocimiento narcisista. Desde luego, lo único que queda probado es que ha sido Sokal el que le ha dedicado ciertas horas de su vida a una operación como esa.

Seis: Sokal lee y cree que entiende lo que lee, es decir: cree que lee. Desde luego, si el texto es oscuro o difícil, para Sokal no se debe —como nos advertía el prólogo de la obra de Szilasi sobre Husserl que se mencionaba más arriba— a las complejidades propias de la materia que trata, sino a la pura extravagancia del autor. Sokal parece olvidar una advertencia que se remonta como mínimo a Aristóteles y que avisa de que cada saber tiene su procedimiento, que no es posible aplicar la misma lógica, el mismo método o esperar los mismos resultados de saberes diferentes. Cuando abro el manual de un aparato que acabo de instalar en mi casa, lo último que quiero, desde luego, es que el autor divague sobre cuestiones que tengan que ver con el advenimiento de la tecnología en nuestra era o que relacione la obsolescencia de la máquina con la del hombre, lo que espero de un manual es que me explique, de la forma

más precisa y rápida posible, qué debo hacer para que funcione de manera inmediata el aparato en cuestión. Pero no todo texto es un manual, no todo texto es un mero suplemento de aquello que pretende explicar tornándose luego prescindible, no todo texto es una escalera que una vez nos conduce al lugar prometido podemos dejarla caer, no todo texto es una muleta. Lo que Sokal parece desconocer es que los textos que él critica trabajan con unos protocolos y procedimientos de lectura del todo diferentes a los textos de cualquier otra ciencia aplicada. Estos textos a los que Sokal trata de dar una patada con cierta displicencia, con la arrogancia propia del amo, de aquel que se cree propietario del ámbito en el que se mueve, estos textos precisan de una operación de lectura distinta a la de otros textos, siendo su pretensión o su característica su no prescindibilidad. No se trata de textos que nos conduzcan a alguna ley o verdad que una vez asumidas hacen del texto un mero medio. Como se ha sugerido más arriba, los textos de Foucault, de Derrida, de Lacan, están ahí, están a mano, y toda explicación al respecto es ya otro texto. Sokal lee y cree entender cuando en realidad demuestra haber entendido menos de lo que él mismo asume.

Siete: la «broma Sokal», más que desenmascarar a los autores de la llamada *French Theory*, sacó a la luz todo un movimiento reaccionario teñido de ideología. Volveremos sobre esto en un momento. Antes, un desvío.

Los resultados de esta broma me recuerdan demasiado a los linchamientos en red y a las grandes coartadas de la actualidad.

Autores que envían el manuscrito de una obra clásica de la literatura cambiándole el título y firmado por un desconocido para, en cuanto comprueban que una editorial lo ha rechazado —como si no supiesen que ese rechazo, lo más probable, es que se produzca siquiera sin haber leído la obra en cuestión— lanzar una crítica general sobre el mundo editorial que, por extensión, se dirige a la mayoría de autores actuales. O la profusión de blogs de *autor* y el uso de redes o de las plataformas tipo Amazon para que cualquiera pueda ejercer de crítico en esa maraña digital que se ha convertido, más que en una red democrática de opinión, en un cauce para que cualquier iletrado se pronuncie acerca de sus gustos personales. No hay más que echar un vistazo para comprobar que *Rayuela* de Cortázar «es un tostón», o que *Ulises* de Joyce es una novela que «nadie ha leído entera jamás». Estas redes de opinión, lo que consiguen es procurar una gran coartada disfrazada de espejismo democrático. La culpa de no entender tal novela o tal filme ya no es de uno: no soy yo, que necesito madurar o ver más cine o leer más o incluso cultivarme un poco, nada de eso, gracias a toda esa red de

comentarios ya sé que la culpa es de las obras, que son ilegibles, de esas obras que en realidad nadie entiende, porque aquellos que dicen valorarlas lo hacen solo a modo de impostura. Así funciona también la broma de Sokal: no se preocupen si no entienden los textos de Deleuze, Derrida o Foucault, porque en realidad ni ellos mismos se entienden. Respiren tranquilos, hombres y mujeres de buena fe, la culpa no es suya, sino de esos impostores, duerman en paz.

Todo esto no deja de ser una broma penosa. Cuando leemos las críticas o comentarios en las redes sobre el aburrimiento mortal que produce un filme de Sokurov o sobre la ilegibilidad de una novela de Faulkner, lo único que sentimos es una pena gris al comprobar que la capacidad lectora ha disminuido de forma alarmante, que la inteligencia retrocede ante la pantalla. La broma de Sokal solo produce lástima.

Pondré un ejemplo concreto. Hace unos años surgió una polémica alrededor del escritor checo Milan Kundera. Al parecer, algún antiguo compañero lo acusaba de delación durante el régimen comunista. A partir de ahí comenzó un linchamiento mediático. Una periodista de *La Voz de Galicia* —siento no recordar su nombre— aprovechó para pasarle la cuenta con algo de retraso a la novela *La insostenible levedad del ser*, que según ella era un libro que todos los *culturetas* de la época alababan pero que nadie había entendido porque se trataba de una novela extraña y sin sentido. Así que la periodista aprovecha la ocasión para mezclar un episodio vital con la obra literaria de su autor y por fin gritar a los cuatro vientos que no entiende la obra del tal Kundera —quizá cree contar con la empatía del público ahora que se ha descubierto que ese monstruo perteneció al partido comunista de su país (cosa esta, por otro lado, que se supo siempre y que era de lo más normal en ese momento histórico)—, y que está feliz de que se desenmascare a ese farsante de las letras que, para más, fue un traidor a sus amigos —toda esta controversia ha quedado muy clara desde hace tiempo, criticar ciertas cuestiones desde el momento actual es mostrar un desconocimiento profundo de la realidad histórica de ese tiempo y lugar—.

A qué viene todo esto, se me podría preguntar.

Lo que intento mostrar es que la broma Sokal es también la broma de nuestro tiempo: ofrecer una coartada que nos libere de cualquier responsabilidad ante lo que no entendemos. El nivel de competencia lectora, la capacidad de concentración, me atrevería a decir que el nivel de inteligencia, han descendido de una manera creo que evidente. Repito: de lo que se trata es de ofrecer una coartada que nos libere de toda

responsabilidad ante lo que no entendemos. Si hay algo ahí fuera a lo que no somos capaces de acceder, la culpa es de ese algo. No nos dejamos engañar, estamos al final de la historia y lo que no se entiende es porque es ilegible. Desde siempre, el receptor ha sido el que ha tenido que hacer el esfuerzo de acercarse a la obra, ahora es al revés, la obra debe dársele masticada, porque el receptor le dedicará cinco segundos de su tiempo. La obra se ha transformado en mero producto. Se trata del triunfo del *kitsch*, que no te pide ni esfuerzo ni capacidad, ni siquiera tu tiempo, sino tan solo tu dinero.⁶

El fin de la historia cuenta con su bestia triunfante, el totalitarismo capital pasa su factura; la desactivación de la complejidad, la integración banal de la diferencia, la globalización del idiotismo.

Retomo ahora el último punto que analizaba acerca de esa broma que es Sokal. En el fondo, decía, la peripecia de Sokal no hizo sino revelar las garras ideológicas de la reacción.

A raíz de la payasada de Sokal, muy pronto surgieron voces que llevaron la polémica al plano ideológico. Jean-François Revel, por ejemplo, acusa a Deleuze y a Derrida de borrar las distinciones entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal, con lo que arruinarían las conquistas de la «verdadera» izquierda.⁷

Desde luego, acusar a dos autores del siglo XX de borrar las distinciones entre lo verdadero y lo falso, o entre lo malo y lo bueno es algo tan ingenuo que no merece un comentario en detalle. Estas acusaciones de relativismo ni siquiera son ciertas, ni siquiera están fundadas en una lectura mínimamente seria. El acusador no tendría que remontarse más que a Nietzsche para entender que es el dogma el que aboca al nihilismo, porque cuando la dogmática cae —y cae siempre, más pronto que tarde se produce siempre un cambio de epocalidad—, al haber depositado todas las certezas en la *Urdoxa*, en las autoridades, en la Ley, cuando esto desaparece no queda nada más que el abismo. Lo que pretende la filosofía es siempre una operación de lectura, una crítica narrativa, una puesta en escena de la irracionalidad del sentido común, cuestionarse lo próximo porque sabemos que es también lo más alejado, cuestionarse la normalidad, lo dado, lo aceptado de forma acrítica.

Por otro lado, cuando Jean-François Revel habla de la «verdadera» izquierda denota el síndrome del propietario sobre el que se ha dicho ya suficiente por ahora.

⁶ Segovia, Carlos: «Totalitarismo *kitsch*», en *El Búho*. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía. 2012. Link: <http://elbuho.aafi.es/buho10/segovia.pdf>

⁷ Revel, Jean-François: «Les faux prophètes», *Le Point*, 11 de octubre de 1997. Citado en Cusset, François, *op. cit.*, p. 17.

Sobre la acusación a Derrida y Deleuze de nazis, solo puede considerarse como una metedura de pata, como un chiste malo a la que habría que contestar con otro que dijese algo así como que, al menos, Heidegger ya no estaría solo.

El propio Sokal se refiere a los textos que critica como «una idiotez que se autoproclama de izquierdas.»⁸ Y reconoce que se está librando una batalla por el monopolio simbólico del término izquierda. Por citar alguna perla más, muy pronto Bernard-Henri Levy se pronunció en estos términos: «todas las políticas basadas en el primado de la diferencia son necesariamente fascistas».⁹ Y Pierre Nora, de esta guisa: «nuevas reglas, morales e ideológicas, del régimen de democracia intelectual [...] para dejar de ser el “esclavo de los maestros de la sospecha”».¹⁰

Está claro que también estoy aquí citando fragmentos, que no estoy siendo «serio» con esas reacciones. No se trata aquí de entrar en detalle, este no es el trabajo textual que nos planteamos en estas páginas, pero tampoco podemos pasar por alto cierto subtexto que estará presente en lo que a partir de este momento se escriba. No hay aquí solo una disputa honesta y racional por la verdad o por el saber. Hay en juego otras cuestiones para nada ingenuas.

Así que, por lo que hemos leído en ciertas reacciones siguiendo la estela de la broma de Sokal, parece que por un lado hay una batalla simbólica, narrativa, entre la derecha y la izquierda, entre reaccionarios y críticos; por otro, hay una lucha interna, si cabe más cruenta, por ocupar ese nicho al que estamos denominando izquierda. Estas disputas por la simbolización, estas narrativas en juego, parecen despertar hoy. Por más que conocemos el resultado —siempre provisional— de ese combate anterior, hoy mismo nos encontramos en una situación que podría entenderse como paralela en cuanto a la escritura de una nueva narrativa política y social. El neoliberalismo capital se ha convertido en un monopolio en apariencia indiscutible, recordemos la persistencia aún hoy de la tesis de Fukuyama acerca del fin de la historia, del final de las ideologías, etc., del final de todo —habría que decir— excepto del final de la explotación y la usura y la mezquindad intelectual que lleva aparejado ver al otro como mera mercancía. La izquierda se ha convertido en un contrapeso cómodo al sistema dominante, en una

⁸ «Un mes después de la publicación del artículo, Sokal revelaba la broma en la revista *Lingua Franca*: su texto era solo un pastiche destinado a descubrir *in fraganti* “la arrogancia intelectual de la Teoría —de la teoría *literaria* postmoderna, se entiende”, y a desenmascarar una “idiotez que se autoproclama de izquierdas”». Cusset, François, *op. cit.*, p. 20.

⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰ *Ibid.*

réplica necesaria para mantener la ficción de una alternativa dentro de ese totalitarismo de mercado en el que aún vivimos.

Si expongo todo esto, de forma breve, no es para elaborar aquí un panfleto político, sino para que quede claro que estas cuestiones de las que venimos hablando, y el hecho de que hoy día la competencia lectora, la creatividad, la inteligencia libre estén en horas bajas, no es producto de un accidente, no es algo separado de la cuestión de cómo organizamos nuestra vida, de cómo vivimos juntos, no es algo que corra al margen de la vida.

Pero no hay final de nada. Vivimos también una época en la que el sistema parece mostrar sus grietas, comienza a resquebrajarse, nos toca asistir a un momento en el que la narrativa dominante ya no es aceptada por todos, sino que muestra fisuras e inverosimilitudes evidentes, y este momento es también el de reivindicar otra manera de leer, de escribir, de estar en el mundo. Por más que se hablará aquí de Husserl, de Kant, de Descartes, de cuestiones que parecen finiquitadas, pasadas, de cuestiones que, esta es la verdad, no le interesan ya a nadie —por más que todos suframos luego los efectos de ese desinterés—, no será desde una óptica museística ni meramente teórica, no realizaremos una operación de lectura solo desde un punto de vista academicista. Si no se estuviesen poniendo en juego cuestiones que nos afectan ahora mismo, que resultan urgentes, no sería serio perder el tiempo con todo esto.

Esto era lo que acabábamos de leer: «Las dificultades no arraigan en ningún tipo de oscuridad deliberada, sino en la complejidad misma del contenido». Y gracias o por culpa de esta frase he realizado una pequeña excursión por toda esta cuestión de la seriedad, un paseo mucho más corto y rápido del que merece, aunque esta cuestión de lo serio, ligado a la Ley, a la Verdad, al Padre, a lo propio y a la propiedad, será siempre una corriente interna en lo que aquí se escriba. Lo único que me interesa dejar claro llegado a este punto es que a los no propietarios nos pertenece también la herencia, que heredar no se limita al mero uso o disfrute de lo que se toma, sino a la confrontación y a la crítica de eso que, se quiera o no, se recibe. Por lo tanto, aquí no estamos jugando, salvo que se entienda el juego como algo muy serio, no estamos en un espacio de oratoria vacía o bella letra. Reclamo el mismo respeto para los textos que aquí se tratarán, para los textos de Derrida, de Foucault, de Deleuze, de Bataille, de Blanchot,

etc., que para los textos del corpus de la metafísica, que para las ecuaciones matemáticas o las formulas físicas. No más. Solo el mismo.

Adelantaré algo que desarrollaré más tarde: las ciencias positivas son ciencias para la vida; la filosofía, la literatura, el arte, son ciencias para la super-vivencia, ciencias de la sobre-vida.

El interés de Derrida por la letra de Husserl es muy temprano. Entre los primeros trabajos académicos que entrega en el liceo aparecen ya textos sobre Husserl. Esto lo constatan compañeros de la época como Jean-Claude Pariente o Jean Bellemin-Noël en entrevistas recogidas de forma fragmentaria en la excelente biografía de Benoît Peeters.¹¹ Queda constatado también por los libros y artículos que, sobre todo al comienzo, dedicó a la fenomenología de Husserl, así como por el trabajo de lectura de inéditos en Lovaina o de los microfilmes de Harvard. Como no hay más que seguir la biografía que hemos citado para entender la importancia de esos primeros años de trabajo que Derrida realiza sobre los textos de Husserl, aquí solo queda marcar algunas cuestiones.

Uno: a pesar de ese interés y de esa operación de lectura, y a pesar de que la obra de Husserl marca para siempre la filosofía de Derrida, no se le debería considerar a este algo así como un fenomenólogo. La cuestión de la herencia en Derrida es siempre una cuestión compleja; la herencia no es algo que se toma sin más y de la que se disfruta como si se tratase de un objeto dado. Al igual que solo se escribe contra la escritura, al igual que solo se piensa contra el pensamiento, se hereda a pesar y contra la herencia. Quizá ni siquiera se decide o no heredar —al igual que no podemos decidir salir o dejar atrás o a un lado la metafísica, algo que el propio Derrida, a pesar de la crítica al *logocentrismo*, se encarga de recordar—. No hay herencia como mera toma acrítica de lo heredado.

Dos: desde el primer trabajo sobre Husserl, Derrida va a la búsqueda de algo que se convertirá en uno de sus motivos, obsesiones o marcas como escritor: la complicación del origen, la no asunción de una dualidad fácil y evidente. A pesar de que *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* es un texto que Derrida tardó más de treinta años en permitir publicar, a pesar del inevitable descontento que todo autor tiene con sus primeras obras, reconoce que no deja de encontrar en ese texto primerizo «una especie de ley, cuya estabilidad le parecerá “tanto más sorprendente en la medida en que, *hasta en su formulación literaria*, desde entonces no ha dejado de dirigir” todo

¹¹ Peeters, Benoît: *Derrida*. Traducción al español de Gabriela Villalba. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 57 y 60.

lo que escribe. Claramente, ya en esa época, sus inquietudes pasaban por “una complicación originaria del origen, por una contaminación inicial de lo simple”.»¹²

Tres: no por leer a Husserl, Derrida deja de leer, por ejemplo, a Joyce. Hay, desde un primer momento, ese gesto por derribar límites y lugares comunes, por operar sobre ese trabajo de escritura que es común a *lo serio* y *al juego*, que es común a eso que se llama filosofía y a eso que se llama literatura, por buscar un espacio que pueda ser común incluso a dos autores en apariencia tan diferentes como lo puedan ser Husserl y Joyce. A raíz de aquí, podríamos asegurar que el interés por la letra de Husserl corre parejo al interés por la cuestión de la escritura. En el recuerdo de una conversación con Jean Hyppolyte, Derrida reconoce:

Le dije: «Quiero traducir *El origen de la geometría*». Porque había una observación breve y elíptica sobre la escritura, sobre la necesidad para las comunidades de académicos de constituir objetos ideales comunicables a partir de intuiciones del objeto matemático. Husserl decía que solo la escritura podía dar a esos objetos ideales su idealidad final, que solo ella les permitiría entrar en la historia de alguna manera: su historia les venía de la escritura. [...] Necesidad de plantear preguntas a la fenomenología y al intuicionismo fenomenológico [...] la inscripción literaria. ¿Qué es una inscripción? ¿A partir de qué momento y en qué condiciones se vuelve literaria una inscripción?¹³

Es en esta dirección en la que nos interesa aquí ese cruce entre Husserl y Derrida, en la dirección que nos llevará a la cuestión de la escritura que de forma ya muy clara aparecerá en *De la gramatología*.

Cuatro: el camino que Derrida emprende con Husserl, el camino que emprendemos aquí, llevará al año 1967. Tras la tesina sobre la cuestión del origen en la fenomenología de Husserl —por más que solo se publicó pasados los años, en la década de los noventa, el hecho de su publicación no es aquí importante—, tras la *Introducción a El origen de la geometría*,¹⁴ en 1967 aparece el tercer libro de esa trilogía dedicada al trabajo de lectura sobre Husserl, y esa tercera obra, *La voz y el fenómeno*,¹⁵ aparece el

¹² *Ibid.*, p.94.

¹³ Derrida, Jacques: *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Traducción al español de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2001, p.21.

¹⁴ Derrida, Jacques: *Introducción a El origen de la geometría*. Traducción al español de Diana Cohen y V. Waksman. Buenos Aires: Manantial, 2000. A partir de ahora IOG.

¹⁵ Derrida, Jacques: *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Traducción al español de Patricio Peñalver. Valencia: Pre-Textos, 1993. A partir de ahora LVF.

mismo año que *La escritura y la diferencia*¹⁶ y que *De la gramatología*,¹⁷ dos textos fundamentales en relación a la cuestión de la escritura en Derrida, en relación a esa cuestión sobre la escritura como *archiescritura*, la escritura no como inscripción ni mera grafía, no como archivo o suplemento o mera memoria o transcripción del habla, sino como espaciamento y posibilidad de todo lenguaje; esta cuestión de la escritura en Derrida, decía, aparece con toda claridad este año en estos textos. Por tanto, el camino que aquí emprendemos entre esas bifurcaciones Derrida/Husserl está dirigido hacia ese lugar en el que se intentará poner en claro qué es la escritura que aquí, a partir de los textos de Derrida, se propone.

¹⁶ Derrida, Jacques: *La escritura y la diferencia*. Traducción al español de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989. A partir de ahora LED.

¹⁷ Derrida, Jacques: *De la gramatología*. Traducción al español de Oscar del Barco y Conrado Ceretti. México: Siglo XXI, 1971. A partir de ahora DLG.

A partir de aquí abro dos vías que discurrirán en paralelo, que se cruzarán, quizá, en ciertos momentos gracias a algunas intersecciones inevitables. Una recorrerá esa lectura de Derrida sobre los textos de Husserl que se ha comentado arriba; aquí prima la cuestión de la escritura que desembocará en *De la gramatología* con la propuesta de una *archiescritura* que, como se ha dicho y se repetirá, no es la representación del habla sino la posibilidad misma de lenguaje. Esta vía se cierra en cuanto lleguemos a 1967. Se cierra ahí, por más que no se forzará tampoco apagar su eco o sus resonancias.

La segunda vía recorre una lectura de la fenomenología que tiene que ver con la intención principal de este texto: el sujeto narrado, la *archilectura*, el papel de la ficción a la hora de conformar la realidad. Desde esta perspectiva, me interesa aquí no tanto la cuestión clásica de la relación entre el fenómeno y la cosa en sí, la cuestión de cómo podemos conocer eso que está ahí, presente, ante nuestros sentidos, cuanto la cuestión del conocimiento, incluso de la percepción, de lo que no *existe*, de lo que no se presenta, de aquello que no está ahí. Arrancaré esta cuestión —tras una serie de rodeos creo que obligados— tomando la quinta lección de *La idea de la fenomenología* de Husserl.¹⁸ El motivo, defendido por Husserl, del que arrancaré llegado ahí, será la irrelevancia del índice o posición de realidad. Esta segunda vía llegará a su final al concluir este trabajo, e irá recorriendo —no en un dirección lineal— la historia del sujeto dentro de ese *corpus* o esa historia a la que se denomina modernidad.

Por adelantar ciertos resultados; una vez entendida la escritura como *archiescritura*, una vez se acepte que una escritura así entendida no permite tampoco entender la lectura a la manera tradicional, se verá que este gesto u operación al que llamaremos *archilectura* exige la participación de la ficción y de todas aquellas zonas que suelen quedar extramuros del ámbito de la realidad y de la mera presencia.

¹⁸ Husserl, Edmund: *La idea de la fenomenología*. Traducción al español de Jesús Adrián Escudero. Herder: Barcelona, 2011.

Adelanto algunas cuestiones. Ahora solo por encima. En unas me detendré muy pronto, en otras, algo más adelante. El procedimiento que sigo aquí es algo como esto: voy a tratar temas que considero y que se consideran clave en Husserl, es decir, realizaré una operación de lectura sobre la bibliografía secundaria antes de entrar en la lectura directa de las fuentes, entre las que destacaré, como he dicho, *La idea de la fenomenología* mencionada en el anterior epígrafe. Así, ahora mismo, nos encontramos dando un paso previo, casi un *prepaso* antes de entrar en esa quinta lección que nos interesa quizá más que ninguna otra de las que ese volumen contiene —los textos de Derrida sobre la fenomenología que ya se han citado los consideraré bibliografía secundaria respecto a la obra de Husserl y fuente principal respecto a su propia obra—. Fijo o señalo algunos puntos que me interesan de cara a toda esta cuestión de la escritura, del sujeto narrado y de la ficción. No voy a realizar nada parecido a una exposición completa de algo a lo que se le podría llamar el pensamiento de Husserl, o la obra de Husserl —expresarse en estos términos, exponer el pensamiento de Husserl o de cualquier otro de forma sintetizada y completa es algo, para mí, absolutamente extraño, una especie de ficción, de saber ficticio, si se quiere—. Al tiempo que leo a Husserl a través de los demás, intentaré leerlo, también, de forma directa —lo que es imposible, ya que siempre lo leeré a través de algún otro que como mínimo seré yo—. De forma paralela a la lectura indirecta o (imposiblemente) directa de Husserl, de Derrida, de *Derrida leyendo a Husserl*, iré plantando, como si se tratasen de semillas, adelantando, anunciando las cuestiones principales que se han de desarrollar a lo largo de esta escritura. Siguiendo lo dicho por Deleuze y Guattari,¹⁹ si la filosofía maneja personajes conceptuales —y no literarios—, se trata de ir presentando nuestros personajes poco a poco, y esto no por motivos estratégicos, no por ir dosificando la información que atrape al lector o por mantener cierta intriga. Lo haré así porque es del todo inevitable, porque sería del todo forzado e inoperativo intentarlo de otra forma, intentar presentar cada personaje conceptual de una vez por todas para que el lector lo vea de una pieza, completo. De

¹⁹ Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix: *¿Qué es filosofía?* Traducción al español de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2005. Sobre una de las propuestas centrales de ese libro: el filósofo como escritor de conceptos, me detendré cuando el transcurso de este texto lo demande.

alguna manera, ocurre también con los personajes conceptuales como lo que cierta fenomenología de la lectura explica acerca de qué vemos cuando leemos, qué imagen retenemos cuando se nos presenta un personaje literario.²⁰ La tradición decimonónica imponía la descripción estática de los personajes. Como si así, el lector pudiese *verlos*, como si el lector fuese a recordar cada detalle, como si lo que se pretendiese es que el lector tuviese a la vista, presente, ante los ojos, al personaje en cuestión cada vez que se le nombra. Pero ¿qué vemos cuando leemos? Aquí voy a dejar a un lado la técnica decimonónica a la hora de caracterizar y presentar a mis personajes, por más que no sean literarios sino conceptuales, no voy a definirlos como si se tratasen de entradas en un diccionario, no voy a dedicarles páginas enteras en exclusiva para que el lector los capte como yo quiero que se capten, para que vea lo que yo veo. En lugar de todo esto, recurriré a la técnica, algo más actual, de caracterizar al personaje con lo mínimo, con los elementos imprescindibles, en mitad de ciertas acciones conceptuales, en mitad de la lectura de Husserl, Derrida, etcétera. Plantarlos ahí y permitir que se desarrollen a su ritmo, quizá, por qué no, a su aire.

Este, como digo, será el procedimiento.

Quedaría matizar algo acerca del uso de la persona que manejo aquí. No hace falta decir que este «yo» no pertenece al autor de estas páginas, sino al narrador. No hace falta decir que este yo es también un tú, que es también un nosotros. Como deja escrito Judith Butler:

Cuando uso el pronombre en primera persona en este contexto, no estoy hablando exactamente de mí. Sin duda, lo que digo tiene implicaciones personales, pero opera en un nivel relativamente impersonal. No voy a citar todo el tiempo el pronombre en primera persona entre esas comillas aterradoras, aunque quiero aclarar que cada vez que digo «yo», también estoy refiriéndome a ti, a todos aquellos que usan el pronombre o hablan una lengua que conjuga la primera persona de otro modo.

Estoy insinuando que antes de poder decir «yo» ya me veo afectada, y que en cualquier caso tengo que estar afectada para ser capaz de decir «yo». [...] Si digo que ya me veo afectada antes de poder decir «yo», mi palabra llega mucho después del proceso que pretendo describir [...] Yo ya estaba presente en el proceso, y por lo visto, yo mismo soy uno de sus diversos efectos.

²⁰ Mendelsund, Peter: *¿Qué vemos cuando leemos?* Traducción al español de Santiago del Rey. Barcelona: Seix Barral, 2015.

Además, bien puede ser que, retroactivamente, reconstruya ese origen en función del fantasma que sea que me atenaza, de modo que tú solo obtendrás un relato de mi fantasma, no de mi origen.²¹

Conviene dejar claro, entonces, que el uso de la primera persona no se debe solo a una decisión estilística, sino que ese uso trata de ser coherente con toda esta cuestión del origen complejo que aquí se rastrea, con la certidumbre de que no hay delimitaciones tan claras como las que la máquina gramática propone.

La *voz* de un texto es siempre la de un narrador. Este narrador puede ser puesto en juego por una firma, pero no hay que confundir narrador con autor ni lector con narratario. También en este espacio de *escritura filosófica* mantendré esta distinción. Hay también en la génesis del texto una complicación de origen entre autor y narrador, entre la firma y la máquina gramática, entre escribir contra la escritura y plegarse a sus convenciones.

Este será el procedimiento. Como he dicho algo más arriba, hay aquí al menos dos vías que discurren en paralelo a pesar de sus cruces y las perpendiculares que se trazarán entre ellas, hay aquí unos personajes conceptuales propios de este trabajo que se entremezclan y se imbrican con la operación de lectura que se pone en juego, con la lectura de los textos de Husserl, Saussure, Ricœur, Barthes, Lacan, y sobre todo Derrida. De momento, me centraré en este tándem ya anunciado: Husserl/Derrida.

²¹ Butler, Judith: *Los sentidos del sujeto*. Traducción al español de Paula Kuffer. Barcelona: Herder, 2016, pp. 11-12.

Teniendo en cuenta que nuestro primer objetivo es la tesina de Derrida sobre Husserl y mi lectura de la quinta lección de *La invención de la fenomenología*, el recorrido será este: voy a trabajar a partir de ahora algunas cuestiones centrales en Husserl. Para ello manejaré las fuentes bibliográficas del propio Husserl además de bibliografía secundaria sobre su obra, entre estas consideraré, de forma prioritaria, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*.²² Las dos cuestiones que trato de dirimir aquí, al final de este primer tramo, son, como ya he dicho, por un lado la complicación en origen, la imposibilidad de determinar la génesis y lo que esto supone de cara a la imposibilidad de determinar ciertas jerarquías y con ello la no derivación de la escritura respecto del habla, y, por otro lado, la cuestión del índice de realidad ligada a la necesidad de la ficción como fuente de conocimiento, que considero uno de los afluentes que ha de desembocar en la propuesta de un sujeto narrado. Así, este primer tramo está a su vez dividido en dos etapas; una podría etiquetarse bajo la denominación «génesis» y la otra bajo la denominación «ficción», y entre ambas conformarían un rótulo que podría leerse como «génesis-ficción».

Una vez completado este primer tramo, me centraré en la *Introducción a El origen de la geometría y La voz y el fenómeno*, que nos llevará a la cuestión de la *archiescritura* propuesta en *De la gramatología*. Pero esta es ya otra historia. Centrémonos ahora en lo inmediato.

Arranco de una vez con la lectura de la tesina de Derrida leyendo a Husserl.

Complejidad en origen

Lo dice Derrida muchos años después, cuando relee su texto —ese texto sobre el que, en ese momento, quizá ya no se siente propietario—, que lo único que deja en pie de su tesina académica es la idea, sugerencia o certitud de que hay en origen una

²² Derrida, Jacques: *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. A partir de ahora PGH. Traducción al español de Javier Bassas Vila. Salamanca: Sígueme, 2015.

contaminación; de que no hay, por tanto, origen simple. Esto es lo que deja en pie: la imposibilidad de toda determinación de un comienzo real.

En la «Advertencia» escrita en 1990 con motivo de la publicación de ese primer texto académico, escribe:

¿Debía publicarse este escrito de 1953-1954? [...] A esta distancia uno no puede escucharse. [...] Esta lectura panorámica que recorre aquí toda la obra de Husserl con la imprudencia imperturbable de un escáner apela a una especie de ley cuya estabilidad me parece hoy tanto más sorprendente en la medida en que, *incluso en su formulación literal*, no habrá dejado, desde entonces, de dirigir todo lo que he intentado demostrar [...] una contaminación inicial de lo simple, de una distancia inaugural que ningún análisis podría *presentar, hacer presente* en su fenómeno [...] la palabra misma «contaminación» no ha dejado desde entonces de imponérseme.²³

Avanzo dos cuestiones, las anuncio: si Derrida habla o defiende en este texto una dialéctica —habrá que detenerse en esta cuestión muy pronto—, no se trata de una dialéctica metódica sino ontológica, propia de un origen ya complejo, contaminado, que no se deja ni se dejará clausurar en síntesis alguna y que convierte la filosofía en tarea infinita, en juego abierto, en campo de batalla en permanente ampliación.

La otra cuestión, de cara a lo que nos encontraremos o a aquello que se nos vendrá encima cuando llegemos a la cuestión de la *archiescritura*, es que la complejidad en origen impide cualquier jerarquía ontológica en el sentido de definir con absoluta claridad y evidencia la fuente o la pureza de un supuesto original frente a su copia o repetición. Me detendré en esto cuando el viaje que hemos emprendido nos lleve a 1967, yendo hacia el futuro desde el punto en el que esta tesina de Derrida sobre Husserl se escribe o hacia el pasado desde el punto en el que nos encontramos ahora.

Añado: esta cuestión de la complicación en origen nos llevará de inmediato a tratar con el problema de la génesis, que es, para Derrida, el catalizador más o menos oculto, más o menos reprimido, si se quiere el subtexto, de la trayectoria Husserl.

Retomando lo dicho acerca de la complejidad en origen, nuestro único principio podría enunciarse así: todo principio es ya segundo.

Para seguir adelantando cuestiones, recordemos que la pregunta que ya al comienzo de su trabajo se hace Derrida: ¿cómo puede comenzar todo por una

²³ *Ibid.*, pp. 13-15.

complicación?,²⁴ conecta con Kant y con lo sintético *a priori*, así como con la herencia que lega, entre otros, a Husserl, y que este tomará como se toma toda herencia que en realidad se acepta, para modificarla, cuestionarla e ir incluso contra ella. Toda esta cuestión de la herencia es algo muy rico en Derrida, por más que no es momento ahora de pararse en ello. Quede claro que una toma de la herencia sin más, una aceptación acrítica y pasiva de lo heredado, se podría entender más como pre-comprensión o como prejuicio —sea este asumido o no, aceptado de forma pasiva o del todo inconsciente— que como toma activa de eso que se acepta heredar —que *se acepta* por más que quizá no quede otra opción una vez nos sabemos parte de todo *ello*—.

Hasta aquí: la cuestión que el propio Derrida recalca sobre su trabajo, la complejidad en origen, enlaza, siguiendo el contenido y la letra de ese mismo texto, con al menos estas cuestiones de la dialéctica, el problema de la génesis, el *a priori* kantiano y la imposibilidad de una jerarquía ontológica o una causalidad metafísica.

Veamos qué más.

Sobre la cuestión del lenguaje, en este primer trabajo de Derrida hay que ir con atención, leyendo entre líneas, quizá con cuatro ojos o seis y el oído alerta. Tengamos en cuenta que hablar de una complejidad en origen no significa defender la idea de una infinidad o multiplicidad de comienzos absolutos, ya que en este caso se seguiría defendiendo la simplicidad de un comienzo y de otro y de otro, la simplicidad de cada uno por más que sean varios. No se trata de esto, sino de que no hay origen simple, de que todo primer momento es ya segundo.

Al escribir ahora esto, ya mucho antes, leyendo el texto de Derrida, mientras tomo notas, no puedo evitar pensar en la multiplicidad de los *archê* en los presocráticos o preáticos, en el fuego y el agua y lo indeterminado; y a pesar del salto en el tiempo, del insalvable abismo cultural y lingüístico, no hay por qué dejar pasar por alto la diferencia entre principio sincrónico y diacrónico que nos suministra una operación de lectura sobre la filosofía griega antigua —¿o habría que llamarla filosofía pregriega?; y en ese caso, ¿hay algo así como una filosofía antes de Grecia?—, diferenciar entre principio como origen o *start* y entre principio, quizá estructural, quizá esencial, como aquello que siempre se está dando, que mantiene ese *algo* sobre el que actúa *ahí* mismo, presente, a mano. Tener en cuenta o a la vista toda esta cuestión que pone en juego el *archê* preplatónico cuando, muy pronto, casi ya mismo, se intente poner en claro ese

²⁴ *Ibid.*, p. 29.

problema de la génesis a la que Derrida alude de forma continua en su primer trabajo sobre Husserl. Pero no hagamos trampas. Al comienzo del párrafo me referí a la cuestión del lenguaje, y es que, por lo que parece querer decir Derrida, la idea de una infinidad múltiple de comienzos absolutos —recalco, a riesgo de volverme demasiado insistente, que esto no tiene nada que ver con la complejidad en origen—, desembocaría en la concepción del lenguaje como contingencia puramente fáctica.²⁵

Adelanto lo siguiente: si se entiende esto último así, que hay algo como un origen absoluto, sea uno o múltiple —lo único importante ahora es que es o son absolutos—, podría entenderse el lenguaje como algo contingente. Lo absoluto iría, quizá, contra la idea de sujeto narrado que propondremos aquí en su momento —o que voy proponiendo muy poco a poco, dejando que las palabras se tomen su tiempo y su espacio—. Por el contrario, si en un momento dado lograra hacerme entender con esta cuestión de la complejidad en origen, esto imposibilitaría la férrea jerarquía que ha impuesto y sigue imponiendo eso a lo que Derrida llamará o ha llamado *logofonocentrismo*, es decir, la linealidad causal entre pensamiento habla y escritura que condena a esta a mero archivo o suplemento, cuando lo que defendemos aquí es que la escritura es tan original y primera como el habla. Esto, en realidad, es lo que defiende Derrida, o lo que defenderá muy pronto, en cuanto lleguemos a 1967. A partir de aquí, mi intención —nada original, por otra parte— es realizar ciertas desconexiones que podríamos resumir con la siguiente fórmula: el habla no piensa.

Pero volvamos, que nos hemos lanzado de cabeza e ido ya demasiado lejos y a más velocidad de la permitida por unas carreteras aún estrechas.

Algo más sobre esta cuestión de la complejidad en origen.

Derrida la conecta también a la problemática de la intersubjetividad trascendental, a la presencia del *alter ego* en el *ego* monádico.²⁶ Es sencillo ver que esto nos dirige al *cogito* cartesiano, a esa enfermedad solipsista del yo y a tantas cuestiones que aquí resuenan. De cara a lo que pretendo defender, la complejidad en origen me sirve, también, para explicar o sugerir ese yo complejo al que denomino como yo-otro y otro-yo, ese yo que está siempre habitado o conformado por lo otro y eso otro que no es nunca alteridad absoluta sino cocreación de un yo en sí mismo ya complejo; porque en

²⁵ «El lenguaje real de Husserl sería ahí una contingencia puramente fáctica, por una exigencia pedagógica o metódica fortuita, o también por una necesidad empírica impuesta [*sic*] desde el exterior, la de un tiempo psicológico, por ejemplo». *Ibid.*, p. 40.

²⁶ *Ibid.*, p. 48.

ambos casos —que no son nunca solo dos, como si el yo y el otro fuesen cada uno por su lado—, no se trata de algo simple, ni en su origen ni en su devenir, de algo a lo que se le pueda llamar yo u otro, sino de un complejo que implica siempre ambas partes, ambos lados que son siempre más de dos y al que, quizá de forma provisional y para no recurrir a una formulación tan larga como yo-otro/otro-yo, se podría denominar como *yotro*.

Algo que considero principal es que esta complejidad en origen atañe no solo a un tiempo remoto, ya pasado, sino que se trata también de la complejidad del presente, de la complejidad que origina, cada vez, cada presente. Me detendré en ello cuando trate la cuestión de la temporalidad y la influencia de Brentano y su propuesta de asociación originaria en Husserl. Adelanto solo lo siguiente: la propia complejidad del presente impide hacer presente cualquier origen, es esta complejidad del presente que se da a cada instante la que niega el mito del origen y combate esa obsesión por la presencia. El presente es el resultado de una retención y de una protención, es sucesión y ruptura, es flujo en movimiento permanente, trae consigo el pasado, cada presente convertido de forma inmediata en ya pasado mientras anuncia los presentes futuros. Llegado el momento, llegados a ese presente que es siempre por venir y es siempre ya pasado, me detendré para intentar explicar por qué definiendo que es la complejidad del presente lo que impide toda presencia del origen. Como repetiré con algo más de calma, quizá con un mayor detalle y esmero, se podría incluso ceder al mito de la presencia, ceder a esa obsesión por la presentación del origen y aceptar que es posible dar con un momento inaugural, con un comienzo primero —que este momento uno no sea en realidad un momento cero, que se trate de una inauguración empírica, ideal, formal, trascendental, etc., es algo que se irá desgranando a medida que avancemos en la lectura que hace Derrida sobre Husserl—, y aun así, cediendo hasta admitir ese punto en el que el origen es recobable, admitiendo aunque sea solo como mera hipótesis la posibilidad de un primer principio, aun así, insisto, nos encontraríamos entonces, ahí mismo, con un presente y su complejidad. La paradoja o el absurdo aquí, si recordamos que el presente funciona, además de con protenciones del futuro, con retenciones del pasado, es que, o bien se trataría de un presente fuera del tiempo, de un presente desquiciado, al margen de la temporalidad, de un presente sin instante previo, sin segmento temporal que lo preceda, es decir, que nos encontraríamos con algo a lo que ya no podemos llamar presente; o bien, como todo presente, también el presente de ese hipotético comienzo

—por más que se tratase de un presente recuperado—, implicaría algo previo, un segmento que lo precede y que sería también presente en sí mismo, en *su* momento, en ese *su* momento que retiene de nuevo un presente ya pasado del que llega, una ruptura y a la vez una sucesión de algo que lo anuncia y lo constituye. Por lo dicho hasta ahora podría pensarse que me estoy refiriendo a un tiempo entendido de forma empírica o histórica, a un tiempo fáctico o mundano, así que llegado el momento, no demasiado tarde, intentaré ampliar o explicar algo mejor todo esto. Valga, por ahora, como aperitivo.

Una cuestión más.

Al asegurarnos esta complejidad *del* o *de* origen, al decir que todo principio es ya segundo, que todo *uno* es contaminado por *otro*, al prometer que, llegados a la cuestión de la *archiescritura*, no se podrá ya trazar una línea causal que llevaría de lo puro a lo contaminado, del *logos* a la escritura, del original a la copia, no solo aludimos a la problemática que aquí parece cobrar protagonismo, a toda esta relación entre el sujeto y el lenguaje y por tanto la escritura, sino que ahondamos en aquello que Derrida denomina con la etiqueta «vieja rejilla», y que hace referencia a las parejas bimodales propias de la metafísica, al dualismo tramposo que oculta siempre la primacía de uno de sus pares. En el caso que nos ocupa, la pareja habla/escritura, vista desde la tradición filosófica, da siempre carta de naturaleza al habla y toma como constructo o artificialidad más o menos suprimible a la escritura. Esta deconstrucción de la bimodalidad es una de las constantes en el trabajo de Derrida, y, como se podrá observar, hay elementos en Husserl que sirven para ver ahí ciertos precedentes o gérmenes de su trabajo futuro en esta dirección.

Apuntemos, por si es necesario, que todas las cuestiones que aquí se van a tocar no salen de la nada, sino de la lectura de esta tesina de Derrida, por más que en ocasiones hagamos entrar en juego a otros autores o quizá dé incluso la impresión de que perdemos el norte o tomamos el camino más largo para llegar a eso que parecía tan a mano, todo lo que aquí se expone está o se desarrolla a partir de ese texto, al igual que Derrida toma las cuestiones sobre las que problematiza de los textos o de la obra-Husserl. El origen de este texto que ahora escribo está, por tanto, claro; por más que esa claridad no implique simplicidad, por más que no quede otra opción que reconocer, también aquí, una complicación en origen que tiene que ver con la mediación y la superposición de textos, con la lectura que se muestra poco a poco o que surge de repente y desvela como de la nada, confirmando o negando aquello hacia lo que

conducíamos cierta búsqueda. Hay siempre en la lectura un frente doble, al menos doble, entre lo que esperamos encontrar y lo que nos sorprende; hay siempre en la lectura ya una escritura, aunque sea muda; una escritura lectora sin inscripción ni espacio material, sin soporte de página o pantalla, pero que se va gestando y contaminado a medida que se lee, a medida que *parece* que *solo* se lee. Aquí apuntamos ya hacia ciertas conclusiones que ahora mismo quedan aun muy lejos y sobre las que solo puedo dar apenas indicios: la lectura no es nunca lineal, leemos siempre superposiciones de textos, leer es ya escribir; por supuesto, no escribir en el sentido de una inscripción sobre un soporte material externo, sino una escritura entendida como *archiescritura*, y que convierte a su vez toda lectura en *archilectura*. Lo acabo de apuntar más arriba; vamos también aquí a deconstruir esa pareja de baile que mantiene a distancia a la lectura de la escritura. Si podemos hacer el esfuerzo por no entender la escritura a la manera tradicional, como equivalente a la grafía, a la inscripción de la letra, podemos, ya de paso, como en un mismo gesto o en un gesto doble, hacer el esfuerzo de entender la lectura como un complejo que no tiene nada que ver con una secuenciación lineal, que no tiene nada que ver con el mero reconocimiento de la grafía en su inscripción.

Contaminación: nada presente

Hay en origen una contaminación. Así comenzaba, o casi, el epígrafe anterior. Voy a detenerme, por tanto, en esta palabra: contaminación.

Buscamos un origen, un sentido. Pero para buscar tenemos que saber qué se busca. El origen, el sentido, están de alguna manera dados de forma previa. Si busco algo, sé en cierta medida qué busco, aunque eso se limite a algo más o menos vago. No hay forma de decir «busco» sin más y que este gesto no implique un subtexto o un texto implícito. Todo buscar se remite a algo, posee un carácter intencional, una dirección. Incluso si afirmo no buscar nada o no saber qué busco, incluso si afirmo que solo busco la búsqueda misma, no hay forma de decir busco sin que esto implique *algo*.

Para que cualquier génesis, cualquier desarrollo, cualquier historia, cualquier discurso tenga un sentido, es necesario que este sentido esté «ya ahí» de algún modo, desde el origen, sin lo cual se volverían inteligibles, a la vez, la aparición del sentido y la realidad del devenir, por tanto,

cierta anticipación es fiel al sentido de toda génesis: toda innovación es verificación, toda creación es cumplimiento, todo surgimiento es tradición.²⁷

En este párrafo comprobamos ya la complicación en origen a la que se refiere Derrida, y asoma la imposibilidad de dar con una génesis absoluta o con un primer principio que no se remita a otro que lo anteceda; o dicho de otra forma, la imposibilidad de dar con un principio que no sea ya segundo. Que esta «cierta anticipación» necesaria remita de alguna manera a los prejuicios o precomprensiones en las que tanto insiste Gadamer, es algo que dejo a criterio del lector. Señalo la nota al pie de página en la que Derrida insiste sobre este término que denomina «anticipación» y que en «lenguaje husserliano», dice el propio Derrida, llamaríamos protención, «posibilitada originariamente en un “ahora” originario por la retención del pasado».²⁸ Matizado esto, Derrida insiste en una dialéctica del tiempo en la que entraremos algo más adelante —que esto que aquí Derrida llama dialéctica se convierta o no en lo que más tarde acuñó como huella, será también objeto de discusión—.

Quedémonos, por ahora, con lo siguiente, que al buscar *algo*, que ese inevitable *algo* que se cuele en el momento en el que reconocemos buscar, provoca ya cierta contaminación entre ese *algo* del que *ahora* busco un principio u origen, entre ese *algo* que no debería ser previo a su génesis y la propia génesis que lo hace o convierte en *algo*, entre ese *algo* que es o que ha sido y ese *algo* que supuestamente no era antes de su comienzo primero.

Otra cuestión, por supuesto, será ya ver de qué manera incide eso que busco en la misma búsqueda, de qué manera la realidad que busco acota la mirada o la percepción o constriñe lo real. Está claro que aquí resuena toda la cuestión del método y de eso a lo que Husserl llama la ingenuidad del cientifismo.

Si la contaminación es ya originaria, si ya la misma intención de buscar está imbricada en aquello que se busca, por más que esto que se busca sea solo *algo* vago, una anticipación oscura o más o menos indefinida, ¿hay posibilidad alguna de llegar a lo puro?, ¿dar con un conocimiento, una verdad, un *algo* no contaminado? El lenguaje es ya contaminación. Decir algo sobre *algo* es ya contaminarlo.

Imaginémonos un *algo* sin contaminar, como si esto fuese posible y no la ficción que en realidad es; siguiendo a Derrida:

²⁷ *Ibid.*, p. 26.

²⁸ *Ibid.* (Nota al pie 16).

Ese producto inteligible, extirpado de toda vivencia temporal, de todo acto correlativo, desligado de su contexto, sin remitir ya sino a sí mismo, reducido a una abstracción, a una transparencia detrás de la cual nada transparece, se torna idealidad pura o apariencia sin densidad; es pura significación, y precisamente por ello no significa nada. Lo absoluto de la pureza se transforma siempre en su contrario.²⁹

Me interesa recalcar esta conclusión del fragmento: «y precisamente por ello no significa nada». Intentaré darle la vuelta, o al menos, una vuelta. Derrida explica en estas páginas, que pertenecen aún al prólogo de su tesina, cómo la idealidad termina por no significar nada. Desde luego, habría que desgajar este texto con un detenimiento que aquí queda prohibido por la imposición de un ritmo que impide detenciones que frenarían de forma irremisible los objetivos que guían ya desde su preescritura esto que ahora escribo —que esta escritura previa sea en realidad una escritura con todas las de *la Ley*, y que una *archilectura* deba tenerla muy en cuenta, quizá más que a la mera inscripción final, es algo que se pondrá sobre la mesa o el papel llegado su momento— .

La cuestión de *la nada* es un término, concepto, marca —llámesele como se prefiera— que resulta clave para ciertas conclusiones —siempre laxas, siempre sin clausura—, que propongo a raíz de esta problemática de la génesis.

Antes de retomar esa frase tan concreta del párrafo que acabo de citar, voy a referirme a ciertas cuestiones que se encuentran dispersadas en el mismo texto de Derrida, y que viene a cuento poner en contacto o si se quiere en *contaminación*.

Siguiendo un capítulo que se dedica a analizar el psicologismo intencional, Derrida escribe esto:

Todo concepto es concepto de algo: la posibilidad de un «algo» en general (*etwas überhaupt*) fundamenta la posibilidad de la abstracción conceptual. Como no es un concepto, ese «algo» en general escapa a la génesis. Así pues, se trata una vez más de un elemento no psicológico y no genético que fundamenta la génesis empírica. No obstante, este elemento a-genético permanece en un estado de implicación oscura.³⁰

Lo que me interesa remarcar aquí es el comienzo del fragmento, que «todo concepto es concepto de algo». Así, cuando decimos «nada», esa nada se refiere

²⁹ *Ibid.*, p. 36

³⁰ *Ibid.*, pp. 82-83.

también a *algo*, por más que se trate de un algo oscuro y que podría escapar a toda génesis. No entendemos la nada más que como cierta ausencia de lo que hay, como cierta borradura o tachadura de *algo*. Como defenderé muy pronto, la nada es inimaginable, la nada es lo imposible. No es que la nada quede fuera de la génesis, sino que es nada —y no «la nada», ya que el artículo marcaría *algo*, por más que fuese algo que no es nada—, esa nada fuera de su denominación, con la imposible existencia al margen de la palabra que la designa sin poder designar algo que no es —se podría ver aquí la marca de una realidad ficticia—, como nada en sí misma, si algo como esto fuese posible, esa nada, decía, impide atribuir al punto de enunciación una génesis absoluta o un primer principio que no sea ya segundo.

Me detendré algo más en esto muy pronto, antes, en una vuelta más de tuerca, me gustaría hacer una referencia también al cero. En relación a la polémica entre Husserl y Frege, parece que este defiende que «toda explicación genética tiene que empezar por la producción del cero y de la unidad.»³¹ Está claro, y a Derrida no se le escapa, que esto propone una dificultad enorme. «¿Acaso la esencia del cero no es la ausencia de toda determinación? [...]¿de todo acto intencional?»³²

Leamos este fragmento:

Esta ausencia y esta negación tienen que ser posibles *a priori*; no se alcanza el cero mediante sustracción o abstracción a partir de una totalidad concreta dada en la percepción. Al contrario, el cero tiene que ser de entrada posible para que se realicen las operaciones de sustracción y de abstracción.³³

Desde luego, es muy tentador equiparar cero a nada, pero esto no sería justo. Cero no equivale a nada. No hay un solo sentido del cero, el cero no significa lo mismo situado a la derecha o a la izquierda de una cifra, así, el cero es algo o nada dependiendo de su posición, su significado es posicional.³⁴ Por otro lado, pensemos que para contar no hay que saber aritmética; imaginemos un pastor que por cada oveja de su rebaño recoge una piedra en el monte, y que a medida que cada oveja, una a una, entra en el redil a la vuelta del pasto, el pastor se deshace de una de esas piedras que de alguna forma identifica con las ovejas. El hecho de haber lanzado todas las piedras, el hecho de

³¹ *Ibid.*, p. 85

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ La propiedad clave de nuestro sistema de numeración no es tanto la base 10 empleada cuanto que cada cifra no solo vale o significa por su forma, sino por su posición respecto a otras.

tener cero piedras en las manos, significa tener a salvo la totalidad de su rebaño. Es decir, que aquí, «nada» equivale a «todo». Por el contrario, si se diese la desgracia de que todas las ovejas se perdiesen o que el rebaño fuese tan mínimo que cada una de las ovejas ha sido degollada tras el ataque de una manada de lobos, sea como sea, en el caso de que el pastor conserve en su poder todas las piedras al volver de la jornada, ya que ninguna oveja entra en el redil, además de que esta totalidad equivaldría a nada, además de que todas las piedras equivalen a ninguna oveja, este cero ovejas no es tampoco nada, sino la tachadura, la borradura o la negación de algo que se ha perdido o que ya no está o no aparece. Se trataría de cero ovejas, de nada ovejas, no de nada sino de la nada de un algo. En lo que quiero insistir con todo esto, es que la nada es lo imposible, en que podemos contar, en todo caso, con una nada que podríamos llamar posicional, que como ocurre con el cero, modifique el sentido de una cifra o de cualquier otro significado, pero siempre siendo una nada en relación a algo, como negación de algo, en ningún caso *nada* más allá de esa misma palabra que es mera superficie.

No está de más detenerse, aunque sea solo un momento, en la importancia del cero para la matemática moderna. Tal como explica Georges Ifrah: «sin el cero y el principio de posición nunca se hubiera podido alcanzar la mecanización ni la automatización del cálculo».³⁵ Tal y como se sigue explicando a continuación en este mismo texto que acabo de citar, más importante aun que esa *economía* posicional, que hace posible cálculos sencillos que con sistemas no posicionales resultarían de lo más engorroso, que permite también utilizar pocas cifras para representar cualquier número, más importante que eso, fue el haber dado un nombre y haberle asignado una cifra a la ausencia o carencia de toda cantidad.

Así, para indicar que no hay nada no decimos «no hay tales cantidades» sino «hay cero cantidades». Y en lugar de no escribir *nada*, se escribe un 0 [...] La atribución de un valor a la nada, equivale a la equiparación de la no-existencia-de-algo con la carencia-de-algo.³⁶

Pongamos a cierta distancia esa tentación de equiparar nada a cero, o entender que el cero designa o representa nada.³⁷ El cero es algo, es una cifra, y como acabamos

³⁵ Corbalán, Fernando: *La proporción áurea*. Barcelona: RBA, 2012, p. 19.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Si resulta incómodo prescindir del artículo, podríamos leer, aunque sea de forma implícita, «la nada» cuando se vea escrito «nada», siempre y cuando entendamos que el artículo es imposible, que hace

de ver, su significado no es fijo, sino que depende de su posición respecto a las demás cifras. Se podría rebatir que una cosa es la representación del cero y otra eso a lo que el cero alude, que por más que el sistema posicional varíe el significado que nos proporciona el cero, este, en *origen*, aparece con la finalidad, como se acaba de leer arriba, de darle un nombre y asignarle una cifra a la carencia de toda cantidad. Esto, más que rebatir lo que aquí defiende acerca de la imposibilidad de nada, acerca de lo imposible de que el yo diga, piense, imagine, etc., algo como *nada*, más que ir contra este supuesto, lo reafirma, ya que se está buscando un nombre y una representación (¿un simulacro?) para eso que no se puede decir —como si la nada fuese el verdadero secreto, lo único indecible—. Nos vemos obligados a bautizar lo imposible. Por otro lado, esa ausencia se refiere a una cantidad; de nuevo, algo. Volviendo al ejemplo del pastor, este podría entender que conservar todas las piedras equivale a perder todas las ovejas, para él, ese cero significaría la ausencia de rebaño, nunca algo como nada, esa nada que no puede ser sino algo del tipo «ninguna oveja».

Fijémonos también en las sutilezas del lenguaje cuando en lugar de decir «no hay tales cantidades», se dice «hay cero cantidades». En este caso, tampoco la matemática afirma que no hay, sino que hay cantidades cero, que hay algo cero veces. Insisto en que no estoy aquí forzando juegos de palabras ni sofismas a modo de pasatiempos para matar el tiempo de ocio. Insisto en este cero que se refiere a un *algo nada*, a un algo del que no hay nada, un cero y una nada referidas siempre a algo, porque una opción que pase por decir *nada*, no es posible. Cuando se dice que en lugar de escribir *nada* se escribe un 0, no se está diciendo que exista alguna posibilidad de escribir lo imposible, no se afirma que antes de la «invención» del cero no queda más remedio que escribir nada, no se está asegurando que escribir nada sea una opción; en todo caso, se dejaría un espacio en blanco, no se escribiría cifra alguna, se crearía una distancia, una diferencia, etc., porque escribir *nada*, como estamos comprobando, no es posible. De hecho, queda claro que la máquina gramática no me permite tampoco en este texto escribir nada que no sea algo, que no sea al menos esa palabra.

Como termina el fragmento entrecomillado arriba, se trata de atribuir un valor a la nada, de decirla, poder escribirla, y como se afirma al final, equiparar la no-

referencia ya a *algo* que no puede ser si hablamos de *nada*. La misma máquina gramática nos hace trampas continuamente, ya que al decir que hablamos de nada, parece que se diga que uno habla por hablar o no dice ninguna cosa, cuando en realidad se está intentando decir lo imposible, esto es: que se intenta decir nada (la nada), y no que no se dice nada, por más que el resultado último de intentar decir nada sea este, no decir nada, ya que *nada* no es transformable en *algo*.

existencia-de-algo con la carencia-de-algo. Se trata siempre de algún *algo*, y la no existencia de ese algo, lo que sea, se refiere a su carencia, y al igual que para buscar es obligado saber, al menos de alguna manera aunque sea vaga, qué se busca, para decir nada es obligado que esa nada sea siempre en relación a algo. La nada pura, la nada en sí, al igual que la cosa-misma, es inaccesible. ¿Podríamos pensar entonces que *algo* es siempre el fenómeno de *nada*? Dejémoslo por el momento aquí.

De vuelta a la tesina de Derrida que estamos siguiendo, leamos esta nota a pie de página: «la cuestión consiste en saber si, en el fondo, un no-ser puede ser mentado intencionalmente»³⁸. Aquí estoy proponiendo nada como límite. De alguna manera, tampoco se trata de nada, sino de una nada que porta un sentido, una significación de límite, de imposibilidad de rebase. Nunca se trata de nada, porque nunca tratamos con la nada. Es la intencionalidad la que posibilita *a priori* un algo en general. Para que fuese posible nada, tendría que ser posible eliminar la intencionalidad, dar con una intención vacía, con una dirección sin rumbo, con una mirada sin objeto, con un pensamiento sin contenido, con un decir sin lenguaje. Desde este punto de vista, quizá habría que realizar aquí la siguiente inversión. Dado que la nada es imposible, porque la intencionalidad es siempre intencionalidad sobre algo, no se trata de que para que se dé intencionalidad deba haber algo real, sino que todo lo que se muestra a una intencionalidad tiene cierto índice de realidad. Es la imposibilidad de anular la intencionalidad lo que provoca siempre *algo*, lo que origina que siempre haya un algo ahí y por tanto imposibilita dar con un origen absoluto o punto cero de la génesis. Sobre esto volveré en un capítulo posterior, cuando entremos en esta cuestión del índice de realidad y la ficción.

Incluso cuando se pone en juego la reducción queda un resto, un algo; ni cuando se practica la *epoché* o la suspensión de la actitud natural del juicio estamos frente a nada. La conciencia subsiste siempre como residuo fenomenológico. Como deja escrito el propio Husserl: «En la ruina del mundo, yo todavía sería conciencia intencional pero mentando el caos».³⁹ Es el yo, la intencionalidad que le es propia, el hecho de que ese yo esté dirigido siempre a algo, a algún otro —digamos, adelantando cuestiones que serán aquí importantes, que el yo es siempre otro, que lo otro conforma esa dirección del yo que está siempre dirigido a otro, por más que como el propio Husserl reconoce y

³⁸ PGH., p. 84. (Nota al pie 34).

³⁹ *Ibid.*, p. 158.

veremos, la conciencia nunca va más allá de sí misma, con lo que todo otro es también yo—, es esencial al yo la imposibilidad de nada. Quizá, como decía Hegel, «ser la negación de una nada, constituye el ser.»⁴⁰ Sin entrar a discutir el texto-Hegel, aquí se debe leer esto casi de forma literal: la esencia del ser, quizá la única, es incluso ya no negar la nada, sino hacer imposible *nada*, convertir esta palabra «nada», en un significante vacío. O desde un estilo más cartesiano: no pienso (la) nada, luego existo. Volveré sobre esto cuando, como he dicho, se trate de la cuestión del índice de realidad y la ficción. Apunto solo cierta dirección que, llegado el momento, tomará este discurso o este texto. Si negamos la nada, si negamos la posibilidad de pensar, decir, imaginar la nada, quizá —y soy consciente de que ahora iré demasiado rápido, por más que aviso de que se trata solo de un anuncio, del avance de algo por llegar—, solo cabe entender el idealismo como —por más que parezca contradictorio— idealismo materialista. Como escribe Žižek:

La lección implícita de Platón *no* es que todo es apariencia [...] sino que la esencia es «apariencia en cuanto apariencia»; que la esencia aparece dentro de la apariencia, contrastando con la apariencia misma; que *la distinción entre apariencia y esencia debe inscribirse en la apariencia misma*. [...] La apariencia no es nada en sí misma; es solo un ser ilusorio, pero este ser ilusorio es el único ser de la esencia.⁴¹

Desde luego, se augura aquí también cierta posible respuesta —una de ellas (nunca defenderé en estas páginas algo así como *la respuesta*, o una respuesta definitiva que clausure la operación de lectura)— a las intenciones de la fenomenología. Si no tenemos acceso a la cosa-en-sí, si solo tenemos fenómenos de las cosas, estas, las cosas en sí, vendrían a ser nada, a usurpar de nuevo esa nada para convertirla en la ausencia de algo, en la ausencia de la cosa real que solo nos otorga su fenómeno. Pero si ese fenómeno es lo único posible, podría entenderse que la cosa-en-sí es nada, incluso llegar al punto de considerarla nada-sin-algo, que el fenómeno es lo único esencial, la idea material apareciendo de eso que *no* aparece pero que se *nos* aparece. Es decir, que como acabamos de leer en el fragmento citado, no se trataría de establecer dos mundos paralelos, que no se tocan —no estoy diciendo que Husserl haga esto, ya que él insiste

⁴⁰ Hegel: *Ciencia de la lógica, I. La lógica objetiva*. Traducción al español de Félix Duque. Madrid: Abada, 2011, pp. 447.

⁴¹ Žižek, Slavoj: *Menos que nada, Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Traducción al español de Antonio J. Antón Fernández. Madrid: Akal, 2015, p. 49.

en no identificarse con un platonismo entendido a la manera tradicional—, no se trataría de mantener en pie de guerra la vieja rejilla que coloca de un lado la esencia y del otro la apariencia, esa distinción a partir de la cual se marcan con tanta seguridad lo primario o lo original para dictar sentencia sobre las copias o los meros suplementos, no se trataría ya de esto sino de entender que esas distinciones caen de un mismo lado, que la esencia se inscribe también en la apariencia.

Como he dicho, se trata ahora solo de un apunte.

Para retomar esa cuestión de la conciencia como residuo que acabamos de dejar atrás al citar la frase de Husserl que aseguraba que incluso en la ruina del mundo yo, o si se prefiere *el yo*, no deja de ser intencional, que ni siquiera la práctica de la *epoché* convierte en nada a la conciencia, leamos lo siguiente:

*La conciencia tiene en ella misma un ser propio que, en su absoluta especificidad eidética, no se ve afectado por la exclusión fenomenológica. Así la conciencia subsiste como residuo fenomenológico.*⁴²

Se podría decir, aventurando una de esas definiciones que son siempre de oficio reductivas, y siguiendo de alguna manera esa frase de Hegel que citaba más arriba, que el yo es la imposibilidad de nada. O mejor, que decir yo impide decir nada, porque como veremos muy pronto, desde otro punto de vista que no posee punto de vista alguno, desde el lado imposible de la nada, lo que es nada es el yo. Quedémonos, entonces, con esa idea de conciencia como residuo. Lo que permanece después de la reducción es el yo puro, una especie de residuo trascendental. Este yo puro como residuo trascendental «garantiza perfectamente el carácter “irreal” de la actividad intencional»,⁴³ ya que no es momento ingrediente (*reell*) de las vivencias mismas, acercándolo al yo formal kantiano que debe poder acompañar todas mis representaciones pero que no está en ninguna parte —insisto en que Husserl no deja de marcar diferencias entre la fenomenología y el idealismo platónico o el formalismo kantiano—.

⁴² Derrida cita este fragmento como una de las declaraciones más importantes de *Ideas I*. PGH., p. 154.

⁴³ *Ibid.*, p. 162

Es momento de volver a esa frase de Derrida que hemos dejado atrás hace algún tiempo que quizá parece ahora lejano, la frase que he entresacado del segundo fragmento citado al poco de comenzar este epígrafe y en la que dice que la idealidad, eludiendo toda contaminación, pretendiendo una pureza absoluta, un desarraigo radical, termina por no significar nada. Digamos ahora que la nada es a la vez el límite y la posibilidad de ese límite, porque si hay límite hay algo que ese límite limita; asumimos, por tanto, que si se habla de límite, hay un *algo* dentro del recinto de ese límite. Supongamos que ese algo soy yo, entendiendo yo como tú, como ella o como él, entendiendo yo como la posibilidad de decir yo, entendiendo yo como punto de enunciación. Supongamos que ese algo es yo y todo a lo que yo tiene (tengo) acceso, y que lo que queda extramuros del límite, fuera del segmento limitado, es nada. Por más que el límite sea variable, por más que el límite se amplíe y la propiedad del yo, sus pertenencias y sus objetos, todo aquello a lo que tiene acceso a partir de cualquier vía, real o imaginaria, se expanda, habrá siempre un afuera, algo que queda extramuros del segmento acotado o limitado. Eso que queda fuera, aquello a lo que *yo* no accede —la persona verbal no está equivocada, digo yo como si fuese otro— es precisamente (la) nada; inaccesible. Y propongo esta inaccesibilidad como uno de los problemas de la génesis. Es por ello que cualquier principio es ya segundo. No hay forma de pensar la nada, no hay manera de imaginar *nada*. Por supuesto, decir esa palabra, «nada», no significa nada, no tiene ningún valor de cara a lo que estoy planteando. Si se quiere, en un estilo a lo Parménides, podríamos enunciarlo en estilo oracular y decir: «nada no hay». Ya sea que lo tratemos desde coordenadas kantianas, según las cuales no tendríamos forma de imaginar o pensar *algo* fuera del espacio y del tiempo —esto sería lo imposible, acceder a algo fuera de este ámbito que conforma nuestro *a priori* formal—; ya sea desde el punto de vista de una intencionalidad que está siempre dirigida a algo —aquí lo imposible sería una intencionalidad vacía, sin objeto—; ya sea desde el punto de vista de la búsqueda de la que hablamos más arriba, en el sentido de que buscar es siempre buscar algo, y por tanto no hay forma de buscar nada, excepto si consideramos que (la) nada es en cierta manera algo, excepto si consideramos que (la) nada porta en ella un residuo, desde cualquier posicionamiento, o bien un prejuicio nos hace ver en nada algo, o bien (la) nada es del todo inaccesible, lo absolutamente otro, entendiendo que este otro no es algo, que este otro es nada, que a este otro ni siquiera

podemos hacerle pasar por la pila bautismal, que cualquier nombre que se le otorgue es ya espejismo y contaminación.

Esta nada del origen, de la génesis —sea empírica, formal o trascendental— está ligada a la nada del final, a la nada posterior a la existencia individual. Lo más complejo de entender acerca de la muerte, acerca de la certeza de la propia muerte, siempre y cuando aceptemos un ejercicio así de arriesgado, siempre y cuando aceptemos la hipótesis de que la muerte es eso que imaginamos, siempre y cuando aceptemos ese lugar común que asemeja la muerte a cierto tipo de inconsciencia o sueño eterno, lo más complejo, decía, no es imaginar que ya no seremos, que nos convertimos en pura nada, desde luego, quizá solo para uno mismo, sin tener en cuenta que seguimos siendo para otros o que nuestras huellas pueden sucedernos durante cierto tiempo, lo más complejo es imaginar que no hemos sido, que incluso ahora mismo no somos. Me explico: si solo desde el segmento que queda entre los límites, si solo dentro de este espacio en el que yo es capaz de decir «yo» podemos decir «yo», entonces, a pesar de la paradoja, no existimos. Se precisaría, para existir, para que ese yo afirme que existe, para que lo afirme no de forma provisional, un presente perpetuo que, como hemos visto en el epígrafe anterior, y como la fenomenología se ha cuidado de analizar, no es tal. No hay presente fijo, estable, inamovible, no hay presente que no sea flujo, que no se trate del movimiento del tiempo. No hay presente estático. Quizá habría que diferenciar entre presente y ahora, asegurar que solo hay ahora y que ese ahora en ningún caso es algo presente, aunque quizá habrá que dejar los análisis minuciosos para cuando toque o el propio texto lo invoque. Lo único que habría que fijar aquí, es que, como ya expliqué más arriba, aun concediendo carta de verosimilitud al mito del origen, aun tomando la hipótesis de una génesis absoluta o de un primer principio que no fuese ya segundo, incluso cediendo a la pretensión de que es posible presentificar el origen, aun llegado a ese punto cero o aun trayendo ese punto cero para hacerlo presente, lo que desmonta cualquier ambición de pureza es la contaminación del presente, es el hecho de que el presente venga del pasado y vaya hacia el futuro, el hecho de que el presente esté conformado por protenciones y prospecciones, el hecho de que el presente nunca se presente. No podemos dar con un origen absoluto, puro, no contaminado, no podemos presentar su presente porque el mismo presente nunca se presenta.

Llegado a ese momento en el que no hay ya momentos, llegado ese tiempo sin tiempo, llegados al espacio sin cuerpo de nuestra propia muerte, borrada toda memoria de uno mismo, la imposibilidad de decir «yo» es también la imposibilidad de decir «he

sido». Este que ahora escribe, llegado ese momento sin momentos, será nada, será, por tanto, para sí mismo lo imposible de pensar, lo imposible de decir o imaginar. Esa nada, que ahora estamos visualizando posterior, quizá porque vivimos aún en el imperio de la línea, porque entendemos el tiempo como duración, se enlaza con la nada previa y elimina ese segmento en el que hemos situado al yo diciendo «yo». Si desde este espacio en el que hay algo, la nada es imposible, también desde la nada es imposible algo.

Desde luego, mi objetivo con esta diatriba no es que el lector entre en depresión. No olvidemos que, según parece, el inconsciente no entiende de bivalencias, de oposiciones fáciles, no olvidemos que, según parece, el inconsciente no toma en cuenta ciertas contradicciones lógicas, así que para el inconsciente podemos estar vivos y muertos al mismo tiempo, y, de alguna manera, nos envía una información que nos hace creernos inmortales. El único objetivo aquí es hacer entender —por más que se trate de un intento torpe— que «nada» es lo imposible, que algo esencial para el yo es la imposibilidad de decir «nada», de pensar «nada», de imaginar «nada». Esta imposibilidad es definitiva a la hora de imposibilitar cualquier acceso a una génesis absoluta. Esta nada previa a un algo está ya contaminada de un resto, de un lenguaje, de imágenes y sensaciones que son ya algo.

Llegados aquí toca pagar la deuda contraída hace unas páginas, casi al comienzo de este epígrafe, y darle la vuelta o darle *una* vuelta a esa frase de Derrida en la que decía que la idealidad absoluta termina por no significar nada. No es que las idealidades no signifiquen nada, sino que la nada, la imposibilidad de *nada* es, quizá, el origen de la idealidad.

Quedémonos al menos con esto; que incluso la nada está ya contaminada, que ni siquiera hay nada pura, o si se quiere, una pura nada, que en «nada» habita ya un residuo de algo. Nada, y quizá no Lo Real, como defendía Lacan, es lo imposible, excepto, claro está, que consideremos la nada como parte de lo Real, o que entendamos que lo Real es en realidad Nada.

En relación a esta cuestión de la idealidad, no está de más repetir que sería una lectura injusta acusar a Husserl de platonismo o formalismo. Las esencias *a priori* que busca Husserl no son las ideas platónicas ni las del formalismo kantiano. En Husserl nos vamos a topar siempre con la dificultad de dar con esas esencias arraigadas en un mundo de la vida y con la dificultad de dar con un *a priori* concreto, ni meramente

lógico ni únicamente formal. Por supuesto, decir esto conlleva cierta trampa, lo sabemos, porque la búsqueda de Husserl no es, no puede ser, homogénea, hay siempre, en su recorrido o en su trayectoria, cruces con el idealismo clásico y con el formalismo kantiano, momentos en los que se acerca, en los que casi se solapa, y momentos en los que se aleja. Por otro lado, ¿se puede reducir a una fórmula, a mera entrada enciclopédica eso que se acuña bajo la etiqueta de platonismo o kantismo? Ya se ha advertido, muy al comienzo, que ese terreno resulta siempre pantanoso, que ninguna fórmula más o menos común evita la operación de lectura, porque podríamos encontrarnos con la agradable sorpresa de que Platón no es tan fiel a Platón como sus acólitos predicán, o que Kant no es tan kantiano como sus exégetas afirman. De hecho, acabamos de leer un fragmento de Žižek en el que defiende una lectura materialista del idealismo platónico. Sabemos que, junto a otros autores, como pueda ser Badiou, se propone una vuelta a Platón, una vuelta que lo lea, eso sí, según otras perspectivas. Quizá, en este sentido, el futuro modifica también el pasado. Por supuesto, los propietarios del libro-Platón, los guardianes de las llaves que abren los cerrojos de la fortaleza kantiana, se harán oír. Aquí no hará falta insistir más en esto: que la filosofía es una operación de lectura, en realidad de *archilectura*, que no hay relectura porque cada lectura es ya otra, que no hay algo así como el libro-Kant o el libro-Platón si entendemos que tales libros son reducibles a una sinopsis o a una entrada pedagógica que nos exima de vérnoslas con sus propios textos —salvando las distancias de las ediciones y de la traducción, la distancia contextual y cultural—, que no hay algo así como una evolución o progreso, si se quiere un modelo lineal, que permita ir avanzando en la selva de estos textos asumiendo que ciertas etapas se queman y se pueden dejar atrás. Dicho de otra forma: leer un texto, escribir un texto es comenzar siempre de cero, es siempre *como* comenzar de cero. Leemos, pensamos, aprendemos en círculos superpuestos. En fin, Derrida se pronuncia, también, acerca de esa precaución que nos debería impedir identificar la fenomenología como variante del idealismo clásico o del formalismo moderno.

La intencionalidad y la intuición de esencias *a priori* no podían consistir, sin correr el riesgo de convertirse nuevamente en accidentes psicológicos y puramente subjetivos, en un simple encuentro de significaciones lógicas intemporales que habitan un cierto cielo inteligible. [...] Así

pues, las esencias no eran ideas platónicas [...], no tenían ningún sentido ni ningún fundamento «en sí», independientemente de los actos intencionales que las mientan.⁴⁴

Si antes hemos visto que no hay intencionalidad sin un *algo* al que se dirige, vemos ahora que no hay un algo en sí mismo sin que eso, ese algo, sea algo porque lo es para una intención que se dirige a él. Volviendo a ese discurso sobre «nada» que impregna todo este epígrafe, podríamos imaginar que hay objetos y cosas-en-sí, todo un mundo al que no tenemos acceso, al que no accederemos jamás, todo un mundo que no nos toca. Aun imaginando algo así, lo cual vuelve a convertir nada en algo, eso que quedaría del otro lado del límite de la percepción, de la imaginación, del pensamiento, de la intuición, etc., que quedaría del otro lado de todo *algo*, sería en verdad, nada, en verdad una hipótesis imaginaria que el poder de la ficción coloca del lado interior del límite, de ese lado en el que se convierte en algo, sea este algo intuido o imaginado. Transponiendo la cita de Žižek acerca de Platón, esa realidad del fenómeno sería la única realidad de la que disponemos, y la posibilidad de ir a la cosa misma debe contemplarse dentro de este lado del segmento, en la zona interior del límite, con lo que la cosa-en-sí no cae del cielo, queda inscrita en el fenómeno.

La dificultad estriba en dar con una esencia y un *a priori* contaminados y que aún así funcionen como tales o que al menos funcionen para fundar eso que Husserl entiende como ciencia estricta en respuesta a la ingenuidad acrítica de las ciencias naturales —como sabemos, esta ingenuidad consiste en tomar lo dado como evidente, en intentar conocer sin plantearse la posibilidad misma del conocimiento. Por supuesto, todo esto exigiría una discusión más extensa y una lectura minuciosa, ya que quizá, podría ser, la ciencia natural no es tan ingenua como parece. Lo que sugiero es que se entienda la ingenuidad de un modo, digamos «espacial», una ingenuidad que toma lo cercano como próximo, que no se cuestiona las evidencias, lo que está ahí, a mano, que no irracionaliza el sentido común—.

Llegados a este punto, comenzamos a vislumbrar la posibilidad de un origen, de un principio, de una esencia, de un *a priori* contaminados, no puros. Toda esta cuestión de lo puro entronca de alguna manera con la problemática de lo natural que se discute en *De la gramatología*, cuando Derrida deconstruye esta noción de lo natural antropológico. De alguna manera, entronca con ese mito del origen puro, del espíritu sin carne, del cuerpo como cárcel o la encarnación como caída.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 54.

Para concluir con este epígrafe, resumo en lo posible. Esta cuestión de la nada está ligada a la ausencia del presente que se comenzaba a analizar en el epígrafe anterior. Hasta el momento he puesto sobre la mesa dos motivos o cuestiones principales en esta operación de lectura que realizo sobre Derrida leyendo a Husserl, dos motivos que asumo *yo*, que asume mi escritura y que en ningún caso propongo como los motivos *de* Derrida o *de* Husserl, que en ningún caso los presento como aquello que ellos dicen o quieren decir por más que, como no debe ser de otra manera, tienen su origen —también incierto, oscuro, complejo— en esos textos que comparecen bajo sus firmas y que aquí leemos.

Hasta ahora dos personajes principales; el presente y la nada, o mejor; presente y nada. Ambos imposibles: como hemos visto, no hay un presente que se presenta, que se detiene, que está ahí, sino que eso a lo que llamamos presente es el flujo del tiempo, o si se quiere, de la temporalidad, está basado en la memoria y en la previsión, es un cruce siempre móvil entre la retención del pasado y la protención de un futuro. También, como hemos visto: *nada* es lo imposible. No hay «nada» presente, no hay tampoco un presente de la nada. Cada ahora que afecta a una vivencia tiene su horizonte de anterioridad. Me detendré en esto cuando me centre en la cuestión de la temporalidad. Por el momento quedémonos con esta imbricación entre presente y nada, con la imposibilidad de acceder a un algo que preceda al presente absoluto de un principio que no fuese ya segundo.

Ya para finalizar, y como he apuntado algo más arriba, quizá deberíamos diferenciar el «ahora» del «presente». Decir «ahora» no implicaría asumir la presencia de un presente. Decir «ahora» no fijaría el tiempo en un instante. Este *ahora* reconocería su movilidad, su flujo, su ir y venir, su finitud. ¿Se podría tentar un trueque?, ¿podríamos dejar a un lado el mito del origen como obsesión por la presencia yendo hacia un *ahora* que reconocería su imposibilidad ante *nada*?

Cada ahora se proyecta hacia un horizonte e implica una anterioridad, cada ahora deja de ser en el mismo instante en el que es. El ahora, no entendido como la presencia de un presente, asumiendo que el presente nunca se presenta, vendría a ser una *prueba*, una *imagen*, de que todo instante presente —justo lo que no hay, lo que no se da nunca como tiempo congelado o presente inmóvil— remite a una anterioridad, e impide que algo como «nada» sea siquiera imaginable.

Derrida leyendo a Husserl:

«Cada ahora que afecta a una vivencia, incluso si es la fase inaugural de una vivencia aparecida nuevamente, tiene necesariamente su *horizonte de anterioridad*. Ahora bien, no puede ser por principio una anterioridad vacía, una forma vacía sin contenido, desprovista de todo sentido. Tiene necesariamente la significación de un ahora pasado que engloba bajo esa forma algo que es pasado, una *vivencia* pasada». Así pues, la puntualidad del «ahora» implica, en cuanto tal, una anterioridad; comporta una retención, luego una retención de retención, etc. Tiene una densidad continua. Es concreta. Por tanto, la forma o el yo puro son imposibles sin una historia genética en la cual la creación de «ahoras» siempre nuevos se continúa por una retención incesante y necesaria. La pureza de la forma temporal o del yo que se manifiesta en una actualidad puntual es «esencialmente» y *a priori* llevada por un pasado y orientada por un futuro. Su sentido mismo, es decir, la originariedad y la originalidad de su «ahora», está fundamentado en la posibilidad de ese doble movimiento.⁴⁵

Quedémonos con esta cuestión: la densidad continua, o el continuo de cierta densidad. Quedémonos por ahora con esa nada presente que hace imposible cualquier fundamento primero que no sea ya segundo, con el presente que no se presenta y con la imposibilidad del yo para decir nada y ambos términos en imbricación —presente, nada; la imposibilidad de una nada presente y un presente que resulta inevitablemente nada— que impiden lo absoluto de una génesis, ya que el presente implica siempre una anterioridad antes de la cual «nada» es imposible.

Dicho de otra forma: la génesis no puede ser nunca original.

Negación de un mundo suspendido

Ligada a la cuestión de «nada» que acabamos de dejar atrás, podríamos detenernos ahora en «el origen de la negación».⁴⁶ De nuevo, no deberíamos identificar negación con nada. Negar es un acto, y por tanto, un acto sobre *algo*. Ese algo que se niega no es nada. Insisto en que seamos conscientes de las trampas de la máquina gramática. Decir que ese algo que se niega no es nada, podría interpretarse como todo lo contrario de lo que se intenta decir aquí. «Algo no es nada» se podría leer —sin que esta

⁴⁵ *Ibid.*, p. 180.

⁴⁶ «Tras haber descrito la “doxa pasiva” y el “mundo de la vida” en su originariedad, Husserl debe pasar a las modalizaciones de esta certeza primitiva e intentar elucidar el origen de la negación». *Ibid.*, p. 203.

lectura sea defectuosa o provocada por una incompetencia lectora— como que hay algo que no es, que ese algo es la misma nada. En todo caso, aquí estoy proponiendo justo lo contrario, que algo no es *la* nada, que algo implica siempre un objeto, una palabra, un pensamiento, etc., que algo implica siempre un *algo*. La frase se entendería mejor si recurrimos a ciertas marcas propias de la escritura, si la frase se *viese vestida* con estas ropas: Algo no es «nada». O si se prefiere: «algo» no es «nada». Si se entiende esto como una exageración, como darle demasiadas vueltas a las palabras, analicemos un ejemplo que tiene que ver con la fenomenología, o al menos, con la transmisión del pensamiento de Husserl o del libro-Husserl en nuestra lengua.

En *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Javier San Martín señala un error en la traducción de *Ideas* llevada a cabo por José Gaos, un error que tiene, ni más ni menos, «consecuencias letales para la comprensión de la fenomenología».⁴⁷

Resumiendo mucho, el problema que se detecta es que Gaos traduce «absoluto», en cierto fragmento, como si este se refiriese a los actos reflexivos, mientras que la traducción fiel afirmaría que lo absoluto son las vivencias. Nos estamos refiriendo aquí a una palabra y a un fragmento muy breve. Está claro que optar entre una opción y otra cambia mucho lo que podemos entender acerca del libro-Husserl; que lo absoluto sean los actos reflexivos nos lleva a un idealismo trascendental que parece que no sería lo que Husserl está en verdad defendiendo.⁴⁸

La importancia de todo esto, de esta tergiversación total de la fenomenología que vendría propiciada por una partícula minúscula del engranaje de la máquina gramática, radica en lo siguiente:

⁴⁷ Madrid: Trotta, 2015, p. 62.

⁴⁸ El fragmento de la traducción de Gaos que se analiza es la siguiente: «En la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con universalidad de principio, la *ejecución* de todas esas tesis cogitativas, es decir, “colocamos entre paréntesis” las llevadas a cabo; “no hacemos esta tesis con lo demás” a los fines de nuevas indagaciones; en lugar de vivir en ellas, de *llevarlas a cabo*, ejecutamos *actos de reflexión* dirigidos a ellas, y aprehendemos estos actos como el ser *absoluto* que son». Según esto, lo absoluto es el acto de reflexión. La traducción correcta finalizaría ese mismo fragmento así: «ejecutamos actos de *reflexión* dirigidos a ellas [a las tesis cogitativas], y las aprendemos a ellas mismas como el ser *absoluto* que (ellas) son». *Ibid.* pp. 62-63. Está claro que con este cambio, lo absoluto se refiere a las tesis cogitativas, y no a los actos de reflexión. Tal como explica Javier San Martín, este breve fragmento alude a la descripción negativa de la actitud fenomenológica, al hablar de poner entre paréntesis las tesis cogitativas, y enseguida se pasa al «qué hacer», que señala la fase esencial de la fenomenología que para el autor tergiversa la traducción de Gaos, y que consiste en no vivir en las experiencias, sino en realizar actos de reflexión dirigidos a ellas. En ningún caso, por tanto, habría que entender que lo absoluto es esa reflexión y no la tesis cogitativa.

Lo que se ventila es quién o qué es lo absoluto en la fenomenología, qué pone o toma la fenomenología como lo absoluto, los actos del fenomenólogo [...] o las vivencias directas ellas mismas. El texto de Husserl lo dice con claridad.⁴⁹

Y a pesar de que el texto de Husserl lo dice con claridad, el propio autor de este estudio reconoce, un par de líneas más arriba, que «se podría entender la frase como la traduce Gaos, pero no tiene ningún sentido.»⁵⁰

Por otro lado, queda claro desde un primer momento que lo que hay en juego, más allá de un problema puntual de traducción —denominarlo problema puntual no equivale a considerarlo menor—, es la continuidad comprensiva del libro-Husserl según un parámetro tradicional y que, para el autor de este texto, está equivocado. Lo que se propone a cambio, la apuesta por otra lectura del libro-Husserl, se denomina «nuevo Husserl», y su fuente principal, además de ajustar ciertos errores de traducción, son los manuscritos y textos no publicados en vida de este. Insisto, no obstante, en que se detecta también aquí una complicación en origen, la contaminación quizá inevitable que pone en juego toda búsqueda, que es ya búsqueda de algo, de ese algo que, de forma consciente o inconsciente, dirige en parte, aunque sea de forma oscura, lateral, el movimiento de la búsqueda ya en origen.

Por otro lado, siempre que Gaos hablaba de la fenomenología de Husserl o traducía textos suyos, aparecía ese modelo o comprensión que se hizo también patente en varios aspectos de su traducción de *Ideas*. En esta obra hay ciertamente lugares o conceptos que se prestan a interpretación, y que Gaos siempre resuelve de acuerdo al modelo convencional.

[...]

Para la Escuela de Madrid [...] la autoconciencia [...] es decir, el fenomenólogo, se instauraba como el legislador del mundo, y eso era el idealismo trascendental. Para ello había que elevar la conciencia refleja, es decir, esos actos que yo dirijo a las vivencias de la vida ordinaria, como lo absoluto.⁵¹

Me gustaría remarcar, de este fragmento, que «en esa obra hay ciertamente lugares o conceptos que se prestan a interpretación.» Si la traducción entre lenguas diferentes ocasiona no pocos problemas, en lo que me interesa incidir a partir de ahora

⁴⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, pp. 61-64.

es en los problemas que ocasiona la traducción dentro de una *misma* lengua. Como decía más arriba, la frase «algo no es nada» podría entenderse, dentro de esa misma lengua que manejamos en común, de una manera o como todo lo contrario, se podría *traducir* como que algo no es nada, cosa alguna, o como que algo no es nunca la nada, como que algo no puede implicar vacío o ausencia o un mero hueco que no sea tachadura de un *algo*.

También vemos aquí, al igual que ocurría en el epígrafe anterior respecto a la interpretación del idealismo en Platón, que la filosofía es siempre una operación de lectura en marcha, que es siempre *architectura*, que no hay forma de clausurar un libro, que todo libro está siempre abierto a generar diferentes textos.

Volvamos, tras este desvío, al «origen de la negación» que leemos en ese texto de Derrida leyendo a Husserl. Incidiendo en lo que estoy defendiendo aquí, se dice que «la negación sería un juicio, la negatividad sería un atributo del objeto ausente que permanece presente a título de “centro de interés” antepredicativo.»⁵² Queda claro que la negación es *algo*, que es incluso un atributo de ese objeto ausente que permanece presente —siempre la obsesión por la presencia—. No olvidemos que Husserl realiza una descripción del fenómeno de la negación, no de la nada o de nada, no de nada como pura ausencia —por supuesto, esto, un fenómeno de nada, no sería posible, por más que, como hemos visto, podría considerarse el fenómeno como única realidad y la cosa-en-sí, nunca accesible, nada—, sino de la tachadura o la borradura de un atributo, de un *algo* que está ausente por más que esa ausencia se pretenda presente.

Es ahí cuando la negación no es originaria, cuando el origen de la negación es un origen segundo —al igual que hemos defendido que todo primer principio es ya segundo—, porque si de lo que se trata es de negar algo, de borrar cierto atributo que estaba ahí, de reconocer la ausencia de algo en algún otro momento presente, si en verdad no hay negación primera, pura, que no remita a nada más que a sí misma, que no consista sino en negar algo, al igual que toda búsqueda busca algo y toda intención está dirigida sobre algo, no hay «origen de la negación», y por tanto esta, la negación, es siempre un gesto posterior a lo que hay. De nuevo, como se ha defendido respecto a «nada» en el epígrafe anterior, no hay forma aquí de dar con una génesis original si siempre hay algo antes de todo comienzo, si la negación refiere siempre a algo previo.

⁵² PGH., p. 204.

Se trata, entonces, del imposible paso anterior a la génesis, que no es nunca sino derivada, posterior a algo que la precede ya que no hay forma de negar ese algo previo a ella. Tal como Derrida cita a Husserl: «La negación siempre es tachadura parcial sobre el suelo de una certeza dóxica que se mantiene, y en definitiva sobre el suelo de la universal creencia en el mundo».⁵³

Como ya se sabe, tampoco la *epoché* niega, sino que se abstiene de juzgar o suspende todo juicio acerca de la existencia del mundo natural. No se trata de negar algo, sino de abstenerse de pronunciarse acerca de si algo existe o no; ese algo que sería natural, evidente, próximo, cultural, mundano, psicológico se pone entre paréntesis, pero no se afirma su negación. Se niega no para eliminar o tentar esa «nada» que es justo lo imposible, sino para llegar al objeto tal como se da en la conciencia. La *epoché* fenomenológica suspende para afirmar, se trata de una negación afirmativa —por más que, por otro lado, esa negación no afirma nunca la negación de aquello que niega—.

Para escapar a la *contaminación* y a las insuficiencias de una génesis mundana —aquí, en esta génesis, queda más claro que en cualquier otro tipo de génesis (formal, trascendental) lo imposible de dar con un principio que no sea ya segundo o presentar un origen sin un *algo* que lo anteceda—, «se pone *definitivamente* el “mundo” entre paréntesis—.⁵⁴

¿Por qué encierra Derrida el mundo entre comillas? Vamos a detenernos un instante —otro más— en esta cuestión del mundo. Si lo que se está proponiendo es suspender el juicio sobre algo a lo que se llama mundo, habrá qué ver qué cosa se dice con ese nombre.

Para Derrida, en *Ideas I* Husserl permanece instalado en un idealismo.

Nos mantenemos en las «estructuras» de la correlación noético-noemática. Dado que el mundo natural «no es más que» el «correlato» intencional de la conciencia, era inevitable acabar desembocando en el proyecto de un idealismo absoluto [...] todo este análisis no implica de ninguna manera que *deba* haber un mundo, alguna cosa. La existencia del mundo es el correlato de cierta diversidad de la experiencia que se distingue por ciertas configuraciones eidéticas.⁵⁵

⁵³ *Ibid.*, p. 205.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 157-158.

Nos mantenemos, por tanto, dentro de la distinción entre el acto psíquico de pensar y el contenido objetivo del pensamiento. Quizá, demasiado próximos aún a las bivalencias de la vieja rejilla. Sobre la posibilidad de un *entre* o de una *diferencia* que abra cierto espacio complejo entre *nóesis* y *nóema*, así como acerca del índice de realidad del mundo, me detendré en el próximo capítulo, cuando leamos la quinta lección de ese texto de Husserl que tanto nos interesa aquí.

Derrida continúa afirmando que el problema, en ese momento en el que Husserl se encuentra, es que la intencionalidad sigue sin estar explicitada en su radicalidad, esto es, como captación originaria del ser. Es por eso que define *Ideas I* como idealismo subjetivista y formal. Citando a Husserl: «la conciencia (la vivencia) y el ser reales (*reales*) no son de ninguna manera especies de seres coordinados, cohabitando pacíficamente y entrando ocasionalmente en “relación” o en “contacto”». ⁵⁶ Contra la supuesta ingenuidad del cientifismo y de la actitud natural, las trayectorias entre vivencia y ser son complejas, mediadas. Como se dice que decía Heráclito: la guerra es la madre de todas las cosas. Lo evidente, lo próximo, lo más cercano no se da tampoco de forma *pacífica*, esos espacios tampoco están dados o ganados de antemano. Si juntamos esta frase que cita Derrida y que ahora citamos aquí acerca de la no cohabitación pacífica entre conciencia y realidad, y le añadimos, como el que le añade una pizca de sal a la receta que prepara, el célebre aforismo que se atribuye a Heráclito, nos podríamos permitir una primera aproximación a eso que el mundo es y decir algo que en ningún caso ha dicho Husserl o defendido Derrida. Algo como esto: El mundo es la guerra.

Aplacemos un instante al menos esta batalla para seguir tirando del hilo textual de estas páginas en las que Derrida lee a Husserl y nosotros leemos a Derrida leyendo a Husserl, por más que al final solo nos estemos leyendo a nosotros mismos. «Entre la conciencia y la realidad se abre un verdadero abismo de sentido.» ⁵⁷ Que la conciencia no vaya más allá de sí misma y aun así pretenda verdad objetiva, existencia de algo otro al margen de sí misma, es un tema sobre el que me detendré en los capítulos siguientes. Ahora mismo, solo marcar que a pesar del intento de escapar a un idealismo clásico, del intento de no dejarse abducir por un formalismo vacío, de no caer quizá en el mal de la vieja rejilla, se hace complicado escapar de la jaula metafísica.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 158.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 159.

Incluso si el sentido de las palabras permite hablar ciertamente del ser real (*realen*) del yo humano y de su vivencia de conciencia *en* el mundo [...] a pesar de todo esto, que la conciencia considerada en su «pureza» debe ser considerada como un *sistema de ser cerrado en sí mismo* [...], como un sistema de *ser absoluto* en el que nada puede penetrar y del que nada puede escaparse [...]

Por otra parte, el conjunto del *mundo espacio-temporal*, donde el hombre y el yo humano se insieren a título de realidades individuales subordinadas, tiene *en virtud de su sentido un ser puramente intencional*; por consiguiente, tiene el sentido puramente secundario, relativo de un ser *para* la conciencia. Es un ser que la conciencia pone en sus propias experiencias [...] un ser que está *más allá* de esa identidad es una Nada.⁵⁸

Sobre esta última frase que nombra «Nada» no habría que decir nada; o nada más, ya que hasta aquí se ha dicho bastante sobre esto o sobre esta nada. Cualquier cosa que la conciencia no *pone* no es ya una cosa, no es nada, o es «nada». Como he dicho, sobre esta cuestión, que en el supuesto que aquí trabajaré se acerca a eso que he llamado fenomenología-ficción, acerca del índice de realidad y de la imposibilidad de la conciencia para ir más allá de sí misma, me extenderé en capítulos posteriores. Marcar aquí solo esto: si la conciencia no va más allá de sí misma pero a la vez es intencional, dirigida siempre a la búsqueda de algo, de un algo que no se da para la conciencia si en cierta medida no está *puesto* por ella, si esto es así, entonces no hay «yo» por un lado y «otro» por el suyo, sino que el yo se dirige siempre a otro, y el otro es siempre puesto por un yo; no hay yo y otro, sino yo-otro y otro-yo, o si se prefiere, como he propuesto más arriba, optando por una fórmula más corta aunque algo disonante, lo que hay es *yotro*. Esta imbricación entre yo y otro, entre conciencia y mundo, entre vivencia y realidad, delata de nuevo esa complejidad en origen de la que partía este capítulo, la *contaminación*, que resulta en todo lo que aquí exponemos quizá la palabra clave o al menos uno de los temas principales de nuestra historia.

Algo más adelante en su tesina, Derrida entra en el sentido ambiguo de mundo.⁵⁹ Si hablamos de mundo como totalidad de todo lo que ya está ahí, si lo entendemos como «pasivamente predado en la certeza»,⁶⁰ tenemos ya aquí una guerra; si se quiere, haciendo un guiño a la famosa novela de H.G. Wells, una guerra de los mundos para la que no se precisan antagonistas extraterrestres. Tenemos el mundo natural, predado,

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ «El sentido ambiguo del “mundo”». *Ibid.*, pp. 195-203.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 195.

evidente, *acuestionable*, que está ahí, a mano, y antes del cual no es posible imaginar nada, antes del cual, «nada» es imposible de pensar o decir. Por lo que parece, Husserl combate contra ese mundo, contra el mundo natural de las ciencias regionales. Al igual que ocurrirá luego con la deconstrucción, se trata de no aceptar de forma acrítica la evidencia de lo evidente o la proximidad de lo próximo. El problema aquí, dentro de este mundo natural, predado y también predador en al menos un sentido doble, como mundo que da y como mundo que devora, es que cualquier génesis «solo produce lo que ya está ahí»,⁶¹ una génesis que bien podría llamarse empírica, una génesis nunca original y cuyo principio sería siempre segundo. En este caso, toda actividad trascendental recae en una pasividad, en tomar sin más la herencia, en *leer* lo que hay. Ahora bien, veamos, según lo que propone Derrida, en qué consiste la *Lebenswelt* o mundo de la vida al que Husserl alude en sus textos.

El mundo viene definido por Husserl no como un mundo actualmente real del que sería prisionero el sujeto cognoscente, sino como «el horizonte de todos los sustratos de juicios posibles». Es una posibilidad abierta al infinito de las evidencias fundadas en él. Es fundamento de toda «mundanidad» de la lógica tradicional y formal, sin ser él mismo «mundano».

Nos encontramos aquí con una grave ambigüedad del concepto «mundo». Por un lado, el mundo es lo antepredicativo en su «realidad» actual. Ya siempre ahí, en su estructura ontológica primitiva, es el sustrato de toda significación. Pero, por otra parte, es la idea de una totalidad infinita de fundamentos posibles de todo juicio.⁶²

Aquí la «guerra de los mundos» que comentaba antes. No contra los marcianos, sino contra algo quizá tan extraterrestre como una idea o una idealidad, contra esa «idea de una totalidad infinita de fundamentos posibles de todo juicio.» De un lado la realidad y del otro lo real; de un lado del ring, haciendo ángulo sobre la tarima, bien apoyado sobre las cuerdas, lo presente, lo dado, y del otro aquello por venir; apostado a un lado del campo de batalla la evidencia, y enfrente, atrincherada, la suspensión que pretende, aunque sea un instante, la tregua, congelar esa vida del mundo que siempre se escapa y poder observar así el contorno de la agrimensura y los límites de todo lo que hay, de lo que en verdad hay ahí, en mitad de esa ciénaga poblada de vida en lucha y de cadáveres que se resisten a abandonar ese campo de Marte al que llamamos mundo.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 196.

Convendría preguntarse —lo haré llegado su momento— si lo posible tiene índice de realidad, si ese mundo posible hunde sus raíces también en lo dado de forma pasiva, si hay algo posible que escape a la causalidad, si hay alguna posibilidad para el acontecimiento, entendiendo acontecimiento como el *arribante* absoluto, como la Otridad sin yo, como lo imposible de decir y de dejar tras su aparición un testigo fiable. En el punto en el que nos encontramos, en el punto en el que este texto de Derrida reconoce encontrarse respecto al lugar donde se encuentra la escritura de Husserl en ese momento, leemos lo siguiente:

Aquí, lo posible no es un predicado de lo actual y no es engendrado a partir de una evidencia antepredicativa concreta. No es ni un ente, ni un conjunto de entes actuales. Es, pues, una posibilidad formal y *a priori*, irreductible a una génesis trascendental.⁶³

A partir de aquí, Derrida analiza el antepredicativo en un doble aspecto. Cito de forma indirecta. O bien el antepredicativo es indefinido, apertura del ser de la conciencia, la totalidad infinita de lo que puede manifestarse, con carácter preconstituido y que es acogido de forma pasiva por la conciencia; es ausencia de significación fenomenológica antes de la actividad del sujeto, con lo que esa pasividad *trascendental* sería la condición formal de toda actividad trascendental, con lo cual, no se llega a ver un fundamento concreto de la constitución, ya que este ente antepredicativo no tendría en sí ninguna determinación inteligible, ningún sentido en sí mismo, con lo que no se adivina cómo la conciencia podría otorgarle este sentido que no tiene, cómo podría reconocerlo de forma intencional.

Si lo que el ego trascendental recibe pasivamente solo es un sustrato indeterminado, el sentido que [la conciencia] le «prestará» podrá confundirse con una construcción subjetiva, una invención o una fabricación pragmática del sentido. Las idealizaciones serían mediaciones conceptuales del sentido. [...] Lo que tenemos ahí sería entonces una desviación subjetivista, antropologista, etc., de la intencionalidad.⁶⁴

Aquí, siguiendo esta opción o esta parte en relación a cómo ver o leer lo antepredicativo, las esencias no son inherentes sino conceptos, con lo que, para Derrida, se traiciona o pervierte una de las intenciones fundamentales de la fenomenología.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 197.

Releamos un instante este lado, vamos a detenernos un momento en este «o bien esto» del antepredicativo antes de pasar a la siguiente opción del «o bien lo otro». De alguna manera nos encontramos en ese terreno ya familiar de (la) «nada», en esa zona sin espacio en la que nada crece, en la que ningún árbol familiar brota. En este terreno extrañamente familiar de nada, si lo antepredicativo no posee ningún rasgo definido, si en sí mismo no es nada, si en realidad nos referimos a él como «nada», no se entiende cómo de nada surge algo, no se entiende cómo la conciencia, que no va nunca más allá de sí misma y que por tanto no puede ir hacia lo absolutamente otro, hacia la Otredad absoluta que no deja de ser «nada» para esa conciencia que no la recibe porque no puede ir más allá de sí, no se entiende, entonces, qué intencionalidad puede dirigirse hacia eso si eso no es *intencionable*, cómo eso que es nada puede dar algo en sí mismo al margen de una construcción por parte de la conciencia. Aquí caemos de nuevo de ese lado que no es otro, que no es la otra cara de la vieja rejilla, que no es el lado oscuro de esa luna que se resiste a mostrar su zona invisible a la mirada. Como veíamos en el epígrafe anterior, si el fenómeno es una *ilusión*, si no es la cosa-en-sí, esa ilusión es lo único que tenemos. La diferencia entre esencia y apariencia, como ya hemos visto, es una diferencia que cae de un mismo lado, ambas del lado de la apariencia, con lo que, quizá —habría que pensarlo a cámara lenta— toda idealidad es material.

Una de las conclusiones que Derrida extrae de esta posibilidad —continuamos aún con la primera opción del «o bien esto»— es que el retorno al mundo de la vida es retorno al mundo en el que ya vivimos. Como decía antes, no hay un lado u otro, no funciona la vieja rejilla separando un mundo terreno de un mundo lunar, separando de forma categórica la esencia de sus accidentes, el modelo de la copia. No se trata de dos mundos sino de un mundo contaminado, en guerra perpetua.

Del otro lado, a partir de «o bien esto otro», la opción sería no considerar lo antepredicativo como posibilidad indefinida, como *algo* que en verdad es «nada», sino como cierta actualidad que siempre se está dando. Una vez más, hago referencia, aunque sea apenas a modo de índice de cierto interés, a esa doble posibilidad del *arché* presocrático, ese principio que podía entenderse como diacrónico o como sincrónico, como *start* o punto de salida que se deja atrás y ya no se recobra o como principio activo que siempre se está dando y que hace que eso que es pueda ser.

El hábito viste y genera cierta confianza y seguridad sobre acciones prácticas que repetimos porque funcionan.⁶⁵ Ese mundo habitado y habitual es también el mundo de la vida. No se trata solo de un mundo teórico, al margen de los fenómenos de las cosas. Si en la primera opción el mundo antepredicativo era «nada», en esta opción es «una pura actualidad, cerrada sobre sí misma.»⁶⁶

Propongo aquí una nueva detención, mínima. O bien una cosa o bien la otra, o bien el mundo antepredicativo como «nada», pura indefinición; o bien el mundo antepredicativo como sistema cerrado en sí mismo, sin ventanas a un afuera, presa del solipsismo, sin poder ir más allá de sí. Parece que en estas dos concepciones de mundo antepredicativo que propone Derrida leyendo a Husserl, se reproduce ese mismo *juego* entre la conciencia y su afuera absoluto, entre la conciencia y su imposible Otro-total, entre el insalvable abismo que media entre un *algo* y «nada». Como si manejando esas dos opciones de mundo antepredicativo nos encontrásemos en ese terreno ya conocido, quizá yermo, quizá fértil, en el que situamos desde el principio de la partida las cartas de nuestra baraja. Recordaré la pregunta formulándola de otra forma: ¿se puede concebir nada desde el momento en el que digo algo? Adelantando algunas cuestiones por venir, adelantando un porvenir que quizá no se garantice por el mero hecho de anunciarlo, como si cediésemos aquí a la tentación de una anunciación sin venida, diré que el desastre comparece al decir yo, y decir yo no es más que decir algo, nombrar un resto. Mucho más adelante, quizá, si los vientos le son propicios a esta travesía, tentaré, con permiso de Maurice Blanchot, ese pensamiento del desastre que impide nada, como si, de alguna manera, el yo fuese el desastre y decir yo la condena.

Para Derrida, volviendo ya a la letra de su texto, estas dos opciones que acabamos de manejar acerca del mundo antepredicativo nos llevan bien a un formalismo *a priori* que nos sigue colocando muy cerca de Kant, bien al falso infinito de un *a posteriori* empírico. De nuevo tendríamos algo o la nada, lo fáctico o lo ideal, lo empírico o lo formal; de nuevo, por tanto, nos debatimos entre los tentáculos de la vieja rejilla de la metafísica. Lo importante para Derrida, se opte por una u otra opción, es que «en ambos casos, la génesis y la originariedad absoluta se excluyen mutuamente»,⁶⁷ y esta alternativa irreductible parece contraria a las intenciones de la fenomenología. En

⁶⁵ Tomo aquí el doble sentido de hábito, como mundo cotidiano y como mundo vestido de ideas. «Ese universo de determinaciones en sí, en el que la ciencia exacta engloba el universo de los entes, no es sino un vestido de ideas». *Ibid.*, p. 198.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 201.

ninguno de estos análisis de mundo queda claro qué es lo primero y fundamental, si lo real o lo posible.

Lo que interesa tener aquí en cuenta, ya que este tipo de análisis resultan interminables, y antes de volver a la cuestión de la *epochê* que aparcamos más arriba —esa *epochê* que suspende el mundo, por más que lo que hace es suspender *un* mundo, uno posible, uno de esos mundo en lucha—, lo que me interesa marcar, decía, es que esta guerra que pone a batallar mundos en contaminación, sin que quede claro siempre qué soldados caen de un bando y cuáles del otro, y si siempre uno mismo cae de un mismo lado, esta guerra de los mundos porta ya una complicación en origen acerca de lo predado, acerca de una recepción activa o pasiva por parte de la conciencia, como si lo predado fuese también el depredador de todo origen, como si toda génesis fuese engullida por ese resto y ese algo que siempre la precede y al precederla la inhabilita como tal. Que Derrida defienda al comienzo de su tesina una complicación en origen, y que aquí se defienda también un origen contaminado, complejo, no lineal, tiene que ver no con la solución positiva a las series de contradicciones que como en una cadena de montaje van apareciendo y nacen unas de otras, sino en el reconocimiento de que, como hemos visto en el epígrafe anterior, «es *la* contradicción misma la que define y promueve la génesis.»⁶⁸ La génesis como contradicción, o esta contradicción como posibilidad de toda génesis, no es algo a resolver sino a tratar, no es algo a descifrar sino a leer. Por ello, tanto Husserl como Derrida coinciden en que la filosofía no tiene clausura. No hay punto final que cierre este libro.⁶⁹

Hemos suspendido la suspensión. Volvamos a ella tras estas páginas acerca del sentido ambiguo del mundo. Apuntar de la forma más breve posible solo un par de cuestiones.

Si no tenemos acceso a las cosas-en-sí, si lo que percibimos son tan solo sus fenómenos, el mundo natural, evidente, está ya en origen suspendido, ya de entrada suspende el acceso a la verdad de los entes. Así, al suspender el mundo natural, estamos

⁶⁸ *Ibid.*, p. 206.

⁶⁹ Es verdad que Derrida, ya en este mismo trabajo, va más allá de Husserl al reconocer, además de que la reflexión filosófica permanece siempre inacabada, que «a pesar del propósito de Husserl, la carrera hacia lo originario está de manera permanente y esencialmente condenada al fracaso». *Ibid.*, p. 212. Habría que matizar que el fracaso no debe considerarse como algo negativo, sino como la posibilidad misma de la filosofía. Por otro lado, que Husserl no considere tampoco el cierre del decir filosófico en algo así como un sistema total, en algo así como la ficción de un sistema último y completo, fuerza una interrogación acerca de si Husserl pretendía, en verdad, llegar de una vez por todas a lo originario.

suspendiendo la suspensión que impide todo acceso a lo real, a las cosas tal como son. El fenómeno es ya una idealidad de la cosa, una idealidad material que no es así en sí, sino transformación obligada de la cosa en fenómeno para el yo, transformación de nada en algo. Ese algo, el fenómeno, sin ser nada, no representa la cosa, no nos trae esa nada a la que no tenemos acceso, sino que crea la única realidad para nosotros.

Derrida citando a Husserl:

El mundo de nuestra experiencia es comprendido, de entrada, con la ayuda de una «idealización» [...] no vemos más que esa idealización [...] es precisamente ya un producto de nuestros métodos de conocimiento, que se funda en los «predatos» de nuestra experiencia inmediata. [...] Cuando hablamos de objetos de la ciencia [...] no se trata de objetos de la experiencia en cuanto que son puramente «experimentados» y determinados en actos categoriales sobre el fundamento de esa experiencia pura.⁷⁰

Experimentamos el mundo a través de una idealización, lo ideal es para nosotros lo real, el fenómeno lo único. A diferencia de ciertas concepciones idealistas, aquí lo ideal está manchado de barro, cae del lado de la carne y tiene todas las taras de la materia.

Una última cuestión que quedaría aquí por hacer —se entiende que al tomar la cuestión de la *epoché* o cualquier otra me estoy limitando a los hilos de los que me permite tirar este texto de Derrida que estamos leyendo— es aclarar las diferencias entre la suspensión de Husserl y la duda cartesiana. Dejo este tipo de cuestiones para otra parte de este trabajo donde tocará detenerse en el yo de la modernidad y su certificado de garantía en el sistema del oírse hablar.

Primera breve recapitulación

Hasta aquí se han defendido solo dos cuestiones. Dos que incluso podría ser una. Desde luego, mi punto de partida ha sido eso que Derrida salva de su texto primerizo tras décadas de haberlo escrito; que toda génesis pasa por una complicación en origen. Este punto no lo perdemos aquí de vista, pero, desde luego, remito a la fuente, al texto original de Derrida, porque no se trata a aquí de repetir lo que allí se expone. De lo que

⁷⁰ *Ibid.*, p. 198.

se trata aquí es de poner en juego una operación que mantenga cierto equilibrio entre la lectura y la escritura. A ese equilibrio siempre incierto, provocado por una lectura que escribe, inscrito en una escritura que no deja de (re)leer(se), bien podría llamarsele *archiescritura*.

Hasta aquí, entonces, por lo que respecta a esta operación de lectura/escritura que se lleva a cabo. Solo dos cosas. Quizá una. Las voy a resumir ahora incluso cayendo en esas formulaciones siempre reductivas. Solo a modo de recordatorio.

Uno: el presente no se presenta.

Dos: nada no hay.

No es posible establecer un punto original, una génesis absoluta, un primer principio porque no hay forma de fijar el presente. Al decir: X es la génesis, estaríamos, a la vez, afirmando que antes de esa X hay ya algo, al menos ese algo previo que implica todo presente.

Por otro lado, fijar un origen absoluto implica que este absoluto no esté precedido por nada, o si se quiere, que esté precedido por (la) «nada»; y como hemos visto, nada es siempre ya algo.

Estas dos cuestiones están imbricadas entre sí. El presente remite siempre a un presente pasado, el presente no llega desde la nada; en el momento en el que hay algo presente, esto, aunque solo fuese la conciencia diciendo «yo» en esa ruina del mundo que mentaba Husserl, implica la negación de la nada.

El presente niega la nada y esto es el origen del mundo.

El tiempo de una génesis

Voy a extenderme ahora, en este epígrafe, en ciertas cuestiones relativas a la temporalidad. Dentro de lo posible, intentaré ajustarme a la línea expositiva que hace el propio texto de Derrida, ya que se trata de algo imbricado con el problema de la génesis y con esa complicación en origen que, no olvidemos, tomamos aquí como una especie de contraseña con la que entrar y desentrañar los diversos hilos de la lectura de Husserl que Derrida pone en juego en su tesina.

Retomemos nuestra pregunta, o esa pregunta que se hace Derrida al comienzo de su trabajo y que aquí hacemos nuestra: «¿Cómo puede comenzar todo por una

complicación?».⁷¹ Un par de páginas antes de hacerse esta pregunta, Derrida escribe sobre la necesidad de que la síntesis kantiana sea generadora y significativa, es decir, la necesidad de que se trate de una síntesis *a priori*. Y aquí, salen a colación los juicios matemáticos, que son, precisamente, los que escapan a la génesis.⁷² Como si la génesis real, o cierta realidad de la génesis, quedase excluida de lo sintético *a priori*, como si ese fundamento primero que no es ya segundo tuviese que habitar un no-tiempo o venir de un origen al margen de toda temporalidad, como si la *caída* en la historia frustrase todo fundamento, como si la carne pudiese cualquier atisbo de pureza, como si el mundo de la vida ahogase las verdades eternas.

Veremos.

De momento, quedémonos con que «el sentido de todo juicio empírico-genético es el objeto de una construcción y, por tanto, dudoso por definición.»⁷³ Fijemos ese «por tanto» que remite a que toda construcción es dudosa; sus cimientos no nos sirven como fundamento para erigir nuestro Templo a la Verdad. El espacio que alberga la Ley no puede ser construido. Si no podemos buscar el origen del fundamento en algo construido, habrá, por tanto, que buscarlo en algo dado, en algo que siempre esté ya ahí, en algo que no sea a su vez precedido por *algún otro algo* que, en tal caso, lo relevaría como primer principio al tiempo que lo revelaría como un primer principio que era en realidad segundo. Como vengo defendiendo aquí, hay siempre un algo, y no hay principio que no sea ya segundo. Otra opción, la posibilidad de algo no precedido por nada, es lo imposible. Desde el momento en el que me puedo plantear la cuestión del origen, desde el momento en el que ese *cogito* basa su existencia en el sistema del oírse-hablar, desde el instante en el que digo «soy» o «no soy en absoluto», a partir de ahí, «nada» es imposible.

Recordemos el final de *La verdad sobre el caso del señor Valdemar*, el fantástico cuento de Edgar Allan Poe, cuando Valdemar, hipnotizado *in articulo mortis*, declara estar muerto. Como cualquier lector sabe, el señor Valdemar es un moribundo que acepta ser hipnotizado justo en ese trance en el que su cuerpo se convierte en cadáver. En un primer momento, ya bajo los efectos de la hipnosis, Valdemar responde a las preguntas del hipnotizador declarando que duerme. Lo truculento del asunto es que

⁷¹ *Ibid.*, p. 29.

⁷² Sobre este tipo de cuestiones nos detendremos cuando leamos la *Introducción a El origen de la geometría*.

⁷³ PGH, p. 28.

la vida abandona a Valdemar, pero aun así, este no sale del estado de hipnosis. Hasta el punto de declarar que está muerto. Leamos el fragmento en el que ocurre lo imposible:

El más imperceptible signo de vitalidad había cesado en Valdemar; seguros de que estaba muerto lo confiábamos ya a los enfermeros, cuando nos fue dado observar un fuerte movimiento vibratorio de la lengua. La vibración se mantuvo aproximadamente durante un minuto. Al cesar, de aquellas abiertas e inmóviles mandíbulas brotó una voz que sería insensato pretender describir. Es verdad que existen dos o tres epítetos que cabría aplicarle parcialmente: puedo decir, por ejemplo, que su sonido era áspero y quebrado, así como hueco. Pero el todo es indescriptible, por la sencilla razón de que jamás un oído humano ha percibido resonancias semejantes. Dos características, sin embargo —según lo pensé en el momento y lo sigo pensando—, pueden ser señaladas como propias de aquel sonido y dar alguna idea de su calidad extraterrena. En primer término, la voz parecía llegar a nuestros oídos (por lo menos a los míos) desde larga distancia, o desde una caverna en la profundidad de la tierra. Segundo, me produjo la misma sensación (temo que me resultará imposible hacerme entender) que las materias gelatinosas y viscosas producen en el sentido del tacto.

He hablado al mismo tiempo de «sonido» y de «voz». Quiero decir que el sonido consistía en un silabeo clarísimo, de una claridad incluso asombrosa y aterradora. El señor Valdemar *hablaba*, y era evidente que estaba contestando a la interrogación formulada por mí unos minutos antes. Como se recordará, le había preguntado si seguía durmiendo. Y ahora escuché:

—Sí... No... *Estuve* durmiendo... y ahora... ahora... *estoy muerto*.

[...]

—Señor Valdemar... ¿puede explicarnos lo que siente y lo que desea?

Instantáneamente reaparecieron los círculos hécticos en las mejillas; la lengua tembló, o, mejor dicho, rodó violentamente en la boca (aunque las mandíbulas y los labios siguieron rígidos como antes), y entonces resonó aquella horrenda voz que he tratado ya de describir:

—¡Por amor de Dios... pronto... pronto... hágame dormir... o despiérteme... pronto... despiérteme! *¡Le digo que estoy muerto!*⁷⁴

Me gustaría llamar la atención sobre esa descripción que se hace de la voz de Valdemar fallecido, esa voz extraña, hueca, vacía, como si fuese una voz que no le pertenece ya al cuerpo, una voz que llega de alguna otra parte, como si en realidad, y a pesar de la declaración del mismo Valdemar, a pesar de la conclusión de ese cuento en el que un muerto *habla*, se reconociese aun de forma subrepticia que esa voz no es ya

⁷⁴ Poe, Edgar A.: *La verdad sobre el caso del Señor Valdemar*. Traducción de Julio Cortázar. Madrid: Alianza.

una voz, que no forma parte del habla, que no es la voz que garantiza la existencia, como si quedase lugar, dentro de la fantasía del relato, para esa realidad que admite que la nada es imposible, que «yo» no puede decir «nada», que desde el momento en el que digo yo no puedo decir nada. Por supuesto, siempre quedaría la explicación racionalista que defendiese algo así como que el señor Valdemar, aún moribundo, podría creerse muerto y delatarse como tal en ese estado hipnótico. Desde luego, las últimas líneas del cuento desautorizan esa interpretación. Pero este tipo de hermenéutica no interesa aquí. Lo único que me interesa remarcar, y esto puede quizá reforzar lo ya comentado en el epígrafe anterior, es que esa compatibilidad que Poe plantea entre la nada y algo, esa posibilidad de que un muerto diga «yo», es el elemento fantástico fundamental de la ficción, es la grieta o la diferencia que pone a funcionar la verdad de la ficción en lo real. Más adelante seguiré tirando de este hilo. De momento, me limito a proponer esta imagen, esta escena literaria como modelo de la imposibilidad de «nada» que estoy aquí defendiendo. Cuando afirmo que decir yo es incompatible con decir nada, cuando aseguro que nada no hay, recuerden la situación imposible que plantea el señor Valdemar diciendo «estoy muerto».

Retomo el texto de Derrida; para este, la crítica de Hegel a Kant anuncia la perspectiva de Husserl. «Lejos de que la experiencia llamada “fenoménica” de lo real excluya la síntesis *a priori*, es una síntesis *a priori* [...] la que posibilita toda experiencia y toda significación de la experiencia.»⁷⁵ Sin entrar ahora en una escritura de manual a la que me he negado desde el principio y para la que, por supuesto, no estoy capacitado, recordemos solo que el conocimiento *a priori* en Kant hace referencia al «que es absolutamente independiente de toda experiencia.»⁷⁶ Así, tendríamos ese *algo* previo que lo hace posible todo. La experiencia —por más que se defienda que todo conocimiento arranca con la experiencia, sería ahora largo de discutir si sin entendimiento es posible la experiencia, si no es el entendimiento el que *crea* la experiencia, entendiendo entendimiento en un sentido muy amplio, como ese *algo* previo a la experiencia que la hace posible— y la significación están ahí, son posibles por algo previo, por algo *a priori* que los hace posibles y que no llega desde esa misma experiencia que posibilita. Por otro lado, ese *a priori* ha de ser sintético, es decir, un

⁷⁵ PGH, p. 28.

⁷⁶ Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. [B3]. Traducción al español de Pedro Ribas. Barcelona: RBA, 2014, p. 41.

juicio que no establece identidad entre predicado y sujeto, o dicho de otra forma, un juicio en el que el predicado B se encuentra completamente fuera o ausente en el sujeto A, que no esté ya implícito en él; es decir, un juicio que no se limite a descomponer el concepto sino que le añada algo que no era pensado en él, que, por tanto, amplíe el conocimiento. Pues bien, como el propio Kant reconoce, «los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos.»⁷⁷ En este sentido, se muestra de acuerdo en que la experiencia es sintética. Pero una vez nos encontramos en terreno experiencial, nos vemos inmersos ya en ese *a posteriori*. Así, se necesita algo que no venga de la propia experiencia, algo que la preceda y la haga posible. Aquí, descartamos, claro está, toda génesis empírica, todo principio dado *a posteriori*. Lo que se está buscando es un conocimiento verdadero (sintético), con un fundamento *sólido*, es decir, al margen de la experiencia (*a priori*). Pues bien, lo que Derrida escribe es que la experiencia fenoménica no excluye esta búsqueda, sino que es una síntesis *a priori* lo que la hace posible. Hay, por tanto, siempre algo antes, un resto, si se quiere un residuo, pero *algo* que precede a todo origen o *start* empírico o mundano. De momento, nos movemos en ese terreno formal del que el mismo Husserl intenta desmarcarse. Quedémonos por ahora solo con ese *algo* previo y posibilitador que no aparece en eso que posibilita. ¿Podríamos equiparar las síntesis *a priori* a «nada»? Es muy pronto para eso. Iríamos, seguro, demasiado rápido, con un riesgo más que probable de estrellarnos. Lo que parece claro, si atendemos a su obra, es que Kant niega cualquier *verdad* metafísica, o si se quiere, niega la posibilidad de acceso intuitivo a cualquier cosa que quede más allá de la experiencia —es verdad que, de alguna manera, no niega *la* verdad de la metafísica, digamos que su razón de ser, ligada a la necesidad que tiene el hombre y la mujer de hacerse preguntas y de intentar ir más allá, pero esta, claro está, es otra cuestión y otro nivel de verdad—. Para Kant, todo algo previo debe ser, por tanto, formal. Cualquier origen empírico queda ya del lado del *a posteriori*, y por más que de este lado sea posible el conocimiento sintético, el conocimiento extensivo, que no se limita a descomponer lo que hay sino que añade y hace crecer aquello que toca o sobre lo que actúa, la gran pregunta kantiana, lo sabemos, es si algo así como el juicio sintético *a priori* es posible. Si es posible, si se me permite la interpretación, romper la dualidad dura entre mundo y conciencia. Lo que queda claro, decía, es que no sería atribuible a Kant un relleno de esa nada previa, de ese algo que precede a la experiencia.

⁷⁷ *Ibid.* [B11], p. 46.

El tiempo que actúa en la experiencia, del lado de acá, es un tiempo mundano, que se confunde con la duración. De la mano de Kant no podemos defender la idea de un tiempo previo a la experiencia, sino que la propia temporalidad es ya un *a priori* de la experiencia. Sin tiempo, sin espacio, no hay nada, y esto mismo descarta a su vez la posibilidad de decir, pensar, imaginar «nada», o si se quiere, la nada. Al decir nada estaríamos ya refiriendo un espacio y un tiempo. Al igual que ocurre con el señor Valdemar del cuento de Poe, yo no puede decir «estoy muerto». El verbo «ser», además de su función de cópula dentro del engranaje de la máquina gramática, ejemplifica aquí la imposibilidad de decir «nada», de decir «soy nada», de decir, a fin de cuentas, quizá, la única verdad.

Me gustaría detenerme algo más en Kant, sobre todo en el rico prólogo de 1787 a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a esclarecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos —algo que ampliara nuestro conocimiento— desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre estos antes de que nos sean dados. [...]

Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad. [...]

Los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, única fuente de su conocimiento (en cuanto objetos dados), se rige por tales conceptos. [...]

La misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y este posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*. [...]

Solo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas.⁷⁸

El texto es tan claro que no hay nada que explicar o agregar. De cara a lo que estamos siguiendo, en orden a las líneas de fuerza que parece se van desplegando en esta escritura o en esta *architectura* que aquí tentamos, quizá es importante fijar alguna cuestión.

⁷⁸ *Ibid.* [B XVI-B XIX], pp. 19-20.

Respecto a esa última frase de la cita, no hay que realizar una lectura de esa frase que tache o eluda el *a priori*. No se trata de que solo conocemos de las cosas lo que nosotros ponemos en ellas, sino que esto que ponemos en ellas es lo único que podemos conocer *a priori*, es decir, sin base en la experiencia. Dudo mucho que se pueda acusar aquí a Kant de un idealismo fuerte, como si dijese algo del tipo todo queda del lado de la conciencia, o todo objeto es puesto por el yo, o solo se conoce aquello que la conciencia pone. Si tenemos en cuenta ese *a priori* la frase se convierte casi en una obviedad. Aquello de la cosa que no pertenece a la experiencia lo ponemos nosotros. Y bien, ¿quién más podría? Así, hay algo previo a la experiencia que la funda o que la hace posible, tanto de un lado como del otro, tanto del lado de la conciencia como del lado del objeto. Hay ese *algo* previo que me permite experimentar el objeto y que este sea para mí, al margen de su realidad en sí o de su *cosidad* en sí misma. A pesar de que todo conocimiento arranca de la experiencia (tiempo del mundo), hay un algo previo a lo que Kant llama aquí entendimiento (temporalidad de la conciencia) y que posee esas reglas *a priori*, que no son reglas extraídas de la experiencia sino las que la posibilitan.

Releo con detenimiento el tercer párrafo de la cita, que arranca equiparando los objetos a la experiencia. De nuevo, una vez del lado de acá, una vez el punto de enunciación dice «yo», no se da algo así como experiencia sobre nada, sino que la experiencia recae siempre sobre algo, sobre un objeto. Si hay experiencia, nada no hay. De nuevo sería fácil caer en al menos dos imprecisiones, una implícita en esta frase y otra explícita. Sobre lo implícito, Kant escribe: «los objetos, o lo que es lo mismo, la *experiencia*». Equipara así objeto a experiencia. Es decir, no hay objeto si no hay experiencia a la vez que no hay experiencia sin entendimiento, por tanto, no hay objeto sin que este se adecue en cierta manera a nuestra posibilidad de experienciarlo. Pero esto no implica la inversión de esta equiparación, no implica que toda experiencia sea objeto, ya que en este caso, también la experiencia sobre mi propio yo, la experiencia del otro, tomarían a estos como objetos. Si bien podría defenderse cierta diferencia entre algo así como un yo fenoménico y un yo en sí, evitaremos caer, al menos de momento, en la tentación de entender que toda experiencia es experiencia de objetos. Sobre lo explícito en esta breve frase, no se debería tampoco descuidar la información que se ofrece entre paréntesis. Los objetos, o lo que es lo mismo, la *experiencia* —en el original en cursiva quizá para recordarnos que no hay experiencia en sí, en el vacío, sobre la nada, sino siempre sobre algo— son la única fuente de conocimiento. Eso sí, en cuanto objetos dados, en cuanto objetos que están ahí, a mano, porque, como se ha

visto, la fuente de conocimiento, la posibilidad de conocer es previa a la experiencia. Insisto, no por ello se debe entender que ocupa un mundo otro al margen del mundo de la experiencia. Se trata de una posibilidad formal, si se quiere, estructural. Como he defendido más arriba en un comentario como de pasada, no me parece lícito leer en Kant un idealismo fuerte ni tampoco un sensualismo absoluto. No se trata de un lado u otro sino de un pliegue, de una diferencia, de una interacción en batalla entre lo que hace posible la experiencia y lo que la experiencia suministra. Esto, lo que la experiencia suministra, es lo único que hay. Pero eso único que hay no sería posible sin lo que precede a la experiencia y la posibilita.

Desde luego, aquí no hablamos de la causalidad en el tiempo, como recurriendo a una génesis con tintes mitológicos o bíblicos que viniese a exponer toda una cronología de los sucesos, como afirmando: primero se hizo el entendimiento y luego ese entendimiento hizo posible la experiencia. Como defiende nuestro motivo temático, se trata de una complicación en origen. ¿Cómo hablar aquí de una genealogía?, ¿de una jerarquía?, ¿de una causalidad lineal?

La cuestión con Husserl es que si este no acepta el modelo kantiano por formal, si pretende una entrada en el mundo, en el tiempo del mundo, si pretende concretar ciertas abstracciones, cabe preguntarse qué ocurre entonces de nuevo con ese tiempo que habíamos dejado suspendido, con ese yo formal que es previo a la experiencia sin que este *ser previo* implique otro tiempo o un tiempo real anterior, sin que el *a priori* del entendimiento implique causalidad generativa sobre los objetos de la experiencia. Lo que aquí se propone no deja de ser, quizá, siempre lo mismo. No una dualidad a la usanza de la vieja rejilla, sino un *entre*, una diferencia, una grieta o un pliegue entre el tiempo del mundo y la temporalidad de la conciencia, una relación compleja ya en origen entre el entendimiento y la experiencia, entre el yo y el otro, entre la conciencia y el mundo. Como defenderé bastante más adelante, esta complejidad no puede expresarse de golpe, no puede intuirse de manera inmediata, sino que se trata siempre de un recorrido, una trayectoria, un rodeo, una narración que tiene que ver con eso a lo que aquí se llama sin definirla, quizá sin posibilidad alguna de definición, *archiescritura*.

Si me he desviado por el territorio Kant no ha sido por el mero placer de cambiar de paisaje, sino porque Derrida compara esta síntesis originaria con la intencionalidad del sujeto trascendental en Husserl.

La génesis real es una síntesis; en Kant, en cambio, solo podía en cuanto tal ser, o bien perfectamente inteligible y necesaria *a priori*, pero «irreal» e intemporal, en el mundo de la racionalidad matemática, o bien efectiva y temporal pero *a posteriori*, contingente y dudosa, en el devenir empírico [...] la intencionalidad, al invertir la actitud «crítica», inscribe la síntesis *a priori* en el corazón mismo del devenir histórico; tal síntesis *a priori* es el fundamento originario de toda experiencia, que se ve librada en y por la experiencia misma. Ahí reside el interés y la dificultad del problema de la génesis, considerada como síntesis: ¿cómo puede ser comprendido el fundamento absolutamente originario del sentido o del ser de una génesis en y por esa génesis? [...] ¿acaso no nos vemos remitidos así a una dialéctica indefinida? ¿Cómo puede la originariedad de un fundamento ser una síntesis *a priori*? ¿Cómo puede empezar todo por una complicación?⁷⁹

Y sí, a pesar de nuestro viaje, no nos hemos movido, llegamos de nuevo —o ahí seguimos— a esa pregunta que se ofrece como santo y seña que permite dar ese paso imposible. Iré a partir de ahora a velocidad de crucero, ya que las cartas están sobre la mesa. La tesina de Derrida sobre Husserl daría para interminables trayectorias, nos abriría caminos más o menos transitables en medio de esta selva, propiciaría sendas que nos llevarían a ciertos claros en el bosque, hilos de los que tirar y de los que sería también muy fácil perder el carrete. Como hemos repetido, se trata de defender una complicación en origen, la imposibilidad de definir una jerarquía férrea o una linealidad causal que permita establecer esa ley que diferencia el modelo de la copia, lo puro de lo contaminado. Por mi parte, ya he expuesto que la imposibilidad de fijar un primer principio que no sea ya a su vez segundo, viene dada por eso a lo que puedo llamar ahora la imposibilidad de Valdemar, la imposibilidad de decir estoy muerto, la imposibilidad de pensar nada. Esta misma imposibilidad imbrica con un presente que nunca se presenta, que no llega de la nada sino siempre de un presente anterior, de un presente ya pasado que remite a su vez a otro y así de forma indefinida. Si hay que buscar un origen, debe buscarse ya en una contaminación, en una complicación que queda fuera de ese encadenamiento de presentes que se suceden.

De cara a toda esta cuestión de la complejidad del presente, detengámonos ahora —o si no ahora, muy pronto— en las consabidas referencias a la melodía de Husserl tomando como punto de partida la «asociación originaria» de Brentano. Por más que los análisis de este intenten explicar el tiempo a partir de leyes *a posteriori*, por más que no

⁷⁹ PGH, pp. 28-29.

escape del psicologismo, hay que reconocer en sus investigaciones un reconocimiento de la complejidad del tiempo o de los procesos temporales que resultará fundamental para la fenomenología, por más que esta pretenda a partir de ahí un tiempo originario o un fundamento no empírico del mismo.

Leyendo a Derrida leyendo a Husserl leyendo a Brentano:

La «asociación originaria» es «la producción de las representaciones de memoria inmediatas que, según una ley sin excepción, se une sin ninguna mediación a cada una de las representaciones perceptivas». Ahora bien, este «doble» que se une así automáticamente a toda experiencia para desunirse luego y constituir la experiencia en «pasado» no puede ser absolutamente originario. En él se esbozan dos movimientos opuestos que no pueden captarse en cuanto tales en una conciencia originaria del tiempo.⁸⁰

De aquí, Husserl enlaza con el ejemplo de la melodía. Pero antes de que comience a sonar esa melodía, detengámonos un instante más con Brentano. Hay tiempo porque hay memoria, y es justo esta memoria sin la cual no habría *sensación* alguna de tiempo la que hace imposible un presente no complejo, un presente que no traiga ya un presente pasado, o mejor, la memoria inmediata de un presente que acaba de estar ahí y que anticipa ya un presente futuro, un presente por venir, a punto, pura expectativa que de inmediato se convierte de nuevo en memoria. Se produce aquí una asociación entre memoria y expectativa, y ninguna de las dos es fiable como hecho presente, como realidad de un ahora, como evidencia palpable.

Hace unos veranos se puso de moda sacar las pantallas de televisión a la calle. Con la disculpa del mundial de fútbol que terminó ganando España, bares y cafeterías aprovechaban la buena climatología para llenar sus terrazas con el reclamo de los partidos. Como la recepción ya no era analógica, sino digital, se podía advertir un curioso efecto de latencia entre unas pantallas y otras. Si uno iba caminando por una calle muy concurrida, de esas que tanto nos gustan en este país y que tienen siempre un bar o un café a pocos metros del siguiente, se podía encontrar con un efecto similar al de un mínimo viaje en el tiempo. Como decía, la recepción digital puede provocar que la señal en directo llegue, aunque por milésimas, en semi diferido, y esa mínima latencia o desfase, varía un poco según un codificador u otro. Es decir, que si tal jugador envía

⁸⁰ *Ibid.*, p. 128

la pelota contra el poste de la portería, el golpe y el ruido que genera el balón rebotando contra la madera se ve y escucha unos nanosegundos más tarde en la pantalla del televisor respecto a lo que ocurre en el estadio, y este desfase temporal varía entre unos y otros receptores de la señal, con lo cual, uno va caminando por esa calle repleta de terrazas y ocurre que una imagen concreta que puede observar en una pantalla se repite unos metros más adelante en la siguiente, o incluso, si las terrazas y sus respectivas pantallas de plasma están lo suficientemente cerca, se puede dar la circunstancia de ver en la pantalla posterior un momento anterior y saber, por tanto, qué es lo que va a ocurrir porque se ha visto en la pantalla precedente. Me explicaré de forma más gráfica poniendo como ejemplo una vivencia concreta. Imaginemos —me remito a una situación que más o menos experimenté tal como ahora la cuento— que comenzamos a caminar por esa calle repleta de pantallas que emiten un mismo partido de fútbol en «directo». Bien, pues en la primera pantalla junto a la que pasamos, la imagen muestra a un delantero encarando el área rival y al defensa propinándole una patada. Seguimos caminando y, en la siguiente pantalla, observamos al jugador agredido tirado en el suelo, agarrándose la canilla y haciendo algo de teatro para incentivar al árbitro y que este se decante por pitar elpreciado penalti. Estas dos pantallas que hemos pasado estaban sincronizadas, recibían la señal al mismo tiempo, pero la siguiente ya no. En la tercera vemos de nuevo al jugador retozando por el suelo justo en la posición en la que lo vimos antes y gritándole al árbitro exactamente las mismas palabras de queja, así, ese tiempo que hemos invertido en llegar de una pantalla a otra es más o menos el mismo tiempo de desfase entre la segunda pantalla y la tercera. A pesar de que en nuestro tiempo vital han transcurrido, digamos que cinco segundos en *positivo*, en el tiempo de la pantalla para nosotros, de esa pantalla que en su continuidad visual para el paseante, engloba varias, han transcurrido menos cinco, o cinco segundos en *negativo*. Antes de dejar esta tercera pantalla atrás, observamos al árbitro corriendo hacia el punto de penalti con el pito en la boca y señalando la pena máxima. Como la siguiente pantalla nos coge un poco más lejos, durante el transcurso que nos lleva hacia ella escuchamos que todos los clientes de las terrazas situadas en la calle gritan gol, y vemos cómo se levantan y abrazan y realizan ese tipo de efusiones tan propias de la empatía competitiva. Como el penalti era a favor del equipo local, no hace falta ser un gran deductivo para saber que el jugador encargado de tirarlo ha marcado. Al pasar junto a la pantalla siguiente, observamos a los jugadores locales haciendo piña en ese mismo gesto que el público del estadio y los clientes de las terrazas imitan. Llegados a la última

pantalla de la calle, ocurre que esta recibe la señal con un retraso de varios segundos con respecto a la señal en directo y, por tanto, respecto a las señales de las pantallas anteriores —lo que resulta todo un incordio para los clientes que se han apostado frente a ella, ya que toda la magia de la intriga ante el lanzamiento del penalti se ha roto cuando la calle entera gritó el gol antes de que ellos pudiesen comprobarlo en «tiempo real» en esa pantalla que les estaba ofreciendo, en realidad, un falso tiempo real—. Así, podemos situarnos frente a esta pantalla y ver el lanzamiento del penalti que nos acabamos de perder, y no verlo como si se tratase de una repetición, sino como el simulacro, insisto, con el que juega esa emisión en directo que asegura ofrecer un tiempo real. Una vez frente a la pantalla, con el jugador a punto de lanzar —otra vez, una «otra vez» que en realidad, y de una forma muy extraña es, al menos para él y los televidentes de esa pantalla, la primera —, lo que yo me preguntaba, lo que esperaba sabiendo que era lo imposible, es que el jugador fallase el penalti. Sí, eso sería en verdad un acontecimiento. Ya que no se trata de la repetición de la jugada, ya que no se trata de una grabación que se emite en diferido, ya que se trata de una señal que se emite en «tiempo real», la opción de que el jugador falle es, como mínimo, igual de posible que la opción de que acierte. En cambio, esto ya no era así; muy al contrario, que el jugador no convirtiese el penalti se había convertido en lo imposible.

Quizá solo como anécdota, en *Funny Games*,⁸¹ una película de corte absolutamente realista, sin ningún indicio fantástico, Michael Haneke rompe el pacto tácito con el espectador, ese pacto en el que el receptor se compromete a suspender la incredulidad siempre que aquello que recibe sepa mantenerlo en ese estado de suspensión, siempre que la historia resulte verosímil dentro de unos parámetros de realidad y verdad que solo la propia historia marca, rompe con este pacto, casi como en una burla, echando mano, precisamente, de esa imposibilidad de que la repetición no refleje con exactitud aquello que repite. Para situarnos muy rápido: dos jóvenes en apariencia inocentes, del todo normales, aunque con una vestimenta que parece salida de *La naranja mecánica* de Stanley Kubrick, consiguen la hospitalidad de una familia de clase media que les permite entrar en su casa de fin de semana —si esos personajes ficticios que forman esa familia hubiesen tenido en cuenta la estética de esos dos jóvenes y cómo sus atuendos no dejaban de hacer referencia a los pijo-fascistas del filme de Kubrick, seguro que se lo hubiesen pensado dos veces antes de recibirlos con

⁸¹ Austria: Wega-Film, 1997.

los brazos abiertos—. Una vez dentro, los jóvenes recurren de forma sistemática a la violencia más gratuita, hasta que dejan al hombre impedido y a la mujer amedrentada en un rincón del salón de estar. Pues bien, llegado un momento, cuando esa pareja malévola se distrae viendo la televisión —este dato es fundamental para lo que viene—, la mujer consigue agarrar un arma y le dispara a uno de los chicos, que, por supuesto, muere en el acto. El compañero que queda con vida no da crédito. Es como si pensase que una cosa así no puede suceder. De inmediato agarra el mando a distancia del televisor y pulsa el botón de rebobinar o de retroceso, pero lo que ocurre no es que retroceda la película que esos dos estaban viendo en la ficción, sino que lo que retrocede es el mismo filme que estamos viendo, la película de Haneke; como espectadores, vemos toda esa secuencia del disparo hacia atrás y en cámara rápida. Una vez se llega al instante en el que ambos están vivos, el chico vuelve a pulsar el *play*, y entonces, ya sabe lo que va a ocurrir, con lo que se pone en práctica la famosa frase de Marx que decía aquello que las cosas ocurren en la historia primero como tragedia y en su repetición como comedia. El chico, que sabe lo que va a ocurrir porque lo ha visto y lo ha vivido, ahora, en la repetición de la jugada, llega a tiempo de impedir que la mujer tome el arma y evita así cualquier tipo de venganza o de justicia. Con este gesto el chico evita el acontecimiento, tacha lo imposible, elimina el *arribante* absoluto: que su amigo sea ajusticiado por la mujer. Y lo logra solo apretando un botón, recurriendo a la tecnología. En una entrevista, Haneke declara que lo que buscaba con este gesto, con esta ruptura absoluta con el pacto narrativo entre autor y espectador, con este momento que en verdad incomoda y enfada cuando uno está metido en la historia que el filme propone, que lo que quería poner en evidencia es la violencia absurda y gratuita que inunda las pantallas en la actualidad, una violencia virtual que no tiene nada que ver con la violencia real. Volveré sobre estas cuestiones muy cerca ya del final de este trabajo, cuando tras haber analizado la *archiescritura* y la *archilectura*, cuando tras hablar del sujeto narrado, de cómo la ficción incide en la realidad, analicemos finalmente lo relativo a la virtualidad, al uso de la escritura en las redes y a la nueva concepción del sujeto como ser público y ese desplazamiento del rostro en favor del perfil. Pero queda mucho aún para esto.

Retomo de inmediato ese ejemplo de las pantallas dispersadas a lo largo de una calle peatonal. Ese ejemplo tomado de una situación real y que suena un tanto a historieta medio en broma, me sirve para ejemplificar dos imposibilidades que considero fundamentales en lo relativo a la complejidad del presente y que tienen que

ver con la cuestión de ese entramado entre memoria y expectativa. Por un lado, la imposibilidad del acontecimiento; por otro, la imposibilidad de una verificación real de la memoria.

En relación a esto último, la posibilidad o imposibilidad de verificar la memoria, está claro que con ese sistema de pantallas con los *tempos* desfasados entre ellas que hemos visto, es posible verificar la memoria, ese presente que de inmediato se convierte en anterior. Si la pantalla uno me muestra el presente A, y la segunda pantalla, ya en desfase, me vuelve a mostrar de nuevo ese presente A, puedo comprobar si ambos presentes se corresponden, si lo que ocurre en la primera A ocurre en la segunda A, por más que ambas sean la misma A —en este caso, y no en otros que parecen evidentes, se podría afirmar, quizá, y aun con cierta reserva, que $A=A$ —. Lo que ocurre es que nuestra percepción no es una pantalla. Si el ahora, o si se le quiere llamar así, el presente actual, llega por una retención del presente pasado, ese presente pasado es ya parte de la memoria, y esa memoria no se puede verificar, no podemos asegurar el índice de realidad de esa memoria, de ese presente ya pasado. Como decía Brentano, ese doble que se une a la percepción inmediata no es originario, se trata de algo construido en base a la percepción y en base a la retención o la memoria, y de ninguna de las dos tenemos garantías absolutas, tanto la percepción como la memoria son mediadas, ya segundas respecto a las capacidades que las hacen posibles y respecto a las cosas en sí en relación a la percepción y respecto al original respecto a ese doble o esa copia que genera la retención. En relación a ese presente pasado transformado en un doble extraño, retenido, convertido en memoria, en el archivo de una percepción, y en relación también a esa pregunta que se formula si se puede creer al testigo, en relación también a la imposibilidad de su verificación, entraré mucho más adelante, cuando llegemos a la cuestión del sujeto narrado y de algo a lo que quizá llamaremos un sujeto no sujeto, o un sujeto *desujeto* o agarrado solo por la letra.

Respecto a la primera imposibilidad que mencionaba, la del acontecimiento, la retención de los presentes pasados crea también una sedimentación de percepciones, un archivo de experiencias, un almacén cargado de datos de los que echamos mano para la *protención* del presente, para formular de forma consciente o inconsciente las expectativas de los presentes por venir, para jugar con las piezas que prevean el presente a punto de llegada. Aquí, el acontecimiento rompería con cualquier predicción, con la monotonía de la espera, haría trizas, al igual que ocurre con el filme de Haneke al que me refería más arriba, el pacto de verosimilitud entre ese yo que se identifica con el

ahora o el presente actual y ese otro que se convertirá en yo cuando el presente futuro desplace hacia el pasado al presenta actual. El acontecimiento supondría, por tanto, un trauma en la narrativa del yo. Pero ojo, como bien se sabe por el psicoanálisis, el trauma solo se produce en la relectura, adviene en ese segundo momento que Marx calificaba como de comedia, en esa repetición del presente transformado ya en un doble retenido. Volviendo al ejemplo del paseo ante la calle repleta de pantallas. Está claro que si el jugador fallase el penalti solo supondría un trauma en un nivel superficial que no es el que aquí estamos proponiendo, y que lo marcarse solo supondría un acontecimiento para los propios hinchas del equipo, siempre y cuando se entendiese el acontecimiento en su sentido más banal y trivial. Lo que supondría un acontecimiento en el sentido fuerte que aquí marco, sería que el jugador fallase, en su repetición, el penalti que acertó a marcar en su momento original; lo que supondría un trauma en ese paseo es que la señal que llega con cierto desfase respecto a otra mostrase escenas absolutamente opuestas y contradictorias; lo que supondría un trauma es que la copia fuese ya el original, que la repetición remitiese solo a sí misma, o, digámoslo de una vez, que no hubiese fuente originaria o génesis absoluta o un primer principio que en ningún caso fuese ya segundo con el que comparar los frutos de su devenir; que no hubiese, a fin de cuentas, cosa-en-sí a la que remitir el fenómeno. En este caso, todo caería del lado del fenómeno, si se quiere, del lado de acá. Como se comentaba en algún epígrafe anterior, la idealidad sería material. Habría que vérselas no con un origen o génesis o principio absoluto sino con una complicación en origen, con una contaminación ya primera, con una contradicción no tomada como rasgo negativo sino como motor de una operación de lectura (de *architectura*) sin cierre. Lo único infinito aquí, sería la imposibilidad de clausura. Tocaré el acontecimiento —lo tocaré sin poder tocarlo, porque lo primero a dirimir será si es posible decir el acontecimiento— hacia la parte final de este trabajo.

Retomando el fragmento citado que nos ha llevado a este paseo por una calle repleta de pantallas de plasma, y antes de comenzar de una vez con la melodía de Husserl, revisemos esta frase: «la producción de las representaciones de memoria inmediatas que, según una ley sin excepción, se une sin ninguna mediación a cada una de las representaciones perceptivas». Si la traducción está perfectamente afinada —no tengo ningún motivo para creer lo contrario— ese «se une» debería hacer referencia no tanto a las representaciones de la memoria —a una, a otra, etc.— cuanto a la «producción» de esas representaciones; es decir, no tanto a lo producido cuanto al

productor, o sería más justo decir quizá, no tanto a los objetos de la producción como a la fábrica que produce. Lo que quiero decir con esto es que no hay algo así como las representaciones perceptivas por un lado —nótese que se dice representaciones perceptivas y no percepciones, asumiendo que toda percepción es ya representación, algo mediado, construido incluso si se quiere de forma pasiva, tomado por una predonación, que toda percepción no es ya original sino copia— y por el otro algo así como representaciones retenidas y archivadas en la memoria. Se podría defender aquí que toda retención y archivo conlleva modificación, malversación, sin que por ello se defienda lo contrario de la *representación* perceptiva. Por supuesto, sin que algo así implique defender la existencia pura del original en alguna parte situada al margen de toda representación, más allá del campo de batalla de los fenómenos y del lenguaje. Estamos, como se ha venido anunciando desde hace páginas, siempre en terreno de la representación, sea esta perceptiva o construida, sea esta recibida de manera «inmediata» o retenida como memoria de un algo ausente que se pretende reactualizar a través de esa máquina del tiempo que es la memoria, por más que se trate de una máquina del tiempo truncada, algo gripada, en ocasiones tramposa.

Más que un doble, más que la representación memorística o retenida se acople a la perceptiva, se trata de un uno complejo. No hay aquí, al igual que no lo hay entre yo y otro, o entre el original y la copia, dos cosas simples que forman un complejo que llegado un momento se podría separar, recobrando de nuevo la parte pura y dejando a un lado ese residuo que la dobla o la imita. Lo que hay es un uno complejo. En ningún caso recobrible por separado; sencillamente, porque no hay nada que separar.

Insisto en un punto que me parece básico. Cuando se habla de representación, no se debe entender aquí *mimesis* o imitación a la manera tradicional, de nuevo como copia de un original, como imagen de un modelo. La representación es ya presentación. Cuando Magritte afirma que su dibujo de una pipa no es una pipa se limita a expresar algo evidente. No hay que leer ahí una provocación o un juego metaliterario o metapictórico. Magritte, que sabe que como todo se olvida no queda más remedio que repetirlo de nuevo, avisa, quizá incluso con rubor, que el dibujo o la pintura de una pipa no es una pipa, al igual que podríamos decir, ampliando un poco la frase de Magritte, que cuando leemos «Esto no es una pipa», ahí, la palabra «pipa» tampoco es una pipa. Si, como estoy defendiendo, todo es ya representación, esta no imita ni calca ni refleja original ni objeto puro o en sí mismo.

Tras este mínimo desvío por las calles repletas de terrazas de verano y una pipa que nadie ha fumado, es momento ya de comenzar con la melodía de Husserl. Vamos con un texto que cita Derrida y que este enlaza inmediatamente después de referirse a la influencia sobre Husserl de esa «asociación originaria» de Brentano.

Así —dice Husserl—, cuando una melodía suena, por ejemplo, el sonido aislado no desaparece completamente con el cese de la excitación o de la sacudida de los nervios provocados en ella. Cuando el nuevo sonido suena, el sonido que lo precedía no ha desaparecido sin dejar huellas; de otro modo, seríamos incapaces de advertir las relaciones entre los sonidos que se siguen, tendríamos en cada instante un sonido, eventualmente en el tiempo de intervalo entre la resonancia de dos sonidos, una fase vacía, pero nunca la presentación de una melodía.⁸²

Siempre que Husserl toma el ejemplo de la melodía para ejemplificar cuestiones referidas a la temporalidad, a ese presente que nunca se presenta, que llega ya de un presente pasado y se dirige de inmediato a un presente futuro o por venir, ese futuro por venir que cuando llega se convierte ya de nuevo en presente pasado y que, por lo tanto, en realidad no llega nunca si lo entendemos como horizonte o proyección conclusiva, siempre que Husserl se refiere al sonido, al desarrollo melódico, cae en una serie de ingenuidades musicales.

Lo primero que habría que dejar claro es que una melodía *suena*, al menos, de dos maneras o por dos cauces; como vibración de un cuerpo que al contacto con el aire provoca sonido, es decir, como fenómeno audible para todos aquellos que conservan la capacidad auditiva —aun en el caso de ciertos tipos de sordera, la melodía deja sentir las vibraciones, o bien algunas notas dependiendo de sus frecuencias—, o dicho de otra forma, como fenómeno externo, compartible; o también, como melodía en el oído interno que no precisa vibración de un cuerpo sino imaginación y memoria auditiva basada en cierta formación musical que puede haber sido adquirida de forma consciente o inconsciente —es decir, por mecanismos pedagógicos tradicionales y teóricos o por una tradición oral más o menos difusa—, y que solo puede compartirse mediante la puesta en escena que depende de la acústica física o mediante la escritura. El ejemplo más evidente de esta segunda opción es el compositor o el director de orquesta, que si son en verdad competentes, trabajan frente a la partitura con el oído interno, es decir, sin necesidad de que la música suene fuera para oír lo que está escrito en la partitura

⁸² PGH, p. 128.

—este ejemplo está referido solo al marco de la música occidental de tradición escrita, en los casos de música popular el oído interno puede funcionar de igual manera sin que tenga que remitir por ello a una notación musical—.

En *Mo' Better Blues*,⁸³ un filme de Spike Lee que trata sobre un quinteto de jazz, hay una escena en la que el líder de la banda aparece practicando la trompeta en uno de esos amplios *lofts* que solo se ven en las películas estadounidenses; la cámara gira alrededor de la cabeza del trompetista, y lo curioso de la escena es que no vemos trompeta alguna. Solo vemos al músico con los ojos cerrados, moviendo los labios y dejando escapar algún sonido desde la boca, con la mano izquierda simulando que sujeta un instrumento invisible y la derecha digitando esa melodía que improvisa en su oído interno, sin necesidad alguna de un mediador que la *ponga* fuera, sin necesidad de que vibre en el aire o se dé como fenómeno más allá de su imaginación auditiva. La melodía que improvisa, por tanto, solo está en su cabeza; ¿podríamos asegurar que esa melodía no tiene índice alguno de realidad?, ¿que no existe?, ¿que esa melodía solo existe cuando, ya de madrugada, la toque en el club con la trompeta *real* y esté al alcance de la escucha de cualquiera? Aquí aseguro algo, que aun en el caso de que la melodía se haga efectiva, esa melodía no es la misma para todos. Dejando a un lado la problemática de la recepción, esto que propone la escena del filme de Spike Lee no es nada extravagante ni extraño, muy al contrario, se trata de una técnica de visualización que utilizan muchos instrumentistas, y para la que no hace falta un instrumento como mediación, aunque es verdad que se trata de una visualización que utiliza siempre el propio instrumento de cada cual como mediador imaginario, así que, en honor a la verdad, el instrumento está ahí y no está, funciona de forma virtual, como un instrumento espectral o fantasmático. Cuando entremos en *De la gramatología*, veremos que esta sobrevaloración del sonido está muy presente en la cuestión del lenguaje desde la óptica de un *fonocentrismo* a deconstruir, como si el factor decisivo ahí fuese también el sonido, cuando, como veremos, se trata, más que del factor sonido, de la diferencia y el espaciamiento.

Sigamos con la melodía de Husserl. En otros textos, insiste en analizar con una calma generosa cómo funciona la melodía, de qué manera no se trata de sonidos aislados sino de una cadena significativa. Sigamos también con lo que aquí me parecen ciertas ingenuidades respecto a cómo funciona la música.

⁸³ EEUU: Universal Pictures, 1990.

Cuando se habla de un sonido no se habla nunca de uno. Cuando se dice que una nota suena, hay que tener en cuenta que una nota se hace presente porque está siempre acompañada por una amplia serie de armónicos que la hacen posible, es decir, por una cohorte de espectros, por una multitud de notas que la soportan, que quedan en segundo plano pero que la hacen posible. Hay también ahí una complicación en origen, una complicación ya vertical, de simultaneidad, frente a la horizontalidad propia del desarrollo melódico. Por otro lado, la melodía remite siempre —lo asuma o no el oyente— a una armonía implícita —esté esta presente o no—, es decir, a estructuras verticales, simultáneas y sincrónicas respecto a la horizontalidad diacrónica de la melodía. Esto es inevitable en nuestro contexto de música tonal. No hay aquí espacio ni viene a cuento extenderse más de lo razonable en este punto, remito a un trabajo previo que está accesible en red y en el que he explicado estas cuestiones con algo más de calma.⁸⁴ Lo que me interesa remarcar aquí es que ni siquiera un único sonido deja de tener una complicación en origen, ya que no hay nunca un solo sonido; esto, un sonido único, solo, no se da; y, por otro lado, la horizontalidad melódica está siempre contaminada por una verticalidad armónica.

Otra cuestión es que Husserl contempla siempre la melodía dentro de un contexto musical muy restringido, dentro de eso a lo que se ha venido llamando de forma muy equivocada música clásica o música culta, dentro de un sistema matemático musical muy específico y para nada único como lo es el sistema tonal, dentro del marco de la música occidental de tradición escrita, una escritura que tampoco en la música se limita al mero archivo o inscripción o notación, una escritura que englobaría también a la música llamada popular y que en teoría no se «escribe».

Resumiendo: cuando Husserl toma el ejemplo de la melodía lo hace en un contexto muy reducido y específico que pretende universalizar. Aun dentro de la tradición occidental, vemos cómo años después de esos ejemplos que pone Husserl aparecen sistemas musicales —valgan como ejemplo el dodecafonismo o el serialismo, la música microtonal, o nombres como Arnold Schönberg o Alois Hába— que evidencian también una psicología y un poso contextual e histórico en relación a la

⁸⁴ Segovia, Carlos: *Quemar la letra (la cuestión de la escritura en De la gramatología de Jacques Derrida)*. Master Thesis. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España). Facultad de Filosofía. 2014, pp. 62-66. Disponible en e-spacio: <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:masterFilosofiaHistoria-Csegovia>

escucha. Que entendamos una melodía o no, que la podamos seguir o que esta muestre un hilo, cierta dirección o significación, depende también de la tradición, de un uso y de un hábito de escucha.

Por supuesto, a pesar de ciertas ingenuidades en relación a cómo funciona la música, el ejemplo de la melodía puede resultar muy útil para entender toda esta problemática de un presente que nunca se presenta y, a partir de ahí, la complicación esencial que se da no en el origen del tiempo —sea este empírico o fenoménico— o en el origen de cierta génesis, sino la complicación originaria de cada presente, la contaminación siempre actualizada y siempre actual de cada ahora.

Pero afinemos más. Cuando me refería más arriba al filme de Spike Lee, mencionaba esa doble escena en la que, primero, el solista practica en su estudio, en la que el trompetista ejecuta melodías en su oído interno, con la única ayuda de un instrumento virtual que se limita a visualizar, para luego, interpretar esas melodías ya de forma, digamos que convencional, llevando eso que su oído interno preparaba a un sonido físico, *real*, disponible para todos, llevando su imaginación sonora a la vibración de un cuerpo que traduce en el afuera una impronta mental que de cara al otro es siempre silenciosa. Podríamos tentar un paralelismo entre pensamiento y habla y entre oído interno y melodía externa. Volveré sobre ello quizá cuando este texto avance. Solo apuntar ahora lo siguiente: en ambos casos, en ambas relaciones (oído interno-oído externo/pensamiento-habla) dejaríamos de lado un componente esencial y que nunca consideraremos aquí mero suplemento, archivo, prótesis mnemotécnica, etc.; este elemento, por supuesto, es la escritura. Sin la escritura, lo que aparece entre el oído interno y el oído externo, o entre el pensamiento y el habla, sería «nada». Pero lo que me interesaba marcar aquí, tomando este ejemplo cinematográfico, es que la melodía silenciosa que el solista practica no va a ser, nota a nota, idéntica a la melodía que luego ejecutará con la trompeta, así como esa misma melodía no va a ser la misma para uno u otro oyente. Hay un componente de memoria que obliga a la distorsión, a la mutación, a la reinterpretación de la melodía que se recibe. Esa retención de la melodía, al igual que ocurre con el presente retenido, con cada uno de los presentes que se van sucediendo y que se convierten ya en presente pasado —en ningún caso en un pasado presente— no son reales, no son hechos que estén ya ahí —que esto que ahora se está afirmando aquí ponga en cuestión toda posibilidad de un hecho ahí, fijo e inamovible, es algo que, como resulta evidente, debería tenerse en cuenta—, son retenciones que se mueven en

esa complejidad de la realidad y la memoria, en esa imbricación entre el recuerdo y la construcción. A modo de aclaración. Hagamos un experimento. Le dejaremos tocar a ese trompetista una breve frase musical, algo muy corto, que pueda ser retenido por cualquiera de los oyentes que se encuentran entre el público. De inmediato le pediremos a cada uno de los espectadores que tararee lo que acaba de escuchar —que los que van después se vean influenciados por los que tararean primero ni siquiera es relevante para el experimento—. Apuntamos en notación musical lo que ha cantado cada uno de esos espectadores, o si no nos fiamos del transcriptor, grabamos la señal en un programa informático que cree de forma automática la partitura de cada uno de los cantos. Bien, a lo que voy es que ninguna de esas melodías va a coincidir, ni siquiera entre ellas, que puede ser que alguna coincida con lo que ha tocado el trompetista si es que alguno de los oyentes tiene la suficiente formación como para poder *escribir* en su oído interno eso que está escuchando, pero que la mera repetición no garantiza éxito, muy al contrario, esa melodía retenida, esa breve frase musical será ya otra. Llegados aquí, o bien el ejemplo de la melodía que propone tan a menudo Husserl no nos sirve para explicar el funcionamiento de ese presente que no se presenta, o bien aceptamos que ese presente que pasa, en ese presente pasado, retenido, se producen también transformaciones como las que hemos visto en el caso de la melodía. Se me podría objetar aquí que la cuestión de la melodía conlleva una base técnica, precisa de una formación musical o de unos conocimientos que no conlleva el simple vivir las experiencias del mundo de la vida, pero aquí es precisamente esto lo que estamos cuestionando, las cosas del mundo de la vida, lo habitual, eso que está a mano y que es tan evidente. No voy a decir que se precise de un trabajo equiparable al que se precisa para recibir en verdad una melodía —recibirla en un nivel que vaya más allá del mero sensualismo o de aparejar a esa melodía que se recibe rasgos psicológicos o ciertas sensaciones o estados anímicos—, pero casi. Lo que estoy proponiendo, quizá todavía sin proponerlo, es que no hay recepción sin *archiescritura*.

Si lo que se retiene no es real —o no es el calco de la realidad, la repetición idéntica de los hechos—, lo que se anticipa tampoco. Siguiendo una melodía, reconociendo en ella determinada dirección, se puede anticipar su trayectoria, pero estas anticipaciones tienen que ver, además de con la física acústica, además de con esa información compleja que ofrece la superposición de armónicos dado cualquier sonido, además de con un rasgo físico, con un rasgo histórico, con la tradición de una historia

que tiene que ver con el contexto cultural, como he dicho, con el hábito, con cierta *phrónesis* de la escucha —no olvidemos que las relaciones físicas que se establecen en el sistema tonal están trampeadas *a oído*, que para que la sección de cuerdas de una orquesta nos suene afinada tiene que darse un grado imprescindible de *desafinación* entre sus componentes individuales, que para que las divisiones en semitonos de la octava *funcionen*, esas divisiones que se pretenden iguales no pueden serlo—. La anticipación tiene que ver con la escritura. Y es justo el acontecimiento lo que no se puede anticipar, lo que no se puede decir, lo que no se deja escribir. Sobre el acontecimiento como resto indecible, como elemento que impide toda clausura, como diferencia o espacio vacío que convierte en infinita toda operación de lectura, me detendré cuando ese acontecimiento llegue sin llegar o sin poder presentarse nunca del todo.

Así, si el presente pasado es en parte construcción y el presente futuro es una previsión anclada en lo ya recibido, y por otro lado, el presente en sí mismo nunca se presenta, entonces, ¿qué nos queda? Pues más que tiempo objetivo, quizá la propia temporalidad del objeto temporal.

Un análisis fenomenológico del tiempo no puede esclarecer la constitución del tiempo sin tomar en consideración los objetos temporales [...] objetos que no solo son unidades en el tiempo, sino que comprenden también en ellos mismos la extensión temporal. Así, por ejemplo, el sonido que resuena es un «objeto temporal». [...] El objeto temporal es constituido a partir de la «impresión originaria» del puro dato hylético; una retención y una protención unen la serie de impresiones originarias para hacer de ellas un objeto. Así será en el caso de una melodía [...] para percibir una melodía, es necesario que yo retenga los sonidos pasados y anticipe los sonidos por venir. Pero lo que retengo o lo que anticipo no es real [...] No puedo reducir la impresión originaria a la pureza de un punto real.⁸⁵

Me detengo aquí un instante, ya que la cita cierra un círculo de manera perfecta. El objeto temporal se recibe a partir de una «impresión originaria» que no se deja reducir a una impresión originaria o a un punto real considerado en su pureza. No hay un punto cero, sino, como hemos repetido hasta el hartazgo, una complicación en origen, una génesis ya contaminada, un primer principio que es siempre segundo; y esto, más que un defecto o una tara de nuestras capacidades, es justo lo que permite seguir, lo que garantiza la imposibilidad de clausura, esta cuestión funciona como

⁸⁵ PGH, pp. 132-133.

L'arrêt de mort de Blanchot en ese doble sentido de condena y, al mismo tiempo, como suspensión de la condena, o como el *pharmakon* que es a la vez remedio y veneno.

Sobre la cuestión de la temporalidad no cabe extenderse aquí demasiado. Remito al texto de Derrida que sigo aquí y en el que se tratan estas cuestiones mucho mejor de lo que yo podría hacerlo. Insistir, nada más, en que «el “ahora” puntual es impuro y complicado [...] la *totalidad* de ese encadenamiento [de los “ahoras”] nunca es dado [...] en una única mirada pura.»⁸⁶ Como vengo defendiendo aquí, aun cediendo al mito del origen, aun aceptando esa fantasía de dar con un primer principio que no sea segundo, aun aceptando esa novela del *cogito* auto evidenciándose a sí mismo a través del sistema del oírse-hablar, aun cediendo a cualquier pretensión de presentar el origen, el problema no radica tanto en el «origen» como en el «presentar». Es el presente, más que el origen, lo que no se presenta. Así, cualquier origen presente, cualquier presente del origen remite, como mínimo, a la complejidad del presente, contaminado siempre con su no actualidad, entramado en una estructura de retenciones y anticipaciones que no se circunscriben nunca al ahora presente.

Segunda recapitulación y reconocimiento de un final abrupto

Lo único que pretendía con esta lectura de la tesina de Derrida, con este seguimiento de cierta lectura de Derrida sobre el texto-Husserl, era remarcar eso mismo que Derrida, alejado quizá en tiempo e intención de este texto primerizo pero no por ello prescindible, expone o concluye, de eso que él salva y que, como se ha repetido hasta tentar la paciencia del lector, es el reconocimiento de una complejidad en origen, de una génesis contaminada, de la imposibilidad, por tanto, de crear una causalidad inamovible o una jerarquía férrea que lleve a distinciones evidentes o esenciales entre lo puro y lo impuro, o entre el original o la copia, o entre el modelo y su representación, etc. Esto tiene una importancia capital para la cuestión de la escritura entendida como *archiescritura*, y lo tendrá también para lo que aquí se propondrá como *archilectura* —de cara a esta propuesta agregaré también el papel de la ficción, para lo que me valdré

⁸⁶ *Ibid.*, p. 181.

en un primer momento de la problematicidad del índice de realidad que en un capítulo posterior expondré a raíz de la lectura de la quinta lección de *La idea de la fenomenología* de Husserl—.

La lectura y la escritura del que aquí escribe está también contaminada —es imprescindible reconocer esto—. Lo que he venido proponiendo, de forma paralela a la lectura de Derrida sobre Husserl, sin que esto que propongo pueda entenderse como explicación de uno u otro autor, como si se dijese algo del tipo desvelemos el sentido oculto del texto de Derrida —nada de esto, por favor—, es simplemente la imposibilidad de que el presente se presente, imbricada esta imposibilidad con la imposibilidad de la nada, con la imposibilidad de que, una vez que hay punto de enunciación, una vez que el yo dice «yo» —o que simplemente *dice algo*— pueda decirse «nada». Para enunciarlo con una de esas fórmulas reductivas que intento evitar pero que son inevitables, que son incluso útiles si se entiende que ninguna de estas fórmulas exime de las operaciones de lectura, diría lo siguiente: la imposibilidad de Valdemar certifica la complicación en origen.

Un texto como el de Derrida —al igual que ocurre con el libro-Husserl— no se cierra, no se deja cerrar. No queda otro remedio que cerrarlo a la fuerza, reconociendo que hay trayectorias que no hemos tomado, ya que tomarlas implicaría cambiar el rumbo de esta escritura, transformar ese trabajo o este estudio en otra cosa. Creo que lo que se ha comentado al respecto es suficiente para que se entienda a qué complejidad en origen nos estamos refiriendo aquí. Dicho esto, no se le pide al lector un acto de fe, o que se agregue a un club que, por otra parte, no existe; no se le pide que comparta lo que aquí se defiende, porque esto, la complicación en origen que defendemos aquí, no es una máxima o una ley que deba compartirse o no, o con la que estar en acuerdo o desacuerdo, sino que se trata de entender el origen ya contaminado del que devendrá una propuesta filosófica que, guste más o menos, ha sido fundamental en el pasado siglo y abre trayectorias inevitables en este.

Antes de despedirnos de la tesina de Derrida —cosa esta que no podrá ocurrir nunca del todo—, y antes de entrar en esa cuestión anunciada del índice de realidad en *La idea de la fenomenología*, entraré a exponer o a discutir algunas lecturas actuales que se han llevado a cabo sobre *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Lo haré ya en capítulo aparte.

Evolución y dialéctica

Como acabo de comentar al final del capítulo anterior, antes de abandonar la lectura más o menos exhaustiva de *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, me detendré en algunos trabajos actuales que hacen referencia a esta tesina de Derrida.

Como se ha dejado escrito más arriba, la aparición de esta palabra: «dialéctica», como contrapeso o diagnóstico frente a esa complicación en origen que funciona como catalizador o desencadenante del texto de Derrida, es ahí manifiesta y constante. Otra cosa ya es si se puede afirmar, como defiende Javier Bassas Vila, el origen dialéctico de la *diferencia*,⁸⁷ o la posibilidad de algo así como un *giro* en el pensamiento o la

⁸⁷ «Esta discreta intervención gráfica [...] ha sido calculada en el proceso escrito de una interrogación sobre la escritura [...] esta diferencia gráfica [...] se escribe o se lee, pero no se oye. No se puede oír [...] se propone por una marca muda, un monumento tácito [...] también en ese texto de la *Enciclopedia* de Hegel en el que el cuerpo del signo se compara a la pirámide egipcia- [...] La *a* de la *différance* [...] secreta y discreta como una tumba [...] que no se puede ni siquiera hacer resonar. [...] Yo no puedo hacerles saber por mi discurso, por mi palabra proferida [...] de qué diferencia hablo en el momento en que hablo.», en «La *Différance*». *Márgenes de la filosofía*. Traducción al español de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 7ª edición, 2010, p. 40.

¿Cómo traducir esta palabra manteniendo el uso que de ella hace Derrida? Como ya se sabe, Derrida escribe en francés *différance*, en lugar de *différence*, es decir, que cambia la «e» por la «a», y es este un cambio que solo se advierte en la notación o inscripción de la palabra, no en el sonido, no en el habla, ya que en ese caso el cambio de vocal pasa desapercibida. Por más que parezca una cuestión baladí, esto anticipa un gesto que es importante de cara a entender la propuesta de *archiescritura* con la que nos las veremos más adelante. Lo que Derrida hace notar con este cambio que solo es tal a la vista, es que hay marcas que únicamente se advierten en la grafía. La *différance* está relacionada con el espaciamiento, que, como veremos, es *la cuestión* de la escritura y del lenguaje, la cuestión también del habla, más incluso que el aspecto fónico y sonoro. En ocasiones se traduce al español como *diferancia*, o incluso marcando con una cursiva algo extraña la vocal, como *diferencia*. Traducir *différance* como *diferancia* no me parece del todo acertado. Es verdad que juega con ese cambio vocálico, pero se trata más de un calco del francés que de respetar la intención de Derrida. Si decimos *diferancia*, el cambio se advierte también en el habla, se trata de un cambio no solo en la inscripción sino también en el sonido, y lo que Derrida pretende es una marca muda, una mínima transformación que pase desapercibida en el habla, que en absoluto se escuche pero que se advierta en la inscripción. Se podría proponer alguna otra traducción que respetase ese juego, algo del tipo *diferenzia*, pero la propuesta que hago aquí es traducir *différance* como *diferencia*. Explico por qué. Evitaría todo juego de cursivas, negritas, etc., que resultan mucho más complejas de aplicar en la escritura manual. Escribir *diferencia*, prioriza la máquina. Evitaría el intercambio entre consonantes, como en *diferenzia*, porque, aunque respete la marca muda, no se remite al procedimiento de la escritura de *différence* como *différance*. La propuesta de *diferencia* me parece válida, ya que, por un lado, se respeta que esa diferencia se dé solo en la inscripción, en la grafía y no en el habla, se respeta la marca muda. Por otro lado esa *f* doble, repetida, además de recrear un *lapsus calami* —como ocurre con las versiones anteriores ya comentadas—, juega con esta cuestión de la repetición, del doble, del original y de la copia tan importante en la propuesta textual de Derrida. ¿Cuál es aquí la *f* original y cual la repetición? En fin, se trata, por supuesto, de un juego, pero no de un juego vacuo o arbitrario, sino de un juego que nos remite a ciertas cuestiones que redistribuyen y amplifican lo

escritura de Derrida.⁸⁸ Vayamos por partes.

Está claro que, como por otro lado ocurre siempre, no me queda otra que asumir aquí también la imposibilidad de dedicarle el tiempo y el espacio que merece una cuestión como la que se anuncia. Habría que dejar claro —si tal cosa es posible— qué decimos al decir dialéctica, si se trata de un concepto inamovible o de un término que admite matices, variaciones o incluso modos de darse dependiendo de las épocas y los autores en los que esta cuestión se da. Por otro lado, no quedaría más remedio que rastrear la *différance* en los textos de Derrida para luego analizar minuciosamente si es posible afirmar algo como lo que propone el autor de este estudio. Desconozco si Bassas Vila ha realizado un trabajo así de monumental, desde luego, yo no lo haré, con lo cual, en caso de que el autor de este estudio y de esta afirmación acerca de un *giro* en la obra de Derrida contestase de forma afirmativa a esta pregunta, habrá que tener en cuenta la desventaja con la que parto en esta discusión. Asumiendo esta carencia por mi parte, me parece lo más juicioso entonces no despegarme demasiado de las características que el propio autor del estudio atribuye a la dialéctica y a la *diferencia*. A mayores, citaré fuentes externas a su texto solo cuando lo considere inevitable.

La primera diferencia que Bassas Vila propone como posible contraposición entre estos dos términos es la siguiente:

¿Está el pensamiento de la dialéctica en *El problema de la génesis* arraigado necesariamente en una praxis de escritura que no se cuestiona a sí misma en todos sus niveles, mientras que el pensamiento de la *diferencia* sí que implicaría inextricablemente tal cuestionamiento?⁸⁹

Unas ocho páginas más adelante repite de forma literal la misma pregunta y responde lo que sigue:

En la medida en que el cuestionamiento de la escritura que Derrida llevará a cabo en 1967 se orienta hacia una desestabilización de «el sentido» de un texto como forma, presencia, síntesis o unidad ideal del significado, y en la medida en que la dialéctica culmina en *El problema de la*

que aquí estamos tratando. Por otro lado, la opción *diferencia* es la que más se aproxima a *différance*. Respetamos el origen de nuestra palabra y el juego que propone el original. Por lo tanto, a partir de ahora, utilizaré esta inscripción, *diferencia*, siempre que me refiera a la *différance* de Derrida. En el caso de las citas, respetaré la grafía que cada traductor o autor proponga en su momento.

⁸⁸ «Derrida antes de Derrida. Sobre la escritura y el origen dialéctico de la “diferencia”», en PDG, pp. 295-318.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 300.

génesis con una síntesis, podemos entonces establecer un vínculo entre el rechazo de la dialéctica y el advenimiento de una praxis de escritura difiriente, deconstructora, diseminante. Es más, la distinción entre «lo que dice» el texto y «cómo lo dice» es una distinción que todavía puede formularse en 1954 [...]

A partir de 1967 no hay un significado trascendental y, por tanto, independiente de la cadena de significantes; no hay un «qué» del texto separado de su correspondiente «cómo»; no hay teoría filosófica sin una praxis de escritura porque la distinción misma est  diferida al infinito.⁹⁰

No podría estar más de acuerdo con que no hay filosofía sin una cierta praxis de escritura, o con que, sin más, no hay filosofía sin escritura, o con esa idea que aparece ya en Deleuze y Guattari del filósofo como escritor; y no podría estar más de acuerdo con que no hay una separación entre el «qu » y el «cómo». En lo que ya no estoy de acuerdo es que algo diferente o incluso opuesto a eso se pueda leer en la tesina de Derrida, y tampoco en que algo así pueda atribuirse a un Derrida *antes* de Derrida o a la praxis de escritura de Derrida antes de un giro que no es tal.

Veamos.

Que Derrida hable de dialéctica no implica que su praxis de escritura —por seguir con la terminología que pone en juego el autor— sea dialéctica; esto es: no implica que Derrida ponga en juego una escritura que no se cuestiona a sí misma. Se puede escribir sobre dialéctica sin un lenguaje dialéctico, al igual que se puede escribir sobre deconstrucción sin poner en práctica un discurso *deconstructor*. Esto último es algo que el autor de ese estudio se reserva para sí mismo cuando deja escrito: «partimos de la necesidad de poder hablar del pensamiento derridiano sin adoptar sus prácticas de lectura y escritura».⁹¹ Partiendo del mismo supuesto, de la misma «necesidad», que Derrida nombre la dialéctica no implica que ponga a funcionar un discurso dialéctico, que sería, según la definición que extraemos del texto del propio autor, un lenguaje que no se cuestiona a sí mismo — podr amos quizá hablar de un lenguaje que no activa cierta suspensión sobre su propia posibilidad o sobre la posibilidad de su verdad?—. Si el autor del estudio sobre un posible Derrida antes de Derrida parte de esa necesidad de trabajar sobre un discurso o una praxis de escritura a partir de otro tipo o praxis escritural, deberíamos aceptar con toda ecuanimidad que el hecho de que un autor hable de dialéctica no le convierte en dialéctico, de la misma forma que el hecho de que

⁹⁰ *Ibid.*, p. 308.

⁹¹ *Ibid.*, p. 302.

Derrida escriba sobre fenomenología no le convierte en fenomenólogo.⁹² Ahora bien, aceptemos como mera hipótesis que esto que defiende el autor del estudio es así; aceptemos —al igual que mucho más arriba en este mismo texto aceptaba que fuese posible dar con el origen o con una génesis puntual para demostrar que aun así sería imposible presentar tal punto inaugural o un primer principio que no fuese ya segundo ya que el problema reside precisamente en que el presente no se presenta y no en la posibilidad de dar con un punto cero—, concedamos, solo para avanzar, que esto es así, que Derrida pone en juego una escritura dialéctica que no se cuestiona a sí misma y que vendría a ser lo opuesto de una escritura de la *diferencia* que sí se cuestionaría a sí misma y que será la práctica habitual posterior de Derrida. Pregunto: a partir de cuándo se produce ese cambio o ese giro; porque si el autor del estudio reconoce que el «abandono» de la dialéctica se produce ya en la *Introducción a El origen de la geometría* y de forma clara en *La voz y el fenómeno* —obras estas situadas en el mismo comienzo de la trayectoria de Derrida, como primeros mojones de un camino preñado de textos—, ¿es lícito entonces hablar de un *giro* o de un Derrida *antes* de Derrida cuando ese Derrida que estaría antes implica simplemente un texto que no fue publicado, una tesina académica, un escrito condicionado por los códigos escolares por más que estos códigos sean universitarios? Se habla de giro en Heidegger o de giro en Wittgenstein, por poner dos ejemplos, pero estos giros —de ser tales— se dan tras una obra mayor, se dan después de *Ser y tiempo* o tras la escritura del *Tractatus*. ¿En verdad se puede hablar de giro tras una tesina, tras un primer texto académico? Por más que se aceptase que hay en esta memoria académica de Derrida una escritura a la que se le podría llamar dialéctica —cosa que he aceptado como hipótesis solo para intentar hacer ver que ni siquiera en este caso se puede defender lo que el autor del estudio asegura— no es serio afirmar ahí algo como un giro o un Derrida antes de Derrida.

Bassas Vila pone en juego esta cuestión porque defiende que «se ha ignorado el *verdadero* origen del pensamiento derridiano»;⁹³ por más que tiene la prudencia de escribir en cursiva ese *verdadero* origen, ya que como se ha repetido hasta el hartazgo, ya desde un principio, la cuestión que problematiza la escritura de Derrida es

⁹² De todas formas, aquí no estaría de más tener en cuenta la imposibilidad que Tzvetan Todorov comenta en relación a Maurice Blanchot: «todo intento de interpretar a Blanchot con un lenguaje diferente al suyo se vuelve una tarea imposible», en *Crítica de la crítica*. Traducción al español de José Sánchez Lecuna. Barcelona: Paidós, 2005, p. 66. Quizá esta imposibilidad es transferible a otros autores como podría ser el caso de Derrida.

⁹³ PGH, p. 302.

precisamente esa imposibilidad de dar con algo así como un *verdadero* origen, con un primer principio no segundo o con una génesis no contaminada ya de inicio. En relación con esta afirmación, una reserva expresada al comienzo del estudio advierte del «riesgo de reflexionar sobre la evolución de un pensamiento que siempre ha problematizado [...] la comprensión evolutiva de toda obra filosófica.»⁹⁴ Por supuesto, se puede hablar del origen de la escritura de Derrida sin pedirle permiso a Derrida o a sus textos, lo que ya no es tan lícito es intentar forzar un *giro* o un *antes* donde en verdad no hay nada de eso. Insisto en que me parece del todo exagerado buscar en esta tesina algo así como la fuente u origen del pensamiento de Derrida, o leerla como si fuese la primera etapa de una praxis de escritura tras la que se produce un giro digno de ese nombre. Volviendo al anterior ejemplo de aquella calle abarrotada de pantallas y terrazas de verano, es como si se juzgase el estilo de juego o la táctica de uno de los equipos que van a disputar el partido solo por los movimientos que observamos durante la fase de calentamiento sobre el césped.

Me interesa marcar algunas cuestiones más, no por polemizar con el autor del estudio sino por poner sobre el papel cuestiones importantes dentro del ámbito de mi propio texto.

Leamos lo siguiente: «en 1954, la etapa inicial de un pensamiento que *todavía* no se ha hecho escritura, que *todavía* concibe el contenido teórico como algo separado de la praxis de escritura».⁹⁵ Esto es de máxima importancia. Desde luego, sería quizá injusto leer aquí que Bassas Vila defiende la posibilidad de que algo así sea posible, de que exista la posibilidad de que se pueda poner en práctica o se pueda optar por un pensamiento *aún no hecho escritura*, que existe algo como una posibilidad metódica o estilística entre optar por un pensamiento ligado a la escritura o algo así como una escritura que se limite a presentar o expresar un pensamiento. Que el autor del estudio defienda esta posibilidad o que simplemente exprese que la escritura de Derrida se encuentra en un determinado punto, quizá larvario —cosa esta que, por tanto, arruinaría la tesis del giro o de un Derrida antes de Derrida—, cuando escribe su tesina, es algo que no queda claro en este fragmento que acabo de citar, así que me inclino a leer en esa frase la segunda posibilidad y no que se defienda una posible separación entre pensamiento y escritura como mera opción seleccionable a voluntad. Esta cuestión está

⁹⁴ *Ibid.*, p. 295.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 298.

ligada también a la diferenciación que ya se comentaba más arriba entre el «qué» y el «cómo». Entonces, o bien el autor del estudio defiende la posibilidad de que el pensamiento y la escritura son separables, que es posible poner en marcha un texto digno de ese nombre diferenciando el «qué» del «cómo», o bien si no apoya esta opción, reconoce que la escritura de Derrida se encuentra *todavía* en un estado incipiente, con lo cual, como ya he avanzado, no hay ahí posibilidad alguna de ver un giro o la praxis de una escritura dialéctica como origen de la *différence*.

Cualquier conocedor de la propuesta de Derrida sabe que esta delimitación entre pensamiento y escritura, o entre el contenido y el continente, o entre el «qué» y el «cómo», simplemente, no se da. Voy a ir un paso más allá para defender que esta delimitación o esta diferenciación clara entre el pensamiento y la escritura, o entre «qué» se dice y «cómo» se dice no se da jamás en ningún escritor, entendiendo que el filósofo es también un escritor. En verdad es algo que ningún escritor *serio* se plantea. Como he defendido al comienzo de esta parte, lo único serio aquí es el compromiso con la letra y con los textos. Algo como la priorización del pensamiento, del «qué» frente a un «cómo», no se da en ningún escritor, no se da tampoco en Platón, ni en Heidegger ni en Descartes ni en ningún otro —arriesgo esta afirmación algo temeraria: incluso aunque alguno de los autores mencionados o cualquier otro que pudiese caer en esta categoría de escritor o filósofo considerasen la escritura como un problema, como mero vehículo del pensamiento, como prótesis o simple representación del habla, etc., incluso en esos casos defiende que ninguno de ellos diferencia el «qué» del «cómo» en su praxis de escritura—. La pretensión de una escritura que sea mero soporte o vehículo o expresión de un pensamiento que iría por libre o de unas ideas que tendrían su propia vida al margen de la escenificación a través de la máquina gramática y al margen de la escritura, es algo que solo puede encontrarse en una praxis que entienda el texto filosófico como mero registro notarial, es algo que tiene que ver más con la incapacidad para escribir, más con la falta de horas de vuelo que con la posibilidad de optar por una vía u otra; lo diré de una forma más clara: la opción de separar el «qué» del «cómo», la posibilidad de utilizar una escritura como mera representación del pensamiento, simplemente, no es una opción, no existe como tal, porque como he dejado escrito e intentaré desarrollar más adelante, el pensamiento no habla, el pensamiento es, en sí mismo, nada.

Por supuesto, convendría, llegados a este punto, diferenciar entre un literato y un

profesor de literatura —si el primero es tal se le supone una capacidad narrativa que el segundo no tiene por qué tener y, de hecho, no suele tener—. Igual habría que diferenciar entre un músico y un profesor de música, o entre un filósofo y un profesor de filosofía; la diferencia entre estos dos últimos no estribaría entre la cantidad y calidad de conocimiento o la seriedad con la que se toman su mundo, sino en la capacidad de desarrollar una escritura filosófica, tendría que ver no con el conocimiento en un sentido más o menos enciclopédico cuanto con el tipo de praxis de escritura que son capaces de poner en juego. En esta comparación, que dista mucho de una intención polémica y a la que no hay que sumarle en absoluto ningún juicio de valor, lo que cuenta, como decía, son las horas de vuelo ligadas a la escritura, el tiempo y el esfuerzo con el que uno insiste en su propia escritura, y este punto arranca siempre en algún momento y sus resultados iniciales son, por lo común, muy distintos de los que vendrán en el futuro. Me extiendo en todo esto para defender la idea de que no hay un Derrida antes de Derrida, que no hay nada parecido a un giro ni una práctica de escritura con base en la dialéctica; lo que hay es un texto que aparece al comienzo de ese proceso de búsqueda de la propia praxis de escritura, y ese texto, además de este condicionante, el de aparecer con muchas menos horas de vuelo que sus predecesores, está también condicionado por las codificaciones y parámetros que impone toda escritura académica. Sinceramente, no creo que haya que buscarle más pies a ese gato.

Como acabo de escribir, comentaré algunas cuestiones más que pone en juego el texto de Bassas Vila, no con la intención de rebatirlas sino porque las considero en extremo interesantes para lo que aquí propongo.

Retomo la cuestión de la evolución respecto al *corpus* de un determinado autor citando a Todorov criticando a Blanchot.

La ideología relativista y nihilista encuentran en él una especie de culminación y sus textos, lejos de no decir nada, dicen abiertamente lo que podía permanecer sobreentendido en otra parte; no son oscuros, son oscurantistas. Blanchot es realmente un crítico-escritor, pero de un tipo que, para mí, pertenece ya al pasado.⁹⁶

Cito este fragmento porque contiene y condensa algunas cuestiones que estoy tratando aquí al tiempo que las enlaza con algunas otras que hemos dejado atrás. Vamos

⁹⁶ Todorov, Tzvetan: *Crítica de la crítica*, op. cit., p. 73.

desde el principio, muy rápido, porque hay temas que ya se han tocado y no merecen ampliarse demasiado. No queda claro si Todorov afirma que Blanchot es relativista y a la vez nihilista, entendiendo que esas dos cuestiones no se implican de forma mutua, o si esa «y» da por sentado que ser relativista implica nihilismo. Como se ha defendido más arriba, el nihilismo es más fruto de la dogmática que del relativismo. En relación a esto último, habría qué preguntar en qué grado Blanchot es relativista, si se trata en él de un relativismo absoluto o categórico que afirma algo así como que todo vale, que cualquier opinión puede tener el mismo peso que cualquier otra —es seguro que Todorov no podría afirmar que Blanchot defiende algo así a no ser que buscara simplemente cierto titular más o menos polémico— o si se trata de que Blanchot es relativista en el sentido de que no hay verdades absolutas y perennes —¿acaso Todorov, que conoce bien el clima del totalitarismo y el tufo de las verdades *indiscutibles*, afirmaría lo contrario?—. Sea como fuese, se liga, como hemos visto al comienzo de esta cita, nihilismo y relativismo no ya a oscuridad sino a oscurantismo, con lo que Todorov declina así la cortesía que el traductor de aquella introducción a la filosofía de Husserl escrito por Szilasi pedía para un texto cuyas complejidades eran fruto de la materia que trataba y no debidas a una especie de pose caprichosa que, por lo que parece, para Todorov sí encontramos en Blanchot. Sobre todo esto creo que he dicho ya suficiente en el capítulo uno, así que me remito a ello. Antes de ir al final de la cita, hay algo que enlaza con lo que en este mismo capítulo estamos discutiendo. Todorov afirma que Blanchot es «realmente un crítico-escritor». No solo que es un crítico-escritor sino que lo es «realmente», y para ofrecer el marchamo de esa realeza se nos ofrece como garante el propio Todorov. Lo que no queda claro es si esa pareja crítico-escritor cae también dentro del juego de la vieja rejilla, si también uno de los pares termina por opacar o incluso anular al otro, si se trata de un crítico que escribe —se entiende que con un nivel de lenguaje propio de un escritor, esto es, como hemos visto ya, donde no hay distinción entre el «qué» y el «cómo», poniendo en juego una praxis de escritura que no es soporte o vehículo de unas ideas o de un pensamiento o incluso de cierta pedagogía— o por el contrario se trataría de un escritor que ejerce la función de crítico, de un escritor-crítico. ¿Y qué función es esa?, se podría preguntar, porque como siempre, las cuestiones no se despachan con meras fórmulas. Bien, no es momento ahora de desviarse. Lo que trae aquí esa cita es sobre todo su final: «Blanchot es realmente un crítico-escritor, pero de un tipo que, para mí, pertenece ya al pasado». Por

supuesto, se agradece que Todorov reconozca que se trata de una opinión personal. Otra cosa ya es si un «para mí», sin más, resulta serio cuando se condena a un autor al limbo de la literatura. Conecto con lo que comentaba antes acerca de la imposibilidad de hablar de la evolución de la escritura de Derrida cuando, en efecto, se trata de un autor y una propuesta que niega cualquier evolución en este sentido. Mi propuesta es que no se puede hablar de evolución en sentido artístico, intelectual o literario si por evolución entendemos una linealidad, una causalidad en serie o si entendemos evolución en su sentido biológico y no digamos ya en su vertiente perverso-malthusiana. No hay evolución en el *corpus* de un autor si por tal entendemos que su pensamiento o su escritura se desarrolla a través de unas fases que discurren siguiendo el modelo de la línea recta, si entendemos que ciertas fases conducen a otras y que ciertos trayectos son prescindibles al tener en cuenta solo ciertas metas. Esto no entra en contradicción con lo que defendí más arriba respecto a las horas de vuelo y respecto a que la tesina de Derrida no puede considerarse en ningún caso un *antes* tras el que se produciría un giro. Esto no entra en contradicción con el hilo que aquí seguimos y que parte de un punto, digamos 1954, y nos lleva a otro, digamos 1967, porque estamos aquí siguiendo el recorrido de cierta trayectoria sin entender esto según el modelo lineal, sin ver en las sucesiones de los textos de Derrida una causalidad. Si se entendiese este trayecto que nos lleva a la *archiescritura* como un proceso evolutivo, el único sentido de emplear tiempo y espacio en esas etapas previas que solo están ahí para conducirnos a cierta meta de llegada sería un afán arqueológico o sumarial, nos estaríamos refiriendo a letra muerta, a textos que vendrían a ser especímenes extintos. Tomando el ejemplo de Husserl, por más que los expertos en su obra diferencien unas etapas de otras, por más que nos enseñen cómo los problemas de unas nos conducen a buscar soluciones en las siguientes, ninguna etapa de su pensamiento o de su escritura es tapada o enmudecida por la siguiente, no está ahí solo como testigo de un paso o como fósil de cierta evolución. Más que un modelo evolutivo, lineal y causal, aquí defiendo un modelo circular, de idas y vueltas, de lectura y relectura —asumiendo que toda relectura es ya otra y que no hay lectura simple y que no implique ya cierta escritura, asumiendo que no hay lectura sino *archilectura*—. No hay posibilidad de síntesis o resumen o libro de texto que reúna los «grandes éxitos» de un autor o una tabla que explique de forma resumida los puntos esenciales de tal obra. Esto, por más que en ocasiones parece facilitar las cosas, por más que en ocasiones resulta imprescindible, es fuente quizá más de equívocos y de estereotipos que de conocimiento. Nada sustituye a la operación de

lectura, y esta, como sabemos, apenas se puede llevar a cabo sobre la obra completa de un autor, menos aún sobre el *corpus* entero de la filosofía. A partir de aquí, solo queda la modestia y mucha atención a lo que la máquina gramática nos fuerza a decir simulando que lo dice el que habla o el que escribe. La propuesta que desarrollo aquí, y que en su momento se reflejará en toda esa cuestión del sujeto narrado, no puede tomar en serio algo así como el análisis de «la evolución del pensamiento de un autor», como si el pensamiento fuese algo que evoluciona a la manera de un organismo, que va dejando atrás, durante el recorrido de esa evolución hacia su meta final, la piel y las escamas y la muda de algo inservible o incluso ya no recuperable, no puede tomarse en serio a alguien que dice que tal autor está pasado de moda o que lo coloca en el pasado de un modo displicente. El mismo caso de Todorov puede servir de ejemplo contra esta idea de evolución aplicada a la escritura, ya que él mismo ha pasado de escribir textos ricos y complejos, comprometidos con cierta praxis de escritura, a escribir manuales divulgativos para todos los públicos y a fin de cuentas para ninguno. Habría que preguntarle a Todorov si su *nueva praxis* es entonces el presente o incluso el futuro que él prevé para la escritura.

Termino este punto con el inicio del fragmento citado porque, una vez más, todo parece bañado por la ideología, por esa «ideología relativista y nihilista» que se le asigna sin más a Blanchot. Como quedó dicho también en el primer capítulo de esta parte, habrá siempre un subtexto en estas discusiones, controversias o tomas de posición respecto a qué es lo propio de la escritura, de la filosofía, del pensamiento, que tiene que ver con la ideología en el sentido más amplio. No insistiré sobre esto porque se trata solo de un ruido de fondo, pero dejo claro que en cierta lectura de Blanchot, de Derrida y de tantos otros, no hay solo una búsqueda desinteresada por la verdad de sus textos.

A modo de resumen, como dejé claro al comienzo de esta parte con esa declaración de intenciones que venía a decir que no es mi objetivo la disección de textos como si estos fuesen cadáveres o incluso momias, sino que trato la letra como algo que todavía sangra, que tiene cosas que decir y que decirnos, la perspectiva que aquí adopto es la de la absoluta actualidad y contemporaneidad de cualquier texto —sin que esto implique la obsesión por presentar un presente que nunca se presenta o adherirse al mito del origen como *presentificación*—. Niego, por tanto, de cara a la *archiescritura*, cualquier modalidad que tenga que ver con la linealidad causal evolutiva. Así como toda génesis remite a una complicación en origen, así como no hay principio primero que no sea ya segundo, así como todo punto cero está contaminado, tampoco hay meta o

telos o punto de llegada final. Hay solo círculos y *archiescritura*. Nada ha quedado atrás. Ningún texto pertenece al pasado. A un mismo tiempo, no es posible recobrar el origen de texto alguno, no es posible presentar un texto tal como era sino solo como ahora es, solo como es cada ahora que es ya otro.

Antes de finalizar con el estudio de Bassas Vila, me gustaría ampliar un tanto lo comentado acerca de esos dos términos confrontados en su texto: la dialéctica por un lado y la *diferencia* por el otro.

Además de caracterizar la dialéctica como una praxis de escritura que no se cuestiona a sí misma, Bassas Vila afirma que «el planteamiento derrideano se apoya en una “dialéctica originaria” para marcar la imposibilidad de la anterioridad de uno de los términos respecto al otro [...] para rechazar, en consecuencia, la posibilidad de un origen puro.»⁹⁷ Sobre esto he insistido durante el capítulo anterior. Habría que matizar que esa complicación no solo está en origen, sino que se da también en cada momento presente, que, expresado desde este enfoque, no dejaría de ser tensión dialéctica originaria entre la retención y la anticipación. Habría que añadir, para estar de acuerdo con el uso que aquí se hace de esa palabra, que la dialéctica no tiene clausura, que no se trataría entonces de ninguna modalidad que propusiese una síntesis total entre los opuestos o que prometa la venida de un *telos* absoluto. Como he defendido más arriba, hay una complicación de cada uno de los lados del segmento que limita con la nada, que limita con esa imposibilidad de decir o pensar nada o con eso a lo que he denominado la imposibilidad de Valdemar. Hay una contaminación en origen y hay un devenir en perpetua complicación. La única dialéctica que sería aquí admisible, por tanto, sería una dialéctica sin clausura. El propio autor de este estudio que promueve la dialéctica como el origen de la *diferencia* parece asumir esto cuando vincula el movimiento en zigzag al que parece estar sometido el método fenomenológico a cierto tipo de dialéctica.

El zigzag viene definido aquí, en efecto, como método dialéctico, pero sería un error entender tal vinculación entre el zigzag y la dialéctica de un modo estrictamente hegeliano, por ejemplo, como relación de negación entre dos términos que culminan en una síntesis comprendida como superación. Si Derrida considera el zigzag como un método dialéctico, es porque la relación entre el uso de un concepto y su elucidación se implican necesariamente, y sin anterioridad de una de las fases de la investigación respecto a otra.⁹⁸

⁹⁷ PGH, p. 305.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 310.

Gracias a este fragmento, importante al menos por dos motivos, nos queda claro que si bien el autor del estudio se refiere a la dialéctica como origen de la *diferencia*, esta dialéctica a la que se refiere tiene unas determinadas particularidades que no comparte con lo que, por lo general, se entiende como tal. Queda claro, por tanto, que no se trata de superar las oposiciones en una síntesis positiva que las trascienda, queda claro, por tanto, que se trata de una dialéctica sin clausura, sin cierre, sin término absoluto. Queda claro, también, que seguir utilizando ese nombre de dialéctica con algo que no tiene que ver con la dialéctica a lo Hegel o con la dialéctica como superación de las diferencias, lleva a ciertos equívocos; así, ¿por qué no cambiar el nombre de esa dialéctica tan específica que no tiene nada que ver con la dialéctica entendida a la manera tradicional?, ¿por qué no llamarla, por poner un ejemplo, *diferencia*? Y veamos ahora, ¿de verdad ese cambio implica que la *diferencia* tiene su origen en la dialéctica? ¿No será que determinando una dialéctica original como génesis contaminada, como la complicación de todo comienzo o primer principio, y entendiendo que esa complicación o esa diferencia no tiene solución por la vía de una síntesis que reúna y anule los contrarios no queda más remedio que abandonar ese nombre o esa palabra que más que definir lo que se quiere expresar lo tacha? Me remito a la advertencia de Derrida que se cita también en el estudio de Bassas Vila. «La “contaminación” originaria del origen recibe ahí un nombre filosófico al que tuve que renunciar: la dialéctica, una “dialéctica originaria”.»⁹⁹ Renunciar a un nombre no significa renunciar a una práctica, que Derrida anuncie ya de entrada que en sus textos posteriores renunciará a ese nombre con el que define cierto síntoma —la complicación en origen— no significa que renuncie a algo que en ningún momento pone en juego, eso a lo que podríamos llamar dialéctica o una praxis de escritura dialéctica. Aquí, lo importante no es el nombre, sino aquello que con ese nombre se designa, que luego —insisto, antes de publicar su primer libro— Derrida entienda que ese nombre no le sirve, que ha de renunciar a él, no implica en absoluto un Derrida antes de Derrida o algo así como un giro. Mucho más decisivo que un simple nombre o denominación, sería que en su tesina, Derrida defendiese la posibilidad de un primer principio o la certeza de una génesis. Esto, y no una simple denominación, tendría algo más de peso para observar cierto cambio de trayectoria en su trabajo. En algunos pasajes de su estudio, Bassas Vila parece sugerir algo de este tipo cuando dice

⁹⁹ *Ibid.*, p. 15.

que «a partir de 1967: no hay un significado trascendental»,¹⁰⁰ como afirmando de forma oblicua o por omisión que en 1954 sí lo hay. Esto es algo que queda muy claro si seguimos *toda* la trayectoria de Derrida; en ningún caso defiende algo así. Conviene hacer notar que, por otro lado, Derrida jamás ha defendido la posibilidad de abandonar la metafísica, de verse libre de la tradición, etc. Como comentaba más arriba, la cuestión de la herencia en Derrida es una cuestión rica y compleja. Jamás defendería la ilusión de una libertad total que permitiese desasirse de las cadenas de lo recibido. Negar la ley es la forma más sencilla de ser su presa, desconocer las reglas suele llevar a reproducirlas, creernos absolutamente libres nos convierte en esclavos.

La otra cuestión a comentar del fragmento citado más arriba es que Derrida no está considerando en su tesina la dialéctica como su propio método, sino como método que adopta la fenomenología, y, como se ha dicho, se trata de una dialéctica muy particular, que no remite a la tradicional.

Lo que me gustaría marcar aquí, para cerrar ya esta cuestión sobre el uso de la dialéctica por parte de Derrida, es que Bassas Vila concede importancia a la palabra en sí, prioriza el uso del nombre, pero lo importante no es la utilización de un término u otro —y más teniendo en cuenta el contexto académico y el punto en el que se encuentra en ese momento el Derrida escritor—, sino lo que ese nombre pone en juego, el síntoma que señala. Es precisamente este síntoma lo que obliga, muy pronto, a buscar un nombre que se acomode mejor a esa complicación en origen que es, insisto, lo fundamental en la tesina de Derrida. Me extenderé ahora un poco más sobre esa palabra que aparece después del uso de la dialéctica pero que no por ello hace de esta su causa u origen.

Diferencia

A pesar de proponer un origen dialéctico de la *diferencia*, en el estudio de Bassas Vila no abundan las referencias a esta última. Como hemos visto en el epígrafe anterior, se considera una praxis de escritura que se pone en cuestión a sí misma. Hay que permitir que resuene toda esa cuestión clave en Derrida acerca de la *archiescritura* no como mera expresión de un pensamiento que residiría en alguna parte pura y sin

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 308.

contaminar por el lenguaje, hay que leer, de forma implícita, que la escritura no es un suplemento ni algo posterior al habla o al lenguaje, sino que se encuentra ya ahí, en esa complicación en origen, no antes ni después del habla sino tan *originaria* como lo pueda ser esta. Lo que ocurre es que no es admisible que haya que esperar a la *diferencia* para dar con una escritura que se cuestione a sí misma y problematice sobre su propio ser. La *diferencia*, por tanto, ha de ser algo más o algo menos, e independiente de entenderse encerrada en esa pareja de baile que, según el autor del estudio que estamos siguiendo, formaría con la dialéctica.

Leamos una referencia más acerca de la *diferencia*: «Derrida [...] años más tarde, pretenderá escapar con la “*diferancia*” de toda unidad, de toda identidad sintética o síntesis a priori del movimiento dialéctico».¹⁰¹ Recordemos que ni siquiera el autor de estas palabras se refiere a una dialéctica tradicional o a una dialéctica superadora de los contrarios en el sentido de Hegel. Como hemos visto arriba, se trata, en todo caso, de una dialéctica sin clausura, de una dialéctica tan *especial* que obliga a Derrida a abandonar ese nombre —y no de una práctica dialéctica que nunca puso en marcha—. Cuando de inmediato, Bassas Vila escribe: «la diferenciación difiriente de la *diferancia* no puede reducirse a una complicación dialéctica que concluya en una síntesis como retorno a una identidad, a una unidad»,¹⁰² no podría aquí estar más de acuerdo con él, pero la cuestión es, como el propio autor de esta frase reconoce en otros momentos de su estudio, que en ningún caso Derrida está proponiendo, a modo de solución para los callejones sin salida de la fenomenología —lo cual, no es un problema para esta sino quizá su virtud— una dialéctica como esa, que concluya en una síntesis, que retorne a una identidad, etc. Esto, como digo, es algo que el propio autor del estudio manifiesta con absoluta claridad. Con lo cual, lo único que puedo entender es que Bassas Vila realiza una comparación entre la *diferencia* y una dialéctica en ese sentido de síntesis que Derrida no maneja y que, por lo tanto, esta comparación no implica causalidad alguna entre la segunda y la primera. No se puede mantener que el origen de la *diferencia* es una determinada dialéctica con la que se compara cuando al mismo tiempo se reconoce que esa determinada dialéctica no es la que precede en el tiempo a la aparición de la *diferencia* sobre la que se afirma una descendencia causal. Dicho de otra forma: no puedo afirmar que B desciende de A cuando al mismo tiempo estoy defendiendo que esa A no es igual a sí misma. Como he defendido, no concedo que la

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 306.

¹⁰² *Ibid.*

dialéctica es el origen de la *diferencia*, como si tal cosa implicase un giro o un Derrida antes de Derrida, sino que se trata de la continuidad de una problemática para la que no se había encontrado o buscado un nombre de pila bautismal. Lo que me parece relevante, ya lo he dicho, es la continuidad que considera todo principio ya segundo, que precisamente impide lo que el autor de este estudio intenta, esto es: marcar una causalidad clara, un linaje y una linealidad en ese libro de familia que en el ámbito en el que propongo que nos movamos no puede ser jerárquico ni evolutivo.

Hacia el final de este estudio se realiza alguna referencia más a la cuestión de la *diferencia*, ya contextualizada en un epígrafe sobre la filosofía francesa entre 1940 y 1960. Bassas Vila establece ahí un relevo entre la lógica de la identidad y el pensamiento de la *diferencia*. Y justo en ese momento se vuelve a mencionar a Derrida en un pasaje que, como mínimo, me parece que puede dar lugar a ciertas confusiones.

El interés creciente de Derrida por el lenguaje también es un elemento que pudo intervenir en su paso de la dialéctica a la *diferancia*: la comprensión estructural del lenguaje, y por ende de la escritura, confirmó la necesidad de abandonar la síntesis dialéctica a favor de determinaciones diferenciales.¹⁰³

Es de verdad contradictorio que Bassas Vila diga en este pasaje que Derrida confirmó en algún momento la necesidad de abandonar la síntesis dialéctica cuando, como hemos leído, parece que estábamos de acuerdo en que la dialéctica que pone en juego Derrida no es una dialéctica entendida como síntesis, sino una dialéctica que lleva dentro, aunque de forma embrionaria, la *diferancia*. O bien se defiende que Derrida pone en juego en su tesina una dialéctica, sin pero que valga, y se afirma que esa dialéctica es el origen de la *diferencia* —lo que tampoco se entendería, ya que si Derrida se ve obligado a abandonar la dialéctica para pasar a otra cosa del todo opuesta como pueda ser la *diferencia*, la dialéctica sería en todo caso un origen en negativo, ya que lo que se produce no es una causalidad sino una huida de ese hipotético punto originario—, o bien se defiende que esa dialéctica tiene una serie de marcas que la acercan o asemejan a lo que luego vino a ser la *diferencia* —con lo que nos encontramos más con una causalidad invertida—. A pesar de estos argumentos y contraargumentos, abiertos siempre a discusión, la clave del asunto, como ya he dicho, es que ese interés por la escritura que obligaría a Derrida a dejar a un lado la síntesis

¹⁰³ *Ibid.*, p. 317.

dialéctica en favor de la *diferencia*, es algo que, como mínimo, aparece ya en su primera obra publicada. En cierta parte de su estudio Bassa Vila reconoce esto y escribe lo siguiente:

El giro de la dialéctica a la *diferancia* se produce en el intervalo entre 1954 y 1967, entre *El problema de la génesis* y *La voz y el fenómeno*. La introducción que Derrida escribió para su traducción de *El origen de la geometría*, publicada en 1962, constituye una etapa intermedia: ahí Derrida empieza a interesarse por el lenguaje, que estará en el centro de *La voz y el fenómeno* cinco años más tarde.¹⁰⁴

Esta afirmación es poco menos que un disparate. Se podría afirmar, sin miedo a errar demasiado, que 1967 marca el pistoletazo de salida para Derrida, con las tres obras ya comentadas que salieron a la luz en esa fecha. A partir de ahí, siguió publicando durante décadas, hasta entrado el siglo XXI. Hablar de la *Introducción a El origen de la geometría* como obra intermedia cuando ni siquiera es técnicamente una obra, sino la introducción —por más relevancia o peso que pueda tener— a la traducción de un texto de Husserl, cuando, en todo caso, sería su primera obra, y de *La voz y el fenómeno* como la culminación de un giro, cuando en realidad forma parte de esa primera *trilogía* publicada, todo esto, no se sostiene.

Quizá debemos comenzar a tentar otro tipo de escritura filosófica, incluso para los estudios sobre textos y autores, incluso para las reseñas, porque desde el momento en el que se pretende poner la escritura al servicio de una explicación o de cierta pedagogía que pocas veces termina aclarando nada, todo son problemas. Como he defendido al comienzo de este texto y defenderé a modo de conclusión, se hace necesaria una praxis de escritura desligada de ambiciones que no le competen. Por supuesto, esto se intenta pero no se termina de conseguir jamás. En este sentido, hay un pasaje del estudio de Bassas Vila que me parece de una importancia capital.

El carácter procesual de los textos husserlianos: la praxis de escritura de Husserl revela una gran precisión descriptiva, pero también un constante movimiento de búsqueda que se refleja en la naturaleza misma de sus descripciones, afirmaciones, anotaciones y correcciones posteriores. Un movimiento de escritura que se busca a la vez que se escribe.¹⁰⁵

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 314.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 311.

Si la praxis escritural que propone la *difference* insiste en una escritura que se cuestione a sí misma, que asuma la irreductible ambigüedad que pone siempre en juego el lenguaje, es fundamental entender la escritura como «un movimiento de escritura que se busca a la vez que se escribe.» Recordemos aquella escena del filme de Spike Lee en la que se veía a un trompetista practicar sin instrumento, a través solo de la visualización y del oído interno, una sesión de improvisación. Al igual que, en realidad, la improvisación no existe, ya que depende siempre de unas estructuras rítmicas y armónicas que la condicionan y en cierto modo la dirigen, al igual que no se improvisa desde la nada, sino que se precisan miles de horas de vuelo y práctica, la escritura que podríamos proponer también para la filosofía sería una escritura que fluya, libre y controlada a un tiempo, una escritura que al igual que una melodía bien improvisada no solo nos lleva a alguna parte sino que nos haga partícipes de esa búsqueda, que no nos ofrezca un informe más o menos notarial sino que nos haga parte del viaje. Una escritura que asuma, también, el riesgo de perderse, de volverse inhóspita, de resultar ilegible por más que esta no sea nunca la intención de la firma que la pone en juego.

Antes de cerrar este epígrafe, resulta obligado tener en cuenta qué escribe el propio Derrida respecto a esta cuestión de la *difference*.

Lo primero es una advertencia: la *difference* no es «ni una palabra ni un concepto.»¹⁰⁶ Aquí queda descartada cualquier consideración evolutiva, lineal, causal, nada como una dialéctica que procese síntesis superadoras de esas diferencias que pone en juego. Derrida echa mano de la palabra «haz» —que quizá (habría que considerarlo con la calma y la cautela que merece) podríamos ponerla en contacto con ese método en zigzag que se proponía como fenomenológico— para designar no una línea de meta en el sentido de *telos* final o algo así como una reunión absoluta, sino un cruce al que llegan y del que parten «de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido.»¹⁰⁷ Como acabo de defender más arriba, cualquier propuesta que tiene desentrañar un sentido evolutivo en la obra o en la praxis textual de un autor, si por tal

¹⁰⁶ «Imposible unir en un *haz* las diferentes direcciones en las que he podido utilizar o mejor me he dejado imponer en su neografismo por lo que provisionalmente llamaré la palabra o el concepto de *différance* y que no es, ya lo veremos, literalmente, ni una palabra ni un concepto.» Derrida, J.: *Márgenes*, *op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁷ «La palabra *haz*. [...] No se tratará [...] de describir una historia, de contar las etapas [...] sino más bien del *sistema general de esta economía*. [...] la agrupación propuesta tiene la estructura de una intrincación [*sic.*], de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido». *Ibid.*, p. 40.

entendemos cierta causalidad y ciertos *restos* textuales que se desgajan de un tronco principal y que resultan prescindibles, meras etapas descartables que nos llevarían a lo esencial del pensamiento o la escritura de tal autor, resulta en esta propuesta que voy desarrollando, un procedimiento del todo extraño e inviable. En ningún caso la *archilectura* pasa por unos protocolos de lectura que puedan entenderse siguiendo unos parámetros tan escolares, como si se tratase solo de adherirse a una mecanización lectora del tipo que espera desentrañar siempre un resumen final, una idea principal, una fábula consoladora, una sentencia oracular, un esquema explicativo, una píldora sapiencial o una norma vital. Entendamos entonces el *haz* como la no clausura, como la no linealidad, como la no evolución propia de toda escritura y de todo texto.

Desde el punto de vista que acabamos de dejar atrás, en relación a toda esa *nada* de la que escribía sin poderla escribir o de la que hablaba sin poder hablar, la *diferencia* vendría a ser la imposibilidad de un «es», o *algo*, en todo caso, como un «es» barrado, tachado, que desaparece en cuanto aparece porque al igual que decíamos de «nada», decirlo o hacerla comparecer, a fin de cuentas, presentarla, es ya convertirla en algo, esto es, hacerla desaparecer.¹⁰⁸ Toda esta cuestión acerca de esa marca muda que acciona la *diferencia*, pone en juego algo que veremos en la segunda parte de este trabajo, cuando llegemos a la propuesta de la *archiescritura* en *De la gramatología*, algo que enlaza con la crítica y la negación de la posibilidad de una escritura fonética como tal, algo que convierte la escritura no en representación del habla sino en origen—huelga decir que se tratará de una complicación en origen, de una contaminación original— del lenguaje. Por lo tanto, me reservaré aquí la posibilidad de avanzar todo eso que se tratará llegado su momento. Insisto, por tanto, en conectar la cuestión de la *diferencia* con esa cuestión de *la nada* o de «nada» de la que venimos hablando y sobre la que sí podemos hablar sin, en realidad, poder decir nada o decir algo. Cuando Derrida expresa lo siguiente en orden a ese «es» barrado:

Nunca se puede exponer más que lo que en un momento determinado puede hacerse presente, manifiesto, lo que se puede mostrar, presentarse como algo presente, algo presente en su verdad, la verdad de un presente, o la presencia del presente.¹⁰⁹

¹⁰⁸ «Si la diferencia es (pongo el “es” bajo una tachadura) lo que hace posible la presentación del presente, ella no se presenta nunca como tal. Nunca se hace presente. [...] En toda exposición estaría expuesta a desaparecer como desaparición, correría el riesgo de aparecer: de desaparecer.» *Ibid.*, pp. 41-42.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 41.

No deja de referirse a todas esas cuestiones que acabamos de tratar en el capítulo anterior y que nos han venido dadas siguiendo la lectura de su tesina sobre Husserl. Una lectura apresurada de este fragmento podría hacernos creer que Derrida es presa del mito del presente, que reconoce que solo lo presente se presenta, y que con la *diferencia* —si esta fuese una palabra, un término, si remitiese a un *algo* o al menos a cierto resto— pretende tapar un hueco o rellenar la «nada». Pero como hemos leído más arriba, Derrida se encarga ya de entrada de negar algo como esto, que la *diferencia* sea una palabra o un concepto o que se pueda decir de ella que «es», salvo que se trate de un es barrado o tachado. La *diferencia* es, por tanto, solo la pretensión de decir lo imposible, de evidenciar que decir un «es» que no sea, que decir o pensar «nada», remite de nuevo, siguiendo ese círculo fatal del hámster de laboratorio que no logra apearse de su noria, al lenguaje. La *diferencia*, por tanto, no es *algo*, sino mero espaciamento, no cae de un lado u otro de la vieja rejilla, no es esto o lo otro, sino lo que posibilita la presencia de un presente, de ese presente que, como hemos visto, nunca se presenta, habita siempre en un espacio inaprensible, en la propia *diferencia*. Remito a lo que escribía ya en el capítulo anterior: decir nada es decir ya algo de esa nada, es ya presentarla y así hacerla desaparecer.

Si, como decía Bassas Vila en su estudio, la *diferencia* podría oponerse a cierta lógica de la identidad que termina reduciendo lo otro a uno mismo, que termina por decir algo sobre nada, la propuesta que despliego en este texto, que asoma y desaparece como un personaje que no se logrará ver del todo de una sola pieza, la propuesta del *yotro* como cierta ligazón indisoluble —en ningún caso como pareja bimodal de un baile de salón ya anacrónico— entre el yo y el otro, como un yo-otro y un otro-yo que forman un todo yo-otro/otro-yo, y al que bautizo como mal menor con este apodo algo cacofónico de *yotro*, debería insertarse también en ese cruce que proponía el *haz* de la *diferencia*, como cruce que administra cierta economía de envíos y reenvíos, no como puesto fijo fronterizo, no como llegada a cierta estación que reúne o cierta síntesis que supera las diferencias que desde ese momento pierden toda vigencia para transmutarse, gracias al *milagro* de ese proceso dialéctico, en un tercero que asume los contrarios para anularlos.

La *diferencia* será retomada cuando lleguemos a esa cuestión ya anunciada que nos llevará a la revisión crítica de la escritura fonética y con ello a la negación del

elemento sonoro como esencial al lenguaje y, así, a la equiparación originaria de habla y escritura en lo que será ya una génesis contaminada de la articulación y el espaciamiento.

Quedémonos por ahora solo con algo como esto: cuando el señor Valdemar dice «yo estoy muerto», esa sentencia está barrada, articula un enunciado que de inmediato tacha, intenta decir lo imposible, *la* «nada», presentar o hacer comparecer la *diferencia*, convertir *esto* —este hueco— en *algo*, en al menos una palabra. Valdemar diciendo «yo estoy muerto» es el origen de la ficción; de esa misma ficción que abre también Descartes al dejar escrito: «pienso, luego existo».

Dialéctica como síntoma

En otro estudio dedicado a la tesina de Derrida, Raoul Moati cae en los mismos tics que Bassas Vila.¹¹⁰ A pesar de que se hace eco de la advertencia de Derrida, aquella en la que deja escrito que lo único que salvaría años después es la afirmación de cierta complicación en origen, enseguida Moati señala también aquí que esa contaminación originaria del origen recibe el nombre de dialéctica, pero de una dialéctica que no sería la de Hegel o la materialista de Tranc Duc Thao. Así, de nuevo, nos las vemos con ese doble gesto que bautiza la complicación en origen como dialéctica para de inmediato matizar esa dialéctica como otra cosa o como una dialéctica especial, distinta, diferente.

A pesar de que Moati no habla de un Derrida antes de Derrida, se refiere siempre a este como «el joven Derrida» o el «joven estudiante Derrida». Hay que suponer que «joven», en este contexto, tiene la función de calificar algo, de señalar alguna característica que no se da ya en el sucesivo Derrida o en los siguientes textos de este. Que tengamos que leer aquí o traducir ese «joven Derrida» por *el inexperto Derrida*, o algo del tipo *el Derrida aún por formar* o *el Derrida todavía balbuceante*, es algo que queda incógnito.

Otra cuestión que enlaza con lo expuesto en el estudio que leíamos en los epígrafes anteriores es la siguiente: «La ruptura de las obras posteriores en relación con la memoria interviene menos al nivel del contenido que de la forma misma que es

¹¹⁰ «Fenomenología y dialéctica. Derrida crítico de Tranc Duc Thao». Traducción de Zeto Bórquez. En *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*, ed. Zeto Bórquez. Chile: Pólvora, 2015, pp. 67-86.

llevada en la demostración».¹¹¹ Aquí hay algo que niega la tesis de Bassas Vila y algo que concuerda con cierta lectura que podría hacerse, quizá, de un pasaje que ya he comentado más arriba. Por un lado, aunque Moati habla de ruptura, no expresa la idea de un giro o de un cambio de rumbo en sentido fuerte, sino de algo que tiene que ver más con la forma; y a pesar de que esto niega la idea de un Derrida antes de Derrida, cae, desde el punto de vista que estoy defendiendo aquí, en algo quizá más grave, esto es, en la posibilidad de una disociación forma-contenido, como si esto, ya se ha dicho, fuese una opción que tal autor selecciona a discreción, como si esa separación entre el «qué» y el «cómo» pudiese darse en verdad en un texto o en una escritura que merezca ese nombre; como si, en verdad, esta separación fuese un estilo o una opción a poner en práctica cuando en realidad tiene que ver con la incapacidad o la desgana de escribir un texto, cuando tiene que ver con una escritura que opta por la vía notarial o sumaria o del todo superficial. Que la palabra «demostración» es un término que chirría en una práctica textual o en una escenificación de la letra como la que se da en los textos de Derrida es algo que cualquier lector habituado a este habrá percibido sin necesidad de que yo lo señale.

No deja de llamar la atención que tanto Bassas Vila como Raoul Moati arranquen su estudio más de la lectura de la advertencia de 1990 que escribe Derrida con motivo de la publicación de su tesina, que de ese propio texto de 1954 —en absoluto insinúo que no hayan leído con atención la tesina misma—, porque ahí, Derrida deja escrito estas dos cuestiones con suma claridad: que lo que salva de ese trabajo primerizo es la cuestión de la contaminación original del origen, esa pregunta que se hacía respecto a cómo puede comenzar todo por una complicación originaria y que muy pronto tuvo que renunciar a un nombre, el de la dialéctica. Deducir de ahí que Derrida llama a esa complicación en origen dialéctica, o que propone una dialéctica como complicación originaria, o que defiende cierta idea de una dialéctica que enseguida se ve obligado a abandonar en favor de la práctica de la *diferencia* o de cualquier otra, esta cadena o esta causalidad es algo que, como ha quedado claro, pongo en duda y propongo que no se tome como evidente.

Si Bassas Vila defendía —o al menos así parece en la mayor parte de su estudio, quitando algún fragmento que nos hace dudar y que ya ha sido señalado— que esa dialéctica que propondría Derrida no es una dialéctica el estilo Hegel, que no se trataría

¹¹¹ *Ibid.*, p. 67.

de una síntesis, de la superación de la diferencia en un tercero, etc. —insisto en que decir «una dialéctica a lo Hegel» y despachar esto en una fórmula es del todo reductivo, no deja de ser la recreación de un espejismo y el uso cómodo de un estereotipo al que se le está llamando «Hegel» y que en el fondo no dice nada sobre los textos de Hegel—, Moati defiende que tampoco se trata de una dialéctica materialista.

En un determinado momento, Moati se refiere a una «dialéctica derrideana»,¹¹² un carácter dialéctico de la propia vivencia trascendental que, para ese «joven Derrida», provoca que la fenomenología tropiece una y otra vez con el problema de la génesis. En todo caso se trataría de un tropiezo inevitable y sin clausura, de un tropiezo que más que impedimento o decreto de anulación de todo el trayecto Husserl es, quizá, su virtud, su apuesta por una filosofía sin fin, por una operación de lectura sin cierre. Este tropiezo se produce porque la fenomenología, explica Moati citando a Derrida, «tematiza simultáneamente la exigencia de un comienzo absoluto y la *temporalidad de la vivencia.*»¹¹³ Según la lectura que propongo en este texto, lo que Derrida hace en su tesina es diagnosticar un síntoma, una complicación en origen al que bautiza como dialéctica; y este síntoma revela la imposibilidad, también para la fenomenología, de dar con un primer principio que no sea ya segundo, de presentar el presente de un origen, de llegar a una génesis pura. En la lectura que propongo, la palabra dialéctica remite a un síntoma, a una problemática, y no a un procedimiento o a una solución procedimental. La dialéctica no es la solución, es el síntoma.

Esto es que lo que voy a defender aquí: no la dialéctica como origen de la *diferencia*, no como una praxis textual tras la cual se produce un giro, no como una propuesta que vendría a mostrarnos un Derrida antes de Derrida, no como la búsqueda dubitativa de un joven Derrida, sino la dialéctica como síntoma; una dialéctica sin clausura, sin la síntesis de un tercero que entra en juego y subsume las diferencias, una dialéctica —ni puramente ideal ni puramente material— que nombra el síntoma de una complicación en origen, el síntoma que impide acordar un primer principio que no sea ya segundo, el síntoma que niega una génesis que preceda a «nada». Debemos leer dialéctica como lo opuesto a una simplicidad originaria; como síntoma y no como gimnasia especulativa.

La palabra dialéctica diagnosticando un síntoma no deja de remitir a la

¹¹² «La dialéctica derrideana se quiere de parte a parte “trascendental”, es decir, irreductible a toda elaboración materialista». *Ibid.*, p. 69. ¿Se quiere leer aquí algún tipo de idealismo que Derrida jamás ha defendido?

¹¹³ *Ibid.*

operación que pone en marcha eso a lo que se ha venido llamando deconstrucción como gesto complejo. No hay una cosa y otra, no hay una multitud de orígenes simples que se imbrican en uno complejo y del que resultará una síntesis o el absoluto de una reunión. No hay yo y otro, sino un yo-otro/otro-yo; un yo narrado siempre por otro y otro narrado desde un yo. La deconstrucción no destruye para luego construir, no se trata de derribar una arquitectura que se entiende desfasada para levantar en ese solar que se deja libre un nuevo edificio en lugar del antiguo. La deconstrucción es un gesto múltiple, que *construye* y *destruye* no siguiendo una relación temporal lineal o causal, sino en un mismo gesto complejo que responde a esa complejidad en origen que Derrida advierte ya en su tesina sobre Husserl. Ese trabajo académico, esa memoria escolar no es un Derrida antes de Derrida, no es una obra dialéctica tras la cual se produciría un giro hacia la *diferencia*. Esta primera obra establece ya ese suelo que se mueve y sobre el que Derrida se moverá en el futuro, y cuya palabra clave podría ser la dialéctica siempre y cuando esta, más que proponer un método, diagnostique un síntoma.

En el capítulo tres declaraba que en esta primera parte se abrían dos vías que discurrirían en paralelo. Dejando a un lado los primeros capítulos, que me han servido, a modo de introducción, para ofrecer ciertas referencias acerca de la postura que suscribo respecto a determinadas cuestiones que aquí se tocan, hasta ahora me he centrado en esa primera vía que pretende recorrer la lectura de Derrida sobre ciertos textos de Husserl y que desembocará en *De la gramatología*.

Como ya comenté en ese tercer capítulo, la segunda vía que abro ahora recorrerá una lectura de la fenomenología que tiene que ver con el papel de la *ficción* —sin que esta palabra implique en exclusiva un mundo literario, fantástico o remita solo a producciones ficticias como puedan ser las de la novela, el teatro, el cine, etc.— a la hora de conformar la realidad, y que nos llevará a la cuestión del sujeto narrado. Una lectura clave, ahora mismo, será la quinta lección de *La idea de la fenomenología* de Husserl. Antes de entrar directamente con la lectura de esta lección, comentaré en un capítulo previo —inmediatamente posterior a este— algunas cuestiones en relación a ese ciclo de lecciones de Husserl.

Una vez haya puesto sobre la mesa lo que me interesa mostrar acerca del índice de realidad y realizada la propuesta de una fenomenología-ficción, retomaré la primera vía para seguir leyendo a Derrida leyendo a Husserl. Llegados a ese punto, recorreremos juntos la *Introducción a El origen de la geometría* y *La voz y el fenómeno*, donde la centralidad de la escritura y esa complejidad en origen que se anuncia en la tesina o memoria sobre Husserl nos llevará, ya en la segunda parte de este trabajo, a la anunciada *archiescritura* y a la propuesta de una gramatología como *ciencia* de una escritura ya no entendida a la manera tradicional, ya no como una escritura que se confunda con la inscripción o la grafía. Antes de llegar a 1967, tentaré hacia el final de esta primera parte algo así como un epílogo o una conclusión sin clausura tomando dos textos en apariencia tan dispares como el *Cármides* de Platón y un hito de la novela de ciencia ficción como es *Solaris*, de Stanislaw Lem.

Arranco de una vez con ciertas cuestiones de Husserl que me interesa marcar.

Si como dice Jesús Adrián Escudero en su introducción a *La idea de la fenomenología* —las lecciones de Husserl de 1907—, se trata de «cuestionar la validez de los presupuestos comúnmente aceptados en la vida diaria y volver la mirada sobre las cosas mismas en su forma de donación inmediata a la conciencia»,¹¹⁴ si se trata de cuestionar los presupuestos comúnmente aceptados —intención esta muy cercana a la de Derrida—, habrá también que desmontar las oposiciones fáciles, las dadas por sentado, entre ellas, la oposición real/ficción, presencia/imaginación, razón/fantasía. Esta intención, o la posibilidad de esta intención, la de desmontar las oposiciones fáciles, la de cuestionar lo más cercano y lo próximo, es algo que Derrida lee también en Husserl y algo que hereda de esa manera compleja, incluso contradictoria, con la que se hereda cuando uno no se limita a tomar y usar y gastar aquello que se le dona.

Al final no hacemos más que arrancar y terminar por lo que en principio se muestra como más cercano, por eso a lo que llamamos yo y a partir de lo cual parece imposible dar un paso más allá.

Siguiendo con la introducción de Escudero, si «hay que poner entre paréntesis la creencia implícita en la existencia de una realidad independiente de la conciencia»,¹¹⁵ como dirá Husserl en la quinta lección, la posición de existencia se torna irrelevante; o al menos, durante ese momento suspendido. Por más que se entienda como un simple paso metodológico, por más que el propio Husserl haya aclarado que *suspendere* no equivale a negar, al menos, en ese espacio de suspensión, la existencia o inexistencia de las cosas es irrelevante. Por otro lado, lo adelanto ya, si la fenomenología defiende que no percibimos las cosas, que no tenemos acceso directo a la cosa-en-sí sino a su manifestación o su fenómeno, tendremos que acordar que *todo* es ficción, por más que se trate de un grado de ficción suave o mínimo, o si se quiere, de una ficción *próxima* a la realidad. Podemos asumir que si no tenemos acceso a las cosas tal como son, si lo que nos llega de ellas es su fenómeno, no *cómo son* sino *cómo las percibimos*, se podría estar de acuerdo en que el mundo es *pura* ficción —en el sentido en el que toda pureza

¹¹⁴ Husserl, Edmund: *La idea de la fenomenología*. Traducción al español de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2011, p. 12.

¹¹⁵ *Ibid.*

remite a una ficción—, más o menos compartida, más o menos *real*. Habría que plantearse aquí de qué modo la fenomenología combate esa pura ficción o la fomenta, si la fenomenología pretende una verdad descarnada o no es algo así como una espectrología o fantasmagoría —en un sentido para nada despectivo—. Dicho esto, como leíamos en un capítulo anterior en relación a una lectura materialista de las ideas platónicas, este fenómeno o cosa revestida y travestida que se da no en sí misma sino de un modo particular en base a su recepción, esto es en verdad lo único que se da y lo único que hay, por tanto, esa ficción sería, en último caso, la más pura realidad. La pureza residiría ya en una ficción, lo puro sería siempre pura ficción.

En relación a lo que acabamos de dejar atrás, cabría preguntarse: ¿es el origen una ficción? O bien se trata de reconocer la complicación como origen, esto es, una complicación original y originaria ya en origen, ningún primer principio que a su vez no sea ya segundo, una génesis no como punto cero sino contaminada por una *diferencia* que opera en ella, que la hace posible y que no se subsume bajo la ley de ninguna gimnasia dialéctica, que no obedece a ninguna causalidad lineal, que no respeta la Ley de una jerarquía férrea e inamovible, o bien, si se precisa de una génesis pura o un origen no precedido ya por algún *algo*, de un principio antes del cual sea posible pensar o decir «nada», no queda otra que recurrir a una ficción en cierto grado o al grado de cierta ficción, a un punto inicial, sea este mundano o formal, sea este material o ideal, sea este dado en el tiempo o dando él mismo la temporalización, sea este la génesis del mundo o el origen del punto de enunciación que dice yo, se trataría, en todo caso, de una génesis o principio de todos los principios del que se aseguraría, con una seguridad que será siempre provisional y finita, un absoluto atravesado absolutamente por una ficción que al final lo impide siempre como tal.¹¹⁶

Aquí, la cuestión del origen —¿de un origen simple o complejo?, ¿de un origen histórico, fáctico?, ¿o bien de un origen ideal?—, aquí ese problema de la génesis en la fenomenología de Husserl sobre el que, como hemos visto, Derrida trabaja desde el primer momento y que será ya para siempre motivo constante de sus operaciones textuales: la complejidad en origen, la imposibilidad de clausurar la apertura del juego, la deconstrucción de la vieja rejilla y la crítica al *logofonocentrismo*.

¹¹⁶ «He ahí el principio de todos los principios [...], según el cual toda fuente de conocimiento se origina en la intuición en la que se da algo de forma originaria». *Ibid.* ¿Podríamos decir entonces que todo conocimiento se da en la ficción de que algo se da de forma originaria?

Se trata también de la cuestión de una ficción original, de una ficción ya en origen; parafraseando la pregunta que Derrida se hace en su tesina, se trata de interrogarse acerca de cómo puede comenzar todo por una ficción originaria y preguntarse acerca de cómo es posible que sin cierta ficción no quede nada o quede la misma «nada». Si en relación a lo que hemos visto me remito a esa pregunta acerca del origen, de la invención de un origen, de un primer principio que como tal solo podría ser ficticio, en relación con la cuestión del sujeto narrado que nos ocupará más adelante, adelanto lo siguiente: si es la conciencia pura, la subjetividad trascendental la que constituye el objeto, teniendo en cuenta que esta

constitución no debe entenderse [...] como un proceso causal de producción de sentido iniciado, controlado y fabricado por un yo puro, sino más bien como un proceso que permite la manifestación de las cosas en un marco unitario de sentido. Dicho de otro modo, la subjetividad no crea el mundo, sino que produce unidades objetuales a través de una constante actividad de síntesis en el devenir temporal de la conciencia misma.¹¹⁷

Hay que vincular esta actividad o procesos a la cuestión de la *architectura* que iremos matizando y explorando a medida que se avance en este bosque o esta selva. Marquemos, de momento, estas palabras: «proceso», «constante actividad de síntesis», que implicarán recorrido, tiempo, en absoluto inmediatez, en absoluto lo absoluto de una presencia absoluta; «marco unitario de sentido», «unidades objetuales», con las que podríamos jugar con toda seriedad y forzar una metáfora que nos llevaría a la hoja o a la pantalla que soporta la letra.

Dentro del ámbito que propongo, más que a «unidades objetuales», me referiré a «unidades textuales»; como si todo objeto propusiese un texto, como si fuera del texto no cayese nada o cayese la misma nada, como si al margen de un texto que se entiende como *archiescritura* y como *architectura* no respirase percepción alguna, como si extramuros de ese texto que no se confunde con la mera materialidad de cierta inscripción el pensamiento fuese sordo y fuese mudo; como si dejando de lado el texto como producto de esa complicación en origen de un punto de enunciación que dice yo la experiencia fuese nula.

Para defender la idea de *algo* al margen del texto —de eso a lo que aquí llamo texto y que remite a la *sangre* del sujeto narrado como su única posibilidad de darse,

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

como si el único cuerpo del yo fuese un cuerpo de letra— habría que entender que una percepción neutra, desligada de cualquier resto de ficción pasiva o activa es posible, que es posible la neutralidad de la mirada, y que el pensamiento se exprese en el lenguaje o que este exprese el pensamiento. Como he dejado escrito más arriba, en este trabajo defiendo que el pensamiento no habla, que no hay algo así como una génesis bíblica o filosófica del *logos* a partir de la cual se disponen series lineales que siguiendo una causalidad irrevocable nos llevarían del pensamiento al habla. El pensamiento, en todo caso, es nada; desde luego, no en un sentido más o menos superficial o apoyando un nihilismo mal entendido y quizás huero. Muy al contrario, esta nada sería una positividad. La única vía para *creer* aún, todavía hoy, arrastrados quizá por una ingenuidad que nunca lograremos dejar atrás, que algo como el lenguaje es posible al margen de la programación de la máquina gramática. Sería entender que el pensamiento no habla, que pensar, al margen del texto, simplemente, no se da; pero que, contra una posible devaluación del pensar, es esta nada o este pensamiento como nada lo que posibilita *algo*.

Ligado a la crítica del cientifismo ingenuo que realiza Husserl, ligado también a la centralidad de lenguaje y de la escritura que Derrida revisará en sus trabajos posteriores sobre la fenomenología, se debería tener en cuenta que el ojo de la cámara no es nunca neutro, elige ya qué entra en foco, qué encuadra y qué deja fuera; al igual que el paisaje, es siempre artificial, un recorte visual, una perspectiva. No hay percepción neutra, no hay mirada ingenua. No hay nada natural aquí. Cuando, más adelante, llegue la hora y el año de *De la gramatología*, será momento para detenerse en la crítica de Derrida a esta noción de lo natural en el terreno de la antropología.

¿No hay implícito en el rechazo al psicologismo un rechazo a esta idea de la realidad natural, evidente, verificable? En esta rectificación temprana de Husserl, en este desvío del naturalismo y del psicologismo, no deja de funcionar la siguiente diferenciación: «el pensar como un proceso mental es un existir real, mientras que el contenido lógico del pensamiento es un existir ideal».¹¹⁸ ¿No se propone aquí una diferencia entre lo real y lo ideal?, ¿entre un existir real y un existir ideal? Digamos por ahora: es posible existir de diferentes formas —por más que lo que aquí nos interesa es si es posible existir en la diferencia—. Desde el punto de vista de una *architectura*, de

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

un sujeto que se abre en la escritura, la *existencia real*, la presencia, lo inmediatamente verificable, el mito de la presencia no tendrá prioridad alguna sobre algo a lo que de forma siempre apresurada se engloba dentro del ámbito de la ficción, la fantasía, la imaginación, el sueño, la creación artística o también, por qué no, la filosofía. Dicho esto, repito que no se trata solo de entender la ficción en el sentido más tradicional, como producto de ciertas actividades artísticas, literarias, etc., como creación de mundos imaginarios o fantásticos, sino también como capa sutil, también como recepción pasiva, como predadora de percepciones que el sentido común considera reales.

Si «el error fundamental del psicologismo es que no distingue correctamente entre el *objeto* de conocimiento y el *acto* de conocer»,¹¹⁹ cualquier referencia acerca de la realidad o irrealidad del *objeto* sobre el que recae el *acto* de conocer no deja de ser un juicio previo que delata que se parte ya de un cierto conocimiento sobre aquello que se pretende conocer. Por lo tanto, tal acto de conocer no sería tal, sino un acto de matizar o profundizar aquello que ya se conoce lo suficiente como para decidir sobre él si es o no real. Si declaro querer conocer algo pero ya de entrada le otorgo o le niego cierto índice de realidad, estoy asumiendo, de forma al menos implícita, cierto conocimiento sobre eso que pretendo conocer. Para ayudarnos en todo esto podría resultar de ayuda apoyarse en la terminología con la que Husserl diferencia entre el acto psíquico de pensar y el contenido de ese acto.

Dentro de la distinción que hace Husserl entre *nóesis* como acto psíquico de pensar y *nóema* como contenido objetivo del pensamiento, propongo poner en juego lo siguiente: centrarse en la diferencia, en el *entre* que se produce en ese camino de ida y vuelta entre *nóesis* y *nóema*, entre el acto psíquico de pensar y el contenido objetivo de eso a lo que se le está llamando pensamiento. Como he avanzado por extenso en capítulos anteriores, no hay manera de decir lo siguiente: dudo que pienso, dudo que pienso sobre algo, dudo ahora mismo incluso que pienso algo. No hay forma de decir *algo* así. Incluso si ese acto de pensamiento que suscribo a un yo fuese mera fantasía impuesta por el genio maligno cartesiano, ese yo, incluso si se entiende bajo tachadura, borrado, inexistente, la ficción de algún otro o punto cero, ese «yo», sea quien sea o se refiera a quien se refiera, no puede decir «nada» sin caer en contradicción. Lo resumo

¹¹⁹ *Ibid.*

en esta fórmula: no puedo decir nada. O mejor, no puedo decir «nada». O recordemos de nuevo la fórmula oracular a lo Parménides: «nada no hay».

Se le llame acto psíquico o con cualquier otro nombre, sea ese acto el acto de un yo que se reconoce justamente a sí mismo en relación a esa posibilidad o algo impuesto a un yo que en realidad sería el muñeco de un ventrílocuo, de algún otro que no tiene por qué ser precisamente algún otro yo, sino una instancia como, por ejemplo, la máquina gramática, sea como fuese, ese punto desde el que se dice algo como «dudo que pienso», «no pienso», etc., ese mismo punto que dice algo así, impide decirlo. Que este punto desde el que se dice algo así, algo que no se puede decir, sea un punto *realmente existente* o un punto *ficticio*, sin *existencia real*, sería algo posterior, algo que implicaría ya una toma de posición y cierto conocimiento acerca de aquello sobre lo que se habla, implicaría asumir un juicio previo; antes que ninguna otra cosa, una decisión sobre la posición de existencia de aquello de lo que queremos probar su evidencia o posibilidad.

Juego con esta carta: desde el momento que digo lo imposible, que digo ese enunciado que no se puede decir: «no pienso», «dudo que pienso», «dudo de algo como yo que dice pienso», desde ese momento hay ahí un punto, previo a toda posición de existencia, previo a toda distinción entre realidad efectiva o posibilidad ficticia, al que he venido llamando *punto de enunciación*, ligado al *acto* de conocer, y entendiendo este *acto* como no exclusivo de un ente concreto.

Desde el lado del *nóema*, de lo que Husserl entiende como contenido objetivo del pensamiento, al menos una cosa; si se afirma que ese contenido se toma de una percepción con contenido real, o de una experiencia real, se está hablando de la procedencia de ese contenido. Lo que aquí me interesa no es la procedencia del contenido, sino cómo ese contenido funciona como tal, cómo trabaja como contenido de pensamiento, al margen de que su origen sea *ficticio* o *real*.

Repito que, al igual que siempre defendió Husserl, tampoco aquí *reducción* implica negación. Como he comentado más arriba, tampoco estoy interpretando lo que Husserl habría querido decir, o proponiendo nuevas lecturas acerca de la filosofía de Husserl, acerca de su Libro o de sus textos. Se trata solo —y este «solo» es más que suficiente para mí, incluso demasiado—, como he defendido desde el comienzo, de un juego muy serio.

En resumen: propongo tomar esa diferencia entre el acto de conocer y el contenido de lo conocido sin adelantar cuestiones que no vienen a cuento acerca del índice de realidad del acto y acerca del contenido.

Por otro lado, como se sabe de sobra, Husserl propone una crítica del conocimiento a través de un procedimiento al que insiste en llamar «ciencia estricta», como si con ello dejase espacio para algo a lo que quizá podría llamarse ciencia no estricta, o a la posibilidad de que una ciencia pueda seguir llamándose tal sin ser estricta, como abriendo la puerta a posibles ciencias no estrictas, más o menos difusas, vagas, etc. En su momento veremos que Derrida propone la gramatología como ciencia de la escritura sin que ambas cuestiones, la ciencia, la escritura, puedan entenderse ya a la manera tradicional. A fin de cuentas, de lo que se trata es de no aceptar las ingenuidades del empirismo, del cientifismo, no aceptar lo inmediato y lo próximo como algo dado y evidente, no dar por hecho que percibimos las cosas o que las cosas se dan ante nosotros tal y como son; aceptar, por el contrario, que toda percepción es mediada. Entre las cosas y el yo que las recibe se interpone justo aquello que las hace posibles, o al menos, que hace posible recibirlas. Si Husserl remite a la reducción para ese nuevo comienzo que propone su crítica, si propone suspender la realidad —insisto, no negarla, sino suspenderla, al igual que se intenta aquí jugar con esa suspensión, jugar con toda la seriedad que precisa un juego tal, una seriedad que comienza por enseñar las cartas, por no esconder la mano ni trampear con una baraja marcada—, aquí, en este texto, y también a modo de procedimiento metodológico, como hipótesis de trabajo, lo que propongo es lo contrario a lo que se ha venido proponiendo desde Descartes hasta Husserl: no suspender la realidad sino suspender la suspensión de los límites de la realidad no suspendida; suspender cualquier tipo de suspensión; dicho de otra forma: aceptarlo *todo* como *real*, por más que en verdad, lo que intentaremos será no tener en cuenta la cuestión de la realidad o de la irrealidad, sino colocarnos en un momento anterior, en la imposibilidad de un paso previo, en el umbral imposible de un mundo por venir, en la antesala de ese espacio que decide, explica o incluso demuestra qué entra y qué no entra en él.

Lo que interesa en esta operación de lectura que ponemos a trabajar, lo que persigo en este trabajo, está vinculado a la escritura, a cierta forma de escritura o de entender la escritura. En un principio, en este terreno, aceptamos y tenemos en cuenta todo aquello que la escritura pone en juego, al margen de que luego se considere que

eso que la escritura pone en juego se refleja o tiene cabida en un mundo al que acostumbramos a llamar real. Una de las cuestiones que perseguimos aquí —una de ellas—, es considerar la incidencia de la ficción en la construcción de la realidad —dado por sentado que una vez que suspendamos la suspensión de toda suspensión, que una vez que decidamos darle valor al índice de existencia de ese mundo que denominamos real y que traza límites más o menos claros entre lo que admite y lo que expulsa, fronteras más o menos difusas entre lo que contiene o no, podríamos seguir hablando de *realidad* y *ficción*, de cómo ambas se compenetran o se vehiculan, se agreden o se complementan—, y para esto, en un primer momento, que algo exista o sea ficticio es ya una decisión posterior.

Dicho con un ejemplo: si puedo escribir Minotauro, el Minotauro es un contenido, una experiencia, está ahí. Lo formularé así: el Minotauro es. En este momento en el que estamos, ¿qué diferencia, a nivel de realidad existente, estableceríamos entre un Minotauro y un león? La respuesta es: ninguna.

Insisto en que aquí, de cara a los objetivos que estamos persiguiendo, no es tan importante la cuestión acerca de cómo conocemos las cosas, acerca de cómo son las cosas en sí, de cómo se nos dan esas cosas que tienen existencia al margen de que las conozcamos o no, cuanto la cuestión de cómo conocemos lo que no existe en sí, la cuestión del conocimiento que abre la ficción. Arriesgaremos otra fórmula, de nuevo precipitada: el no-mundo abre mundo. Es justamente lo que no existe lo que amplía la existencia. Recordemos la imposibilidad del señor Valdemar, que lo imposible para el yo es decir «estoy muerto» —a no ser que con esa expresión se recurra a alguna figura literaria o retórica—, que lo imposible para el yo, o mejor, para ese punto de enunciación que dice yo incluso aunque no lo diga, es borrarse, tacharse o anularse de manera que pueda pensar, decir o escribir algo del tipo «yo no soy». La verdad del *cogito*, más que «pienso, luego existo», o «me escucho hablar, luego soy» es: «no puedo no decir yo, luego existo»; incluso —yendo un paso más lejos— la verdad del *cogito* sería más una inversión de esos términos: «existo, luego no puedo decir no pienso», por más que pensar no signifique aquí nada, o se remita a un resto, a la ficción de una articulación a salvo de la máquina gramática. En el fondo, quizá habría que matizar la fórmula cartesiana y expresarla así: «algo piensa en mí, luego, de alguna manera, existo como algo ahí».

Nombré, en algún capítulo previo, la sobre-vida. Diremos más adelante, quizá, cosas como estas: la escritura abre sujeto, la vida precisa sobre-vida, la escritura posibilita todo lenguaje, no hay *cogito* sino sujeto narrado, no hay evidencias absolutas sino *architectura*. Más adelante, quizá, si los vientos de la travesía son favorables. Por ahora quedémonos solo con esto: la ficción crea realidad.

Recalco que no se trata de tirar del arte de la metáfora. Incluso manteniéndonos al nivel que la fenomenología propone, todo es ficción. Volveremos sobre ello cuando entremos de lleno en esa quinta lección de Husserl. No hay presentación de la cosa-en-sí porque no hay acceso a la cosa-en-sí, solo a su fenómeno, que no es en verdad *su* fenómeno sino el nuestro. Todo fenómeno es ya representación de la cosa, que es siempre mediada, que nunca se nos presenta en sí. Y este fenómeno es la realidad, la única realidad a la que tenemos acceso, la realidad mediada. En este sentido, el fenómeno es para nosotros la cosa, la representación es presentación, la ficción es lo único real. Debería quedar claro que intentaré lo imposible: no caer de nuevo presa de la vieja rejilla de la metafísica. Debería quedar claro, también, que no lo conseguiré.

Si, como veremos, lo problemático es el conocimiento de objetos externos, si el *cogito* es evidente, inmediato, no problemático, fuera de toda duda al menos desde el momento en el que puede dudar y puede incluso dudar de la duda misma, evidente porque se da a sí mismo la voz, porque se escucha hablar —llegados a *De la gramatología*, cuando leamos el *Curso de lingüística general* de Saussure siguiendo la letra de Derrida, nos detendremos en ciertas cuestiones claves que ya he avanzando: el *logofonocentrismo*, la falsa esencia acústica del lenguaje, el mal del habla, la máquina gramática—, si el problema es lo que queda fuera, lo otro, el otro, la exterioridad, hay, entonces, un pliegue en el que ni dentro ni fuera, en el que ni solipsismo ni inmediatez del otro, hay ahí un espacio al que he denominado yo-otro/otro-yo o bien, si se soporta un vocablo tan feo y malsonante, como *yotro*.

Al mismo tiempo, esta cuestión de la no problematicidad de los objetos internos refuerza la idea de ficción.

Mientras que es posible dudar de la validez del conocimiento de objetos trascendentes a la conciencia, no tiene sentido dudar acerca de lo dado en la conciencia misma. [...] La relación de correspondencia no se entiende a la manera cartesiana como una correspondencia entre un acto

mental y un objeto extramental. En Husserl, la conciencia no se concibe como un contenedor vacío en que se depositan los objetos de conocimiento o sus representaciones, sino que responde a una compleja síntesis temporal de constitución de esos mismos objetos.¹²⁰

No nos encontramos aquí con algo tan sencillo como lo siguiente: por la actividad de la conciencia se percibe el objeto, se da un acto por el cual se conoce eso que está fuera, la cosa entra sin más en ese contenedor dispuesto a recibirla. La cuestión parece más compleja, y en absoluto meramente dual, para nada un juego entre dos partes claramente diferenciadas. La actividad de la conciencia no percibe el objeto, sino el fenómeno, es decir, el objeto mediado, el cual se da como fenómeno para esa conciencia. Aquí una capa, por muy mínima que sea, de ficción perceptiva. Sin ese fenómeno ficticio, o al menos ficticio desde la óptica de un imposible mundo real, desde el inubicable punto de vista que recibiese las cosas tal como son, no hay nada. Así que la opción no pasa por la ficción o la realidad, sino por la ficción o nada. Por tanto, lo contrario de la ficción no es lo real, sino la nada.

La cosa no entra en un contenedor vacío que la recibe sin más, sino que ese contenedor, para recibirla, la constituye, la crea al menos en parte; ese contenedor es ya una fábrica. Más que un trabajo de Creador podría llamarse labor de Demiurgo; no creamos el mundo, el mundo está ahí: el fuego quema, el viento sopla, la corriente del río te lleva. No creamos mundo, modelamos una capa ficticia sin la cual este sería lo imposible. La mera percepción, la sensibilidad primera, todo aquello en lo que se basa un cientifismo ingenuo y que Husserl critica y combate con su proyecto fenomenológico, porta ya un sedimento de ficción, pero, curiosamente, esa ficción es la única verdad.

La existencia de un objeto intencional, sea una percepción, una representación o una alucinación, no convierte el acto en intencional [...] no hay ninguna diferencia relevante en el plano fenomenológico entre una percepción y una alucinación de un coche negro. En ambos casos, nos hallamos ante una situación en la que el objeto intencional está presente de un modo de donación intuitivo. El hecho de que el objeto exista objetivamente o no es una cuestión que queda suspendida a nivel metodológico. Nuestra conciencia no se hace intencional a través de una influencia externa y tampoco pierde su carácter intencional si un objeto deja de existir. La intencionalidad no es una relación interna, sino un rasgo extrínseco de la conciencia.¹²¹

¹²⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 19-20.

Retomando la cuestión del yo-otro y del otro-yo, me detengo en lo siguiente. Por un lado, Husserl reconoce que «la conciencia no va más allá de sí misma»¹²² —por supuesto, como Escudero aclara en su nota, esta diferenciación no alude simplemente a lo que es interno y a lo que es externo en la conciencia, sino que marca aquello que está dado de forma adecuada y aquello que no lo está. Por tanto, no hay que tomarlo como una topología, como una cuestión de diversos lugares, sino de indubitabilidad. Recuerdo, ya puestos, la compleja cuestión del espacio para el yo, incluso para el cuerpo, que ocupa siempre *su* espacio, un solo espacio cada vez. Convendría tener en mente la imposibilidad de Aquiles para alcanzar a la tortuga—, aunque a pesar de que la conciencia no va más allá de sí misma, está siempre dirigida a algo, es siempre intencional. Si no va más allá de sí misma y está dirigida a algo, podríamos convenir en que está siempre dirigida a sí misma, a un *sí misma* que es ya *ese algo* y por tanto *otro*. De aquí, de que la conciencia sea siempre intencional, de que le sea imposible la nada, el vacío absoluto, que no pueda no ir hacia algo, sea este algo lo que sea, propongo la cuestión del yo-otro. No hay yo en sí mismo, entregado a un solipsismo total, encerrado en su cáscara; hay yo porque este yo está siempre dirigido a algo, porque hay algo, lo que sea, que le hace decir, pensar, escribir «yo». Por otro lado, ese algo no está nunca fuera del todo, no es nunca lo absolutamente otro, no es nunca algo otro en sí mismo. El yo tiene acceso al mundo, al otro, solo a través de sí. Por tanto, se trata siempre de otro-yo. Por supuesto, no se trata de un yo-otro por un lado y de otro-yo por el otro, no se trata del yo frente al mundo, del yo frente al otro. No hay fuera y dentro, no hay interior y exterior claramente delimitados y para siempre. Hay un complejo yo-otro/otro-yo, hay un complejo dentro-fuera, hay, como buscaba Derrida en su primer texto sobre el problema de la génesis en Husserl, una complicación en origen.

Resumo: no hay conciencia, no hay yo, no hay conciencia de un yo sin intencionalidad, sin que la conciencia esté dirigida a algo o el yo dirigido a otro —incluso en el caso de defender la hipótesis de un solipsismo absoluto: yo soy el mundo, su comienzo, su medio y su final, no hay nada que no sea «yo» o «yo soy» absolutamente todo, incluso en este caso hay una instancia, un punto de enunciación que está diciendo «yo» o se está dirigiendo a ese yo; incluso en este caso se podría distinguir, habría un entre, una diferencia entre ese yo y el decir o pensar o escribir de ese yo que se auto nomina. Desde el momento en el que hay lenguaje, como veremos

¹²² *Ibid.*, p. 17.

más adelante, escritura, el yo es un yo narrado, y por tanto, no simple—. No hay yo que no sea yo-otro. Nunca puede haber *otro* si hemos convenido que no hay cosa en sí misma, si no hay acceso inmediato y evidente a las cosas, si la conciencia no va más allá de sí misma, si el yo no puede desembarazarse de su punto de enunciación, si no se puede poner fuera de sí; si toda realidad es mediada, constituida, no hay tampoco otredad absoluta. No hay otro que no sea otro-yo. Y, por tanto, si no hay yo y no hay otro, sino un yo-otro y otro-yo, no puede haber tampoco yo-otro sin otro-yo u otro-yo al margen de un yo-otro. ¿Se le podría llamar diferencia, pliegue, huella, etc., —sin afirmar que estas palabras remitan a lo mismo— a ese espacio complejo, a esa complicación en origen a la que estoy denominando aquí yo-otro/otro-yo? No puedo responder ahora mismo. Desde luego, quizá habría que plantearse un bautismo para todo esto que aquí se pone en juego. Un nombre que no encierre, que no clausure, que no formule sin más. Un nombre no vampírico, que no le absorba la vida a las palabras que pone a rodar.

A todo esto, habría que añadir que la percepción de algo nunca es completa, que esa donación siempre mediada del objeto, del fenómeno de la cosa-en-sí, del otro, es siempre parcial, fragmentada. «El objeto [...] nunca aparece en su totalidad, sino únicamente desde cierta perspectiva. Ninguna aparición (*Erscheinung*) puede captar el objeto en su totalidad [...] siempre existe la posibilidad de experimentarlo desde otra perspectiva.»¹²³ Si cruzásemos ahora un puente que nos llevase al terreno de la narratología, sería interesante observar las técnicas de escritura multifocal, fragmentaria, que intentan asumir esta parcialidad inevitable de la percepción a la vez que entregan un todo compuesto a base de ese mismo complejo de parcialidades superpuestas. Percibimos trozos, fragmentos, recortes. Me parece sugerente aquí hacer un primer guiño a la cuestión del espectro enlazado a la cuestión de la virtualidad, a cierta comprensión de la realidad y recorte del lenguaje. El hilo de esta madeja no permite ahora más que un guiño, pero habrá que recordar o tener en cuenta esta cuestión de la parcialidad inevitable de nuestro acceso fragmentado al mundo y al otro —al mundo del otro, se podría decir si esto no fuse imposible—. De cara al trabajo interminable que propone, entre otros, Derrida, de cara a la no clausura, a la asistematicidad propia de la operación de lectura que pone en juego esto a lo que

¹²³ *Ibid.*, p. 19.

llamamos filosofía, retengamos por ahora que «el objeto nunca se agota en una donación simple, siempre existe la posibilidad de experimentarlo desde otras perspectivas.»¹²⁴

A raíz de lo que estamos poniendo sobre el tapete de juego, la cuestión es, como escribe Escudero en la introducción a *La idea de la fenomenología*, ver «hasta qué punto las *Investigaciones lógicas* de Husserl ofrecen una explicación fenomenológica satisfactoria de la diferencia entre objetos simplemente mentados y objetos existentes de forma real. ¿Cuándo es legítimo llamar a un objeto “real”? ¿Qué significa que un objeto existe?». ¹²⁵ Desde luego, si Husserl pretende una ciencia que él llama rigurosa, que no caiga en las ingenuidades del positivismo ingenuo, está claro, y es justo, que la fenomenología que él propone no pueda aceptar sin más el índice de existencia de aquello hacia lo que se dirige. Recurriendo a los nombres usados más arriba, en cierto estadio de suspensión, en cierto momento previo a toda ingenuidad que acepte lo obvio y lo evidente de forma acrítica, como dado sin cuestionamiento, en ese cierto momento, la diferencia entre un león y un minotauro, entre el vecino de enfrente y un gnomo del bosque, entre una rosa y aquellas vainas llegadas del espacio que usurpaban los cuerpos de los terrícolas, la diferencia entre unas cosas y otras, no puede venir dada por su índice de realidad, por la afirmación evidente de su realidad efectiva, indubitable, etc. Por supuesto, no estoy defendiendo aquí la existencia o la realidad de minotauros, gnomos o vainas marcianas, no estoy defendiendo ni siquiera la duda acerca de su inexistencia o su realidad, no estoy afirmando siquiera su posibilidad, ni equiparo tampoco la percepción que se pueda tener del vecino de enfrente con la percepción que se pueda tener de un minotauro. Quede claro, no estoy defendiendo aquí el delirio absoluto o escribiendo un nuevo encomio de la locura. Estas cuestiones, a medida que el texto avance, dejarán de parecer tan extremas, se entenderán quizá mejor. Lo único con lo que aquí estamos es con ese nivel fenomenológico previo a la suspensión de la suspensión, ateniéndonos a los contenidos de conciencia sin ir mas allá de ellos mismos, sin atender a su existencia o inexistencia en el mundo, digamos, real, entendiendo por algo así un mundo al margen de nuestra percepción, un mundo al que, si nos atenemos a lo expuesto hasta ahora, solo tenemos acceso mediado, o lo que es lo mismo, un mundo

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 20-21.

al que no tenemos acceso en sí mismo, al margen de ese punto de enunciación al que llamo *yo*.

Como sabemos, no se debe confundir la propuesta de Husserl con un idealismo de corte platónico —o al menos, con lo que se suele entender cuando se habla de idealismo platónico—. En el caso de la fenomenología, la «intuición eidética» o «intuición de esencias» no se encuentra en ningún cielo o infierno metafísico sino en la misma conciencia. Recordemos: la conciencia no va nunca más allá de sí misma.

Y ahora esto:

Lo inteligible (las categorías y los universales) se originan en lo sensible (los hechos reales). Es cierto que solo los hechos intuitivos sensiblemente son reales, mientras que la esencia, los universales y las categorías son objetos ideales. [...] ¿Cómo dar cumplimiento a los momentos intencionales de las formas categoriales, es decir, cómo se plenifican las categorías?¹²⁶

Y enseguida viene el ejemplo de la hoja de papel. Una hoja de papel de color blanco. Una hoja de papel de color blanco encima del escritorio. Por un lado, parece que estos nombres: «hoja», «papel», «blanco», «escritorio», son *plenificados* por intuición sensible. Es decir, puedo decir que ahí, a la vista, incluso al tacto en algún caso, hay eso que llamo «hoja», eso que llamo «escritorio», y que la hoja es de un material que llamo «papel», y que ese papel que conforma la hoja es de color «blanco». Todas estas palabras se corresponderían con una intuición directa de la cosa, por más que la cosa solo nos muestre su fenómeno, por más que se nos ofrezca solo mediada, por más que quizá esa hoja no es la misma para mí que para ti. Pero concedamos esto: hay algo ahí a lo que llamo de esta manera y no de otra. La cuestión que se pregunta luego es qué ocurre con el resto de partículas que la máquina gramática precisa para la construcción del lenguaje, quizá se podría decir, de *su* lenguaje, el código del habla máquina. Estaremos de acuerdo en que limitarse a decir: «hoja papel blanca escritorio» sería hablar —como nos decían los abuelos durante la infancia— como los *indios*. Qué ocurre entonces con esas piezas que la máquina gramática precisa: «la», «encima», «del», «es». Qué ocurre con esas piezas que necesitamos para conformar una frase que no sea hablar ya como los indios y poder decir: «La hoja encima del escritorio es blanca». Estas piezas imprescindibles no pueden ser vistas ni percibidas ni intuitas. No

¹²⁶ *Ibid.*, p. 22.

se puede ver un «la», no se puede escuchar un «encima», no se puede sentir el tacto de un «del», no se puede oler un «es». Estas piezas imprescindibles de la máquina gramática no se pueden intuir, no tienen realidad alguna en el mundo existente. Son, por tanto, una ficción. Si se quiere, una construcción. Desde luego, se podría argüir que el grado de ficción de una preposición o de un artículo no es comparable al grado de ficción de, por ejemplo, un minotauro o una vaina alienígena. Se podría decir, incluso, que aunque esas palabras no refieren a nada real, a ningún objeto, a ningún cuerpo que se pueda intuir, demandan o asumen cierto índice de realidad al señalar «la hoja» o «la mesa», al referirse a alguna cosa, a un cuerpo o a un objeto del mundo efectivamente real. Pero aquí no estamos señalando la función o la dirección que tales piezas del engranaje del lenguaje puedan tener, sino que las estamos aislando, refiriéndonos a ellas de modo concreto e individual. ¿Sería una novedad decir ahora que el lenguaje es una ficción?, ¿qué el lenguaje es ya de un orden fenomenológico del todo distinto al de las cosas reales, existentes? Y si se acepta esto, aunque sea a regañadientes, aun de manera provisional, aunque sea a modo de hipótesis, y si aceptando esto lo vinculáramos a la problemática del giro lingüístico, a la evidencia de que el lenguaje no es un problema o una cuestión más entre otras, podríamos comenzar a perfilar, quizá, esa dirección que nos lleva a la conformación del sujeto como proceso, como evidencia mediada, construido a través del rodeo por los signos, a ese sujeto que aquí llamaremos narrado. Pero todo a su tiempo. Tengamos en cuenta solo este mojón en el camino, el que avisa que el lenguaje y el sujeto son, quizá, indisociables —por lenguaje no se debería entender en exclusiva el habla o la máquina gramática, no se debería entender siquiera un código perfectamente codificado y transmisible, este lenguaje al que me refiero estará ligado a la escritura como *archiescritura*, a la lectura como *archilectura*—, ese mojón que avisa de que ese elemento indisociable del sujeto es, al menos en parte, ficticio o construido sobre las bases de un mundo que no tiene existencia real, que no tiene existencia en sí misma, al margen de esa conectividad con el sujeto, con un sujeto nunca inmediato, no sujeto al habla y a la presencia, no sujeto al sistema del oírse-hablar, sino sujeto solo a su narración de sí.

Además de palabras como «la», «del», «encima», etc. —también «etcétera»— hay expresiones abstractas o ideales, por ejemplo «justicia», que tampoco tienen correlato intuitivo, que no se pueden experimentar en el plano perceptivo ¿Tendríamos que concluir entonces que la «justicia», por seguir con ese mismo ejemplo, es una

ficción?. ¿A qué sabe la justicia?, ¿cómo huele?, ¿qué color tiene? Pues sabe y huele y tiene el mismo color que un minotauro o que una vaina alienígena.

Aquí, más que una reducción, se hace necesaria una ampliación. «No solo podemos experimentar objetos concretos y particulares, sino también abstractos y universales.»¹²⁷ Al fin y al cabo, una de las constantes de la fenomenología es tirar de la reducción para terminar ampliando aquello que reduce, para «superar y reemplazar el estrecho concepto empirista de experiencia.»¹²⁸ Dicho todo esto acerca del índice de realidad de los objetos, está claro que Husserl no defiende una especie de ensalada donde todo elemento se da por igual. Los actos por los que obtenemos verdades matemáticas son distintos de aquellos por los que se nos dan objetos físicos. Tampoco estoy defendiendo aquí que no hay manera de diferenciar o señalar objetos realmente existentes, que hay que darle el mismo peso a la percepción de un león que a la de un ser mitológico —ya se tenga el león en presencia o recordado—. Lo que sí defiende es que las ficciones son también contenidos mentales, son también conocimiento, construyen la realidad; otra cuestión será ir viendo cómo, en qué medida. Vuelvo a recordar que incluso las percepciones sensibles conllevan un componente inevitable de ficción si, como defiende Husserl, se nos presentan los fenómenos y no las cosas. A la vez, por supuesto, esa ficción es lo único que tenemos, la única realidad. La realidad, en este caso, no deja de ser una ficción a la que nos hemos acostumbrado, una ficción sobre la que se crea cierto consenso. Como si hubiesen ficciones asumidas, adoptadas, que se mantienen al margen de toda crítica, que se toman por naturales, evidentes, obvias. Como si hubiese ficciones serias y otras que se consideran mero juego.

Conectando ahora la percepción sensible con la cuestión del *cogito* en Descartes, si «en la percepción sensible, la cosa externa aparece de golpe, en una sola dirección y se me presenta en persona (*leibhaftig*) [...]. Este darse en persona es el modo distinguido y originario como se dan las cosas mismas», la evidencia de ese *cogito* que a Descartes se le aparece evidente, de golpe, de forma inmediata, es una evidencia propia de las cosas externas. Podríamos aventurar que, ¿más que poner la voz afuera, más que la garantía como voz, ese *cogito* se está recibiendo ya a sí mismo como algo externo? Pero ¿quién recibe?

¹²⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 17.

Cuando se habla de ficción, se debería también matizar qué componentes no ficticios, tomados de la percepción, construyen esas ficciones. Por tomar los ejemplos de entes ficticios que hemos manejado, si desmembramos al minotauro, nos queda medio cuerpo humano y medio cuerpo de toro. Aquí, la ficción reside solo en cierto ensamblaje de partes que por sí mismas son perfectamente perceptibles, que se encuentran en el mundo de los objetos existentes en sí mismos. Cuando mentaba la vaina alienígena, lo que tenía en mente no dejaba de ser la cáscara de un mejillón ampliado. Lo que quiero decir es que, igual que no hay cosa-en-sí, tampoco hay ficción-en-sí. Igual que no tenemos acceso al mundo real de forma no mediada, tampoco hay, nunca, una ficción absoluta, una creación *ex nihilo*. Toda ficción refiere elementos físicos, matemáticos, concretos o ideales. Hay aquí un *entre*, un espacio de cruzamiento, un umbral, un *limes* difuso entre la cosa real y la cosa ficticia que intentaré desbrozar como bien pueda. ¿No es necesario cierto acto ficcional para pasar de la percepción al entendimiento?, ¿no es necesario cierto grado de imaginación, de fantasía, de ficción para llevar esas cosas que percibimos, aunque ni siquiera las percibamos como son, al entendimiento que pretende unificarlas, incluso preverlas? Insisto en que lo que aquí se persigue no es tanto un lado u otro, no es tanto cómo son posibles las cosas reales o cómo son posibles las cosas ficticias cuanto sus cruzamientos y apareamientos. Al igual que Husserl no lo pretende, tampoco pretendo aquí refundar un mundo de ideas o imágenes al margen de toda realidad, ni tampoco al margen de la realidad de la conciencia. Si la ficción aparece ahí, en el trabajo de la conciencia, a partir de ese punto de enunciación que dice *yo*, la ficción está ya anclada en la realidad de aquello que la produce. Por poner otro ejemplo: para lo que aquí nos interesa, ¿qué diferencia habría en que yo fuese un rabino medieval capaz de dar vida al Golem, convirtiéndolo en un ente real, a crearlo en mi imaginación?, para lo que aquí nos interesa, ¿qué diferencia habría en que ese Golem entrase ahora por la puerta de este cuarto en el que escribo y tropezase contra los muebles y que yo lo vea, a que lo imagine, lo perciba como contenido imaginativo? Para lo que aquí estamos siguiendo, no hay ninguna diferencia. La palabra que pronuncia el rabino para insuflarle vida al Golem será la misma palabra, tome el Golem vida real o vida ficticia. No dejará de ser eso mismo, una palabra.

Aquí entraríamos en la problemática clásica de la fenomenología, en cómo se constituye el objeto en mi conciencia. Pero antes de esto, antes de saber este *cómo*, el objeto está en la conciencia. Que el Golem sea rememoración, recuerdo de algo percibido, de algo realmente existente que se ha presentado ante mí y que yo ahora

rememoro, o que sea construcción ficticia, incluso rememoración de esa imagen ficticia recibida de forma externa, a través de una imagen fílmica, de un cuadro o de una imagen literaria, en el nivel en el que se intenta trabajar aquí, como contenido de conciencia previo a cualquier disquisición o pregunta acerca de su origen, en este nivel, la pregunta acerca de su índice de existencia es irrelevante.

Antes de abandonar este capítulo previo a la lectura de esa prometida quinta lección de Husserl, me gustaría incidir sobre la cuestión de lo fragmentario. Parece que

los objetos se dan de manera parcial y fragmentaria, la conciencia misma aparece de inmediato en su totalidad [...] implica una diferenciación fenomenológica decisiva entre la subjetividad y cualquier objeto. La donación inmanente de la conciencia subjetiva es un dato indubitable frente a la trascendencia de los objetos dados.¹²⁹

Creo que sería interesante hacer un esfuerzo por no entender la conciencia como algo que se da de forma indubitable o inmediata, porque, como se ha visto más arriba, no es posible trazar un límite claro, una barrera irrebasable entre la conciencia y los objetos. La conciencia es siempre dirigida, es siempre *sobre algo*, y ese algo sobre lo que se dirige la conforma también en un rodeo por la letra, los signos, las imágenes. La conciencia aparece también de forma fragmentaria, parcial. No hay un instante en el que la conciencia se hace presente, aparece sin más, llega terminada para siempre. Es un mito dañino creer en esta evidencia de la conciencia como algo terminado, inmediato, indubitable. Lo sano, lo interesante, es saberse siempre en proceso, en construcción, en tránsito, enviar nuestra conciencia contra sí misma, al igual que —veremos más adelante— la única manera de escribir es escribir contra la propia escritura, la única manera de leer, leer contra la letra, la única forma de vivir, sobre-vivir.

Frente a esta vía cartesiana fundada en el sistema del oírse-hablar, de la inmediatez de la voz de su amo, de esa voz de la conciencia que se asegura a sí misma y de rebote a su portador o carcasa, parece que Husserl propone una vía ontológica, que

no toma como punto de partida la autodonación (*Selbstgegebenheit*) inmediata de la conciencia, sino que arranca del análisis de lo dado en una región ontológica específica [...] Y a

¹²⁹ *Ibid.*, p. 29.

partir de aquí se interroga por la condición de posibilidad que permite la aparición de esta región, que de forma inmediata conduce al sujeto.¹³⁰

Parece ser que de lo que se trata aquí es de no vérselas con un sujeto que sería pensamiento puro, arrancado de la realidad, descarnado, si se quiere, solipsista, sino con un sujeto conectado de forma irremediable a las cosas. La pregunta sería: ¿podemos considerar la ficción como una región ontológica? O mejor, afinemos la pregunta: si no hay cosas al margen de la subjetividad, si es preciso el sujeto para la constitución del objeto, si la forma en que los objetos se experimentan depende de la estructura de la conciencia, ¿hay ficción al margen de la estructura de la conciencia?, ¿no es también lo ficticio algo que se está *dando*? La idea, aun esbozada aquí, es que se debería abrir también una fenomenología de la ficción, describir también los procesos a través de los cuales lo ficticio se aprehende. La idea, aquí en esbozo, es que no hay comprensión de la realidad sin tener en cuenta cómo la ficción actúa sobre esta, sin tener en cuenta cómo la conforma. Buena parte de nuestras intuiciones son ficticias.

Termino ya con esta introducción al menos doble, con este capítulo que se reparte entre leer una introducción a esa lección de Husserl y entre introducir también la idea o la propuesta de una fenomenología de la ficción.

Como decía Nietzsche, no hay hechos.

La realidad no es simplemente un hecho bruto separado de todo contexto de experiencia y cualquier entramado conceptual, sino que precisa de la subjetividad para articularse de forma conceptual y comprensiva. Es en este sentido que la realidad depende de la subjetividad. Los objetos solo tienen significado para nosotros a través de nuestra conciencia de ellos [...] Hablar de objetos trascendentales significa apuntar a objetos que no forman parte de mi conciencia y no pueden ser reducidos a mi experiencia de ellos. Se trata de objetos que siempre son capaces de sorprendernos.¹³¹

¿Deberíamos hablar de objetos abiertos al acontecimiento?, ¿de no codificar la experiencia en una clausura? Aquí, considero todo cierre una ficción. Se suele entender la ficción de un modo expansivo, como apertura a mundos irreales. En este sentido, la ficción abre posibilidades. Pero hay otra forma de entender la ficción, si se quiere, en

¹³⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 33-34.

modo negativo, y que corresponde al cierre, a la aniquilación de cualquier otra posibilidad, a la anulación de lo completamente otro, a impedir cualquier llegada. Un sistema político totalitario, por ejemplo, sería una ficción negativa. Entender la filosofía como una propiedad acotada, como un sistema que tiende al cierre, a la conclusión, a la clausura, es aplicar también una ficción. Lo dado, lo inmediato, lo próximo, lo evidente, pueden ser también ficciones. Siguiendo a Husserl, no afirmo que el mundo es una ficción, lo que digo es que la forma en que comprendemos esa indubitabilidad de lo que existe sí puede ser una ficción.

No es posible aceptar un sujeto, una conciencia, un *cogito* más que como punto de enunciación, un punto de enunciación que es parte de ese mismo proceso por el que constituye mundo, *su* mundo. Solo es posible aceptar un sujeto que esté siempre en proceso, que sea un sujeto narrado. Este proceso no se da en un tiempo natural, sino en un tiempo que es también el tiempo propio de la conciencia, y como hemos visto en relación a ese presente que nunca se presenta, el tiempo propio de la conciencia no es nunca ningún ahora, es un juego de retenciones y protenciones que quizá la narrativa del siglo XX y el XXI ha sabido poner en juego mejor —o quizá solo de otra manera— que eso a lo que llamamos filosofía.

En la quinta lección del ciclo de conferencias agrupadas bajo el título de *La idea de la fenomenología*, se encuentra la siguiente afirmación:

La *posición de existencia* efectiva [en el caso de la percepción] y modificada [en el caso de la representificación] es en ambos casos *irrelevante*. [...] Para la consideración de esencias, percepción y representación de la fantasía son equivalentes; en ambos casos puede intuirse, abstraerse la misma esencia, y las posiciones de existencia entretejidas son irrelevantes.¹³²

Antes de llegar a este pasaje, Husserl arranca la quinta lección refiriéndose al recuerdo como algo para nada simple, y que no se deja entender como referencia inequívoca. En primer lugar, nombra lo que denomina como «*recuerdo primario*, [...] *retención* necesariamente entretejida con la percepción.»¹³³ Aquí, dice que la vivencia experimentada en un ahora, que la experiencia actual «se convierte en objeto para nosotros en la reflexión inmediata»,¹³⁴ agregando que en ella se presenta siempre lo mismo objetual. Hemos hablado en capítulos anteriores no solo sobre la complicación en origen o sobre la imposibilidad de dar con una génesis que no sea en cierto grado ficticia, sino sobre la complicación misma de algo así como el presente, de la complicación que se produce ya en la afirmación de un ahora. Si no hay un ahora o un presente que sea siempre el mismo —incluso que no sea nunca él mismo—, si el presente no se presenta, eso que Husserl dice que se presenta siempre como lo mismo objetual podría ser, en todo caso, eso mismo siempre ya en otro presente, eso mismo con otra presencia, eso mismo siempre diferido y siempre anticipado, eso mismo no en sí mismo sino dado en escorzo, nunca aprehendido de forma inmediata, no dado de una vez y para siempre igual. Dicho así, lo mismo en sí mismo tampoco se presenta.

No pasemos por alto que Husserl se refiere, en la frase citada, a la reflexión inmediata, es decir, que ya en esa presencia se reconoce un desfase en eso que se presenta en sí mismo —y esto, que algo se presente en sí mismo, dejando a un lado el fenómeno que constituye para poder presentarse, es justo la negación que hace funcionar el trayecto de la fenomenología—. En el momento en el que hay un objeto

¹³² Husserl E.: *La idea*, op. cit., p. 127.

¹³³ *Ibid.*, p. 125.

¹³⁴ *Ibid.*

que se presenta —asumiendo siempre la imposibilidad de la presentación del presente y que algo pueda presentarse a sí mismo y en sí mismo—, hay ya un objeto para nosotros, una reflexión inmediata que convierte al objeto que se presenta siempre en objeto mediado. Como se ha dicho, todo presente implica ya memoria, recuerdo —además de cierto grado de anticipación—. Lejos de resultar algo simple, la memoria es parte integrante de la temporalidad, funciona como la ficción de un presente que se presenta, como nexo de unión entre un presente pasado y un presente por venir, como soldadura que hace posible la ilusión de una linealidad causal o al menos temporal. Sin recuerdo, todo sería presente perpetuo, pura inmovilidad; es decir, para nosotros, lo imposible.

Hay experiencia porque hay recuerdo. Hay temporalidad porque hay recuerdo. Hay yo y objetos porque hay recuerdo. Otra cosa ya será establecer la distancia o el desfase temporal que se produce entre la percepción y el recuerdo de lo percibido, otra cosa sería defender la idea de que cuanto mayor desfase temporal menor exactitud en la representación de ese objeto que se recuerda o cuestiones por el estilo. Sin ir aún tan lejos, sin dar un paso más, así como no hay presentación del presente, así como no hay un presente inmóvil, quieto, observable en sí mismo, congelado, también la percepción se transforma inmediatamente en recuerdo, por más que ese recuerdo inmediato se superponga con la percepción de la cosa ahí, para mí —o afinando más, no de la cosa sino de su fenómeno, ese fenómeno que, repito, no es suyo sino mío—, hay ahí una complicación originaria que impide diferenciar de forma tajante entre percepción y recuerdo. Imaginemos que se trata de una imagen doble, como si superpuesta a esa percepción funcionase siempre el recuerdo inmediato; de forma similar, aunque obviando muchos matices, a como se explicaba que no hay sonido puro, que cada nota que escuchamos se hace presente gracias a una serie de armónicos que como un cortejo espectral no son audibles pero posibilitan la audición, como si el cuerpo del sonido estuviese en realidad sostenido por esos fantasmas mudos que nos lo presentan. Así, defender una separación absoluta y tajante entre percepción y recuerdo inmediato lo considero una presunción ingenua. No defiende que este teclado que ahora tengo delante y sobre el que pulso ciertas teclas no sea una percepción, sino que en los diferentes grados y los matices perceptivos que la fenomenología se ha encargado de describir y analizar, la delimitación entre percepción y recuerdo no es algo que se pueda despachar de forma expeditiva. En ciertas percepciones más o menos descuidadas o superficiales puede entrar en juego de forma más decisiva el recuerdo de lo percibido

que la percepción actual. Recurriré al manido ejemplo de la mesa fenomenológica, si estoy acostumbrado a cierta percepción de la mesa sobre la que escribo o sobre la que desayuno, el recuerdo de esta va creando una mesa que en ciertos aspectos no tiene nada que ver con la mesa que puede ser ahora mismo, con la mesa que puedo percibir en la actualidad. Si he pasado muchos años sentado a esa mesa, puedo hacerme un recuerdo de ella que suponga una síntesis entre esa mesa cuando era nueva y reluciente y esa mesa actual gastada por el uso, un recuerdo que no se corresponda exactamente con la mesa real, y el hábito de sentarme a esa mesa y cierta percepción pasiva o no atenta sobre ella, puede incluso hacer que la *intuya* más como la recuerdo que como en realidad es en la actualidad, puede que no perciba en ella nuevas marcas sobre la madera, que la recuerde más nueva o gastada de lo que está, que tenga en cuenta cierto escorzo como si fuese la totalidad de la mesa, etc. Lo que intento expresar, con la torpeza que me caracteriza y que asumo como inevitable, es que la diferencia entre la percepción inmediata y el recuerdo inmediato de esa percepción es, en todo caso, sutil, problemática, a observar, como asegurando: hay una complicación ya ahí, ante lo evidente, lo próximo, lo inmediato. Como diciendo: la ficción juega ya cierto papel en la percepción inmediata.

Sigamos leyendo el comienzo de la lección de Husserl, hasta que lleguemos al fragmento citado al comienzo de este capítulo. «La intuición *alcanza más allá* del puro punto del ahora, esto es, que es capaz de retener intencionalmente, en un nuevo ahora, lo que ya no existe ahora.»¹³⁵

Este pasaje es importante porque nos permite entender la intencionalidad, que como sabemos es una de las piedras de toque de la fenomenología, como no restringida a la presencia de un presente, es decir, no ligada o atada a esa imposibilidad que se ha definido como el mito del presente. No solo la intencionalidad sino incluso la intuición. Como se ha visto, no hay conciencia de «nada», no podemos decir, imaginar o pensar la nada, porque la nada remite siempre a un *algo*. No hay conciencia en sí misma sino dirigida siempre a algo; y por otro lado, la conciencia nunca va más allá de sí misma, con lo que, si no queremos encallar aquí con una contradicción insuperable que no tiene por qué ser tal, es necesario entender la intencionalidad como un complejo entre yo-otro y otro-yo, como un yo-otro/otro-yo o, si preferimos escapar de una escritura con riesgo

¹³⁵ *Ibid.*, p. 126.

de caer dentro de la vieja rejilla, de un *yotro*. Por supuesto, la intencionalidad puede recaer sobre un objeto mental, sobre un recuerdo, sobre una invención, etc. Lo importante aquí es que también la intuición, la aprensión directa del fenómeno de la cosa, pueda alcanzar un punto *más allá* del ahora puntual. Según el hilo de lo que hemos defendido hasta aquí, esto sería algo inevitable, ya que todo ahora implica ya un no-ahora o un ahora ya desplazado, lo importante, insisto, es que si se defiende la posibilidad de una intuición que pueda alcanzar más allá del puro punto del ahora, lo que antes se denominaba como recuerdo primario, como recuerdo inmediato de una percepción, no deja de ser otro nombre o un nombre cercano a esa intuición que va más allá del punto inmediato del ahora, no deja otorgar valor de realidad y de percepción inmediata a un recuerdo y, por lo tanto, a una percepción diferida; por más que sea mínima, por más que se trate de una *diferencia* ligada casi a esa señal en directo que se supone muestra la percepción inmediata, al igual que en aquel ejemplo de la calle repleta de pantallas de televisión, cada uno de ellas prometía una señal en directo que en ninguna era tal.

Por supuesto, hay que tener en cuenta que Husserl habla de lo que *ya* no existe ahora, y no de lo que no existe o no ha existido nunca, como si lo que estuviese proponiendo fuese algo así como una intuición retardada, como diciendo que es posible la intuición sobre un recuerdo inminente, sobre algo que ya no existe pero que ha existido, sobre algo que no está presente pero que quizá acaba de estarlo. Hasta aquí, no se puede afirmar que se pueda dar la intuición sobre algo ficticio, sobre algo que no ha tenido ninguna existencia, ahora bien; por un lado, como ya he avisado, no se trata de entender la ficción dada en un grado extremo, como invención absoluta, como ligada siempre a la fantasía. La síntesis, la reunión, la unificación, el concepto, la clausura, todas estas cuestiones no dejan de pertenecer en cierta medida a la ficción, o si se quiere, cierto grado de ficción no deja de actuar en ellas, no deja de mover su suelo, no deja de desestabilizar sus fundamentos, no deja de transformar sus primeros principios en segundos.

Tras afirmar esto, que la intuición alcanza más allá del punto del ahora, que es capaz de retener intencionalmente en un nuevo ahora lo que ya no se da ahora, Husserl invita a no perder de vista la distinción entre lo cada vez objetual y el fenómeno que trae a manifestación el *ser temporal*.

Lo objetual no es una parte ingrediente del fenómeno; en su temporalidad tiene algo que no puede encontrarse o disolverse en el fenómeno, y aun así se constituye en el fenómeno. Se presenta en el fenómeno y está en él dado como «siendo» evidentemente.¹³⁶

Por un lado tenemos el tiempo del objeto y por el otro la propia temporalidad del ser temporal. De un lado lo objetual, algo que era y que es, que dura en el tiempo, que sufre transformaciones, etc.; y del otro lado la temporalidad en sí, con sus fenómenos de presente, pasado, futuro, o si se quiere de esos diversos presentes que son ya presentes pasados o esos presentes por venir que son presentes anticipados por más que *todavía* no se presenten. Por un lado y por el otro, pero sin que estos lados vivan de espaldas o estén separados por una brecha o una frontera insalvable. Muy al contrario, el objeto, con su propio aparecer, se mezcla con el aparecer de la temporalidad en sí, y como se ha visto, ni el objeto se da al margen de su fenómeno, como no se da tampoco de una vez o de una pieza sino a través de escorzos, a través de diversos puntos de vista, a través de ángulos, de enfoques, de segmentaciones, etc., ni el tiempo es algo aprehensible en sí mismo. Hay siempre, ya se ha dicho suficiente y no lo repetiré más, una complicación en origen.

Cuando Husserl dice que lo objetual no es parte ingrediente del fenómeno, si se utiliza «ingrediente» en el sentido en el que utiliza *reell* en sus textos, como componente constitutivo de la vivencia, que no tiene nada que ver con los componentes reales (*real*) de los actos psicológicos, sino en el sentido de ese *reell* «que no remite a dato externo alguno referido al yo empírico y al mundo real»¹³⁷, intentemos entender qué cuestiones se ponen o podrían poner en juego al afirmar algo como esto.

Queda claro que Husserl pretende abandonar el terreno del psicologismo, no le interesa investigar los actos que encontramos en personas empíricas, en un este o en un aquel concretos, sino los actos que se dan en la conciencia pura. Propongo, entonces: si el objeto no es parte ingrediente del fenómeno, ¿se podría hablar del objeto como *real*?, ¿justo como eso que a Husserl no le interesa?, ¿lo objetual como referido al mundo empírico, *real*? ¿Se podría entonces entender que en lugar de un índice de realidad, lo que mueve a Husserl es un índice *reell*?, ¿no como cosa percibida ahí fuera, por este o por aquel, sino como el fenómeno de una conciencia pura, como un darse universal?

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*, p. 163.

Todo son imbricaciones aquí, cruces, complejidades; porque la objetual no puede disolverse en el fenómeno y a pesar de eso se presenta en el fenómeno y se da en él como «siendo» evidente.

Tengamos en cuenta que evidencia (*evidenz*) no hace referencia a «una correspondencia entre conciencia y un objeto extramental independiente [sino a] una síntesis de coincidencia de aquello que es intencionado en dos actos diferentes.»¹³⁸ Como se ha visto en el capítulo anterior, la cuestión no es tan sencilla o tan poco compleja como para entender la conciencia como un mero receptor, como un espacio vacío que recoge aquello que se le presenta, como tampoco se trata de que la conciencia cree las cosas sin más. Tampoco se trata de que se den objetos extramentales independientes de la conciencia, porque, como se ha dicho, la conciencia nunca va más allá de sí misma. Remito aquí a lo ya escrito acerca de la complejidad del *yotro*, acerca de la necesidad de romper con la vieja rejilla y con las dualidades fuertes de la metafísica, acerca de la lectura o de la *architectura* del complejo como tal, sin síntesis reductoras, sin reuniones en un tercero que venga a salvar las contradicciones, sin clausuras fáciles o fórmulas estereotipadas.

Lo que defiende aquí, tras esta lectura de Husserl, antes de llegar a ese fragmento que se cita al comienzo del capítulo, es que el índice de realidad es algo a tener en cuenta quizá más en el ámbito del psicologismo, en un ámbito que se las vea con la percepción de *cosas reales* dadas en el mundo e intuitas por sujetos empíricos concretos. Dentro del ámbito de la reducción, como hemos leído ya, el índice de realidad es irrelevante.

No perdamos tampoco el cierre de este pasaje, que lo objetual se da en el fenómeno como «siendo» evidente. Queda claro que Husserl no defiende que, pese a lo dicho y a esa diferenciación entre *real* y *reell*, al final se produzca cierta reunión, que finalmente, a pesar de toda esa complejidad original, el objeto es evidente en el fenómeno. Nada de esto, el objeto no se da de forma evidente en el fenómeno. Lo objetual se muestra en el fenómeno *como* siendo evidente, no siéndolo sino solo simulándolo, como haciendo que en verdad aparece. Así, lo real para el psicologismo, el objeto real dado en la realidad del mundo, dado para cada uno, para este y para aquel concreto, para los sujetos empíricos, lo real, decía, es en verdad —o desde la verdad del yo puro, desde la óptica del *reell*— solo lo que hace *como* que es, como haciéndose

¹³⁸ *Ibid.*, p. 161.

pasar por evidente, como simulando un desvelamiento en el fenómeno que a fin de cuentas lo vuelve a velar. Tengamos en cuenta, por tanto, de cara a toda esta cuestión sobre la ficción que aquí seguimos, que tampoco la lectura de Husserl que estoy realizando —insisto en que no afirmo que Husserl diga esto o lo otro, sino en que la operación de lectura que llevo a cabo sobre sus textos me lleva a esto—, aplica la ficción sobre la cosa real, como afirmando algo que aquí no se ha afirmado en ningún momento y que pasaría por equiparar la ficción a la realidad dentro de ese mundo empírico al que me he referido. Lo que estamos indagando es ese ámbito del *reell* que no implica índice de realidad en el mundo empírico. Hacemos el intento —solo el intento— de situarnos en un espacio previo al índice de realidad, en un espacio sin espacio al que en alguna otra parte he denominado como *espacio salvaje*, y donde la afirmación o negación del índice de realidad es aún irrelevante o no procedente.

Todo esto tiene una importancia fundamental de cara a la propuesta de un sujeto narrado, ya que lo que este sujeto propone o propondrá es una liberación respecto a cierta sujeción a la inmediatez, a cierto encadenamiento con el presente que no se presenta, también una ruptura —nunca total, absoluta, ingenua— con esa enfermedad que en algún otro texto y en este mismo he definido y definiré como *el mal del habla*. El sujeto narrado estará más próximo al rodeo por los signos, ni acabado ni en evolución si con esta palabra se entiende el préstamo de un término biológico, un sujeto no encadenado al sistema del oírse hablar, no sumiso a la máxima del *cogito* que se auto dona la existencia por el mero hecho de escuchar(se) hablar, como si la posesión del oído interno le hiciese propietario de un lenguaje que escenifica *su* pensamiento al margen de las órdenes de la máquina gramática, como si ese yo no implicase siempre otro. La escritura que abre sujeto no imita la realidad ni representa el pensamiento, no es un mero archivo o un diario de los hechos, no es un expediente que calca la realidad vivida. Si se defiende que no hay algo así como un yo inmediato, no mediado por los signos, no mediado por sus representaciones, no mediado por los fenómenos, si se afirma que no hay algo así como un yo claro y evidente, con un origen simple, tendrá que entrar en juego el entre, la *diferencia*, el espaciamiento entre la representación y la memoria, tendrá que entrar en juego esta intuición que no se limita al punto actual de un ahora sino que va más allá, que intuye también lo que ya no está. En ese giro por los signos, en esa complicación entre la intuición y el recuerdo, entre la percepción y la

memoria, entre las cosas y los fenómenos, entre todo esto que se da siempre bajo los auspicios de una temporalidad cuyo origen es ya una complicación originaria, en todo esto que vamos comentando aquí, se crea una densidad, se teje un cruzamiento de hilos que conforman un sujeto narrado que en ningún caso será algo así como evidente y próximo, que en ningún caso pasará por el oírse hablar sino por un proceso al que se le llamará, al que ya estoy llamando, con ese nombre: *archilectura*. Adelanto algo: si la gramatología es la ciencia de la *archiescritura*, la *archilectura* será la praxis de la sobrevida.

Estamos a punto de llegar a ese fragmento que he citado al comienzo de este capítulo. Antes de eso, Husserl hace referencia a la «donación de esencias».

En cuanto a la donación de esencias, cabe decir que esta no se constituye sobre la base de la percepción y de la retención entretrejida con ella solo de tal manera que, por decirlo así, extrae del fenómeno mismo un universal, sino también de tal modo que *universaliza* el objeto que aparece, que pone un universal con respecto a él. [...] Además, también la fantasía y la rememoración pueden servir como base a la donación de esencias.¹³⁹

Ya no se trata solo de la rememoración, ya no se trata solo de un recuerdo primario como algo que estaba pero que *ya* no está, sino de que también la fantasía puede servir de base a la donación de esencias. Lo que me interesa marcar aquí, de cara a la propuesta del sujeto narrado, es que la esencia del sujeto se juega también en el terreno de la fantasía, en el campo de la ficción, entendiendo que esta tiene grados, matices, significaciones variables que van desde una ficción pasiva, perceptiva, pasando por la ficción de una síntesis, de la unidad de sentido de cierta cosa, de los rasgos o escorzos de ciertas cosas o incluso de ciertas ideas, hasta la ficción entendida como creación de mundos narrados —literatura, cine, cómic, teatro, etc.—; expresado de forma reductiva: el sujeto solo se da en narración, solo la escritura abre sujetos.

Husserl vuelve a poner el ejemplo de la melodía para aclarar que aunque una captación de esencias evidente remite a una intuición singular, esto no significa que remite a una percepción singular —tengamos en cuenta esta no equivalencia entre intuición y percepción; para que se dé una intuición no tiene por qué darse percepción

¹³⁹ *Ibid.*, p. 126.

de algo real (*real*) sino que es suficiente que se dé un contenido ingrediente de la conciencia (*reell*) que no tiene por qué ser el doble, la representación o la copia de algo que mimetiza en el mundo empírico—.

La esencia del fenómeno de la cualidad acústica, de la intensidad acústica, del matiz cromático, de la luminosidad y otras cosas por el estilo está dada en sí misma tanto si la abstracción ideadora se realiza sobre la base de una *percepción* como cuando lo hace sobre la base de una *representificación de la fantasía*.¹⁴⁰

Es de sobra conocida la historia de ese Beethoven que se queda sordo y aun así compone la novena sinfonía. También se conoce, aunque menos, lo que contaban los vecinos de Wagner cuando este componía *Tristan e Isolda*, esto es: que a pesar de que el maestro disponía de un piano en su cuarto, durante todo ese proceso en el que permaneció encerrado, más o menos enclaustrado mientras componía su célebre ópera, apenas se escuchaba sonar el instrumento.¹⁴¹ Por lo que sabemos, Wagner no estaba sordo —por más que, si se me permite una broma malévola que distienda el ambiente, provocó en sus oyentes más de una sordera—, y a pesar de ello sigue el camino del sordo Beethoven. Ambos recurren al oído interno. ¿Se puede asegurar que la sinfonía que escucha Beethoven en su oído interno es menos real que la que luego escucharán sus oyentes?, ¿se puede asegurar que ese fantástico prelude de *Tristan e Isolda* solo tiene índice de realidad cuando Wagner decide interpretarlo en el piano de su cuarto? ¿Se puede asegurar que el sonido es más real que la letra?, ¿qué esa composición que Beethoven o Wagner *escuchan* y *escriben* solo cobra verdadera realidad cuando *suenan*?

Por otro lado, como ya he comentado en algún capítulo anterior, tanto la percepción de un sonido como su rememoración dependen del adiestramiento, esto es, del oído interno. Valga el ejemplo para cualquier otro tipo de percepción; la garantía de esta depende de cierto adiestramiento, de cierta práctica. Ninguna percepción garantiza nada, tampoco ninguna rememoración. En la mayoría de los casos, las representaciones y los recuerdos son, en buena parte, ficticios. Con los esbozos de lo percibido, de lo rememorado y de lo fantaseado, con los escorzos, los fragmentos, los puntos de vista, con todos esos trozos construimos retales que quizá no existen en ninguna parte.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 127.

¹⁴¹ Para ser honesto, no puedo garantizar la exactitud de esa última anécdota. Por lo que recuerdo se trataba de algo como esto. A fin de cuentas, aunque se tratase de una invención o de una ficción de mi cosecha, sería irrelevante, ya que lo que quiero explicar con ella es independiente de que esto haya ocurrido o no.

Justo en este momento, tras el punto seguido del fragmento que acabo de citar, Husserl afirma eso que hemos leído al comienzo de este capítulo, que el índice de existencia —dentro de estos parámetros en los que nos estamos manejando— es irrelevante.

La propuesta que realizo, ya lo he dicho, es que emitir un juicio sobre algo que se pretende conocer es ya admitir que se conoce. La pretensión aquí es situarse en ese espacio salvaje previo a toda afirmación o negación acerca del índice de realidad. Como en el caso del sueño, si algo así como un minotauro o una vaina alienígena se me presentan, no juzgo su realidad, no emito un juicio de existencia respecto a su posibilidad real en un mundo empírico, sino que intento leer qué pone en juego.

Insisto en que por lo visto hasta aquí nos movemos, como mínimo, en dos ámbitos de ficción. Por un lado, con lo que podríamos llamar ficción pasiva y que tiene que ver con la imposibilidad de acceder a las cosas, que tiene que ver con la imposibilidad de un yo desligado de algún otro o de una otredad absoluta, que tiene que ver con el hecho de que la conciencia no vaya nunca más allá de sí misma y a pesar de esto se niegue todo solipsismo, que tiene que ver con la complicación en origen y la densidad del tiempo. Por otro lado, tendríamos la ficción usada en un sentido quizá más habitual como ficción activa, más o menos consciente, como creación de mundos narrados que no se limitan solo a una narración entendida como lenguaje articulado, sino que incluye también la imagen, la música o incluso el ruido.

Como se entenderá, lo que ponen en juego estas lecciones de Husserl, incluso aunque nos quedásemos solo con esta quinta y última lección de la serie, es demasiado amplio y rico como para sacarle aquí todas sus implicaciones. Esto, agotar un texto, cerrarlo, es algo que, como he defendido, considero inviable, del todo imposible además de innecesario.

Para cerrar este capítulo citaré el final de esta quinta lección, que expresa con mayor claridad que cualquier comentario que yo pudiese elaborar, lo que aquí intento poner en juego.

El *problema radical* es más bien la *relación entre conocimientos y objeto*, pero en un sentido *reducido*, según el cual no se habla de conocimiento humano, sino de conocimiento en

cuanto tal, sin ninguna referencia de co-posición existencial, ya sea al yo empírico o a un mundo real.¹⁴²

Creo que en relación a ciertas posiciones más o menos ingenuas respecto a la distinción tajante de la realidad y la expulsión de la ficción hacia un ámbito de mero entretenimiento o mera fantasía, queda todo dicho; o quizá, puede ser, solo comenzamos a decirlo.

¹⁴² Husserl, E.: *La idea*, *op. cit.*, p. 136.

Antes de recuperar la primera vía, las lecturas que hacemos aquí de Derrida leyendo a Husserl —por más que ambas vía o los dos trayectos que abro en esta parte no dejen de imbricarse y contaminarse—, me gustaría insistir en cierta amplitud de lectura a la hora de afrontar lo que aquí se está exponiendo, a no entender todo esto como un simple juego de palabras, como un desquiciado darse a la letra, como una asunción de cierto relativismo. Como he defendido, el relativismo, la absoluta pérdida de criterios válidos, el movimiento sísmico que hace temblar el suelo donde intentamos posar los pies, todo este tipo de cosas se ocultan siempre tras el dogma, tras las leyes y las normas aceptadas de forma acrítica, incluso tras eso que en ocasiones se llama sentido común.

Antes de pasar a otra cosa, insisto en que quede claro esta cuestión de la complicación en origen, que no se trata de una complicación que se dio sino de una complicación originaria que se sigue dando, que siempre se da. Si fuésemos presocráticos —además de no reconocernos en esa etiqueta que anuncia algo que no ha llegado aún— diríamos que el *arché* es la contaminación.

Contra toda asunción *fácil* y plana de la fenomenología, se pronuncia un texto reciente:

Aunque la fenomenología está interesada en los fenómenos (cómo se experimentan las cosas; o, como les gusta decir a los fenomenólogos, cómo son «dadas» o presentadas las cosas al sujeto en la experiencia) y en sus condiciones de posibilidad, los fenomenólogos típicamente argumentarían que es una falacia metafísica ubicar el reino fenomenológico dentro de la mente, y sugerir que el modo de acceder a ello y describirlo es volver la mirada hacia dentro (*introspección*). Como Husserl ya señaló en las *Investigaciones lógicas*, la división totalmente superficial entre dentro y fuera tiene su origen en una metafísica ingenua del sentido común.¹⁴³

Aquí, por tanto, estamos siempre en un estado de cruce, de imbricaciones, de envíos y reenvíos, en el espacio salvaje del *yotro*, sin aceptar las divisiones superficiales y brutas entre dentro/fuera, realidad/ficción, habla/escritura y todas esas parejas de baile de otra época y de salones ya polvorientos que insisten en continuar escenificando los pasos que desde hace tanto marca la vieja rejilla.

¹⁴³ Gallagher, Shaun/Zahavi, Dan: *La mente fenomenológica*. Traducción al español de Marta Jorba Grau. Madrid: Alianza, 2013, pp. 47-48.

Insisto, también, en no tomar toda esta cuestión de la ficción —o no solo así— de manera que la vehicule en exclusiva con la creación de mundos imaginarios, literarios, etc. Esto también, pero no solo esto. O quizá ni siquiera esto sea lo más importante aquí. Insisto en que se tome en cuenta aquello que denominaba como ficción pasiva, y que tiene que ver con la forma en la que percibimos, que tiene que ver con la memoria y la reconstrucción de los presentes, que tiene que ver con la narración y con el inconsciente. Como se dice en el mismo texto que acabamos de leer:

La realidad del objeto no está localizada más allá de su apariencia, como si la apariencia escondiera de un modo u otro el objeto real. Aunque la distinción entre apariencia y realidad debe ser mantenida [...] los fenomenólogos no la entienden como una distinción entre dos reinos separados [...] sino como una distinción interna al fenómeno —interna al mundo en que vivimos—.¹⁴⁴

Como he dicho, se trata de un paso previo, se trata de la ficción del *reell* y no de lo real, no del mundo empírico. No estoy defendiendo aquí que toda ficción existe en un mundo factual, sino que este es ya, en parte, ficción. Al igual que la suspensión fenomenológica no niega la realidad, sino que suspende el juicio dogmático sobre ella, la ficción que propongo aquí niega la posibilidad de cualquier cierre o clausura en orden a la significación del mundo, en orden a un conocimiento total y final que sería siempre ficticio.

Si hablábamos del mito de la presencia, podemos hablar también del mito de lo dado, como si simplemente hubiesen cosas ahí, hechos, situaciones que se dan sin más, que se dan de forma neutra o sin interpretación. Cualquier mirada implica ya recorte, cualquier intención implica selección. El ojo de la cámara tampoco es un ojo neutro.

Quedémonos, en el punto en el que nos encontramos y a modo de fórmula, al menos con esto: de cara a la narración del sujeto, de cara al sujeto narrado, el índice de realidad que incide en su narración es irrelevante.

En el capítulo siguiente retomaré la lectura de Derrida sobre la letra de Husserl con la *Introducción a El origen de la geometría*; una *introducción* que podemos considerar una obra en sí misma.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 49.

Leyendo a Derrida leyendo a Husserl. Leyendo la introducción de Derrida en la *Introducción a «El origen de la geometría»* de Husserl; marquemos ya de inicio lo siguiente, a modo de introducción a esa «introducción» de la *Introducción* —simulando quizá que en algún momento abandonaremos este espacio introductorio, que reemplazaremos este juego de espejos por un contenido que diga ya algo de una vez y para siempre acerca de esa lectura de Husserl que lleva a cabo Derrida, acerca de la escritura y de tantas otras cosas que merodean entre el cuerpo de nuestra letra—.

Se trata, en efecto, también aquí, del estatuto de los objetos ideales de la ciencia —de la que la geometría es un ejemplo—, de su producción por actos de identificación de lo «*mismo*», de la constitución de la exactitud por idealización [...] de las condiciones de posibilidad, solidarias y concretas, de estos objetos ideales: el lenguaje, la intersubjetividad, el mundo, como unidad de un suelo y de un horizonte.¹⁴⁵

Más que de la geometría en concreto, se trata aquí de toda idealidad, preguntar acerca de cómo se da eso que no se da en ninguna parte, porque algo en general, así, algo como eso —la cosa en general—, no hay, sino que lo que hay es una cosa y otra. En todo caso, si hay una cosa y la otra, y así de forma sucesiva, cosas que, digamos, responden a cierta preforma o molde u objeto ideal, se trata de cierta «identificación de lo “*mismo*”.» Si estas cosas, una y otra y la que sigue, responden a cierta idealidad, a cierto objeto ideal de la ciencia que no es nunca algo que se encuentre en alguna parte, que no es nunca esto o lo otro concreto, para que este reconocimiento o esta revelación ocurra, es obligada cierta identificación de lo mismo en esto y lo otro que se reconocen como producidos o llegados desde esa idealidad. Hay algo, eso *mismo* en cada *algo*, que me dice que esto y lo otro se identifican con ese objeto ideal sin cuerpo y sin órganos, sin espacio y sin tiempo. Hay que estar atentos, por tanto, a lo siguiente: si cuando hablamos de la historia de la geometría —por extensión, de cualquier idealidad— nos estamos refiriendo a la historia de sus producciones, de sus actos, de sus hechos, en resumidas cuentas, a la historia de esto y de lo otro en lo que identificamos un *algo* que

¹⁴⁵ Derrida, J.: IOG, p. 11.

es lo *mismo*, o bien nos estamos refiriendo a la historia de esa misma idealidad que, como hemos visto, se trataría de un *objeto* inconcreto, que no se encuentra en ninguna parte, que no respira ni se mueve ni sangra ni se oxida ni nace ni muere porque queda del otro lado —de ese *otro lado* sin lado— de lo fáctico o de las cosas-ahí. Lo que ocurre es que ese otro lado es el lado de la nada, o podríamos decir que de ese otro lado, nada, y como se ha visto cuando en capítulos anteriores se ha intentado lo imposible, esto es, hablar acerca de la nada, por esa vía se llega pronto a una conclusión que encerramos en una fórmula oracular al estilo Parménides y que venía a decir: nada no hay; por más que decir «la» nada, articularla con ese «la» es ya decir algo, aportarle un contenido que no tiene, porque en verdad, y dejando a un lado esa maldición de la máquina gramática que nos obliga y nos fuerza a otorgarle nombres al vacío, como hemos visto, no podemos imaginar ni decir ni pensar *nada*. Darnos al vacío absoluto que el lenguaje nos obligará siempre a nombrar es para nosotros lo imposible, de ahí —lo hemos *hablado* también— la imposibilidad de Valdemar, de decir «yo estoy muerto», de ahí la propia muerte como lo imposible. (Y quizá es esta imposibilidad lo que salva de la locura, quién sabe ya). La idealidad, el objeto ideal, no es más que un relleno de la nada, un intento por hacer habitable el hueco que nos cubre. Un intento para que al decir, pensar o escribir *nada*, eso *mismo*, sea al menos *algo*.

Ese reconocimiento de *un algo mismo*, la identificación de eso *mismo* en cada *algo*, se realiza mediante «la constitución de la exactitud por idealización». Eso *mismo* en cada *algo* no es siempre en cada cosa, en esto y lo otro, *exactamente* lo mismo. La exactitud está siempre trampeada, se ajusta a esto o a lo otro para que respondan a lo mismo. Esa exactitud que hace que eso sea un triángulo equilátero, que esto otro sea un intervalo de segunda menor, que la columnata de cierto templo muestre una simetría perfecta, esta exactitud, decía, está siempre *ajustada*, es decir, no es nunca exacta. Se podría decir aquí: la exactitud es ya una idealidad. Esa exactitud exacta con la que se identificaría *algo* como lo *mismo* no se encuentra nunca en esta cosa y en la otra, sino en su misma idealidad. La exactitud es un objeto ideal, teórico, la matriz adaptable, modificable, ajustable a oído o a vista para que esas cosas, para que *algo*, esto y lo otro, pueda considerarse lo *mismo*. La idealidad se obliga a la trampa.

Recurro en muchas ocasiones al ejemplo de la temperación de la octava en música. Una vez dividido el intervalo de octava, como si los extremos de una cuerda fuesen esa misma nota a distancia de octava y esta se cortase en doce trozos iguales, una vez que se divide la octava en doce partes *iguales* y que, en teoría, provoca que cada

uno de esos cortes de la octava queden a una *misma* distancia a la que se le llama semitono o medio tono, si mantenemos la exactitud, incluso una exactitud absoluta que podría hoy conseguirse con la ayuda de aparatos electrónicos y programas informáticos capaces de ir y de afinar más allá de las capacidades del oído humano, si tentamos esta exactitud total en cuanto a la diferencia o misma distancia entre cada semitono, la *cosa* no funciona. Una vea dividida la octava en partes iguales, la escala se tempera, es decir, se *ajusta* para que funcione, y este ajuste pasa porque las distancias no sean exactamente iguales entre sí. Por más que se diga que el semitono es esa mínima distancia que separa una nota de otra —una mínima distancia que se ha fijado por convención y por necesidad del sistema tonal, no porque no existan o no se puedan percibir con cierta facilidad alturas o notas que quedan entre un semitono y otro y que simplemente el sistema ha borrado, que la máquina tonal tacha en su propio interés, en aras de su funcionamiento—, en realidad, esas mismas distancias que reciben un mismo nombre no son las mismas, no son una misma distancia.

Otro ejemplo clásico —nunca mejor dicho— es el de las columnatas de los templos griegos de la antigüedad. Como ya se sabe, para que las columnas se muestren proporcionadas a la vista, para que parezcan, una y otra, la misma columna, con el mismo espacio de separación entre ellas, para que muestren esa exactitud han de ser devastadas, no pueden ser iguales entre sí. En este caso, también la exactitud se logra gracias a la inexactitud y al ajuste.¹⁴⁶ Por otro lado, ¿dónde podríamos encontrar en la naturaleza un hexágono perfecto?, y esto ¿tendría importancia de cara a la defensa de las formas geométricas puras?, ¿arruina la no ejemplaridad el sentido de la geometría? Sería cuestión de buscar más ejemplos aquí y allá, pero lo único que deseo poner en claro es la idealidad de la exactitud, una idealidad que cuando se toma demasiado en serio, cuando se quiere llevar a toda costa a la práctica, produce en muchos casos monstruos.

Otra cuestión que nos interesa de esta introducción a la *Introducción* es el lenguaje como condición de posibilidad de los objetos ideales. Como se ha visto más arriba, como he asegurado, no hay que leer a Derrida como si los primeros textos de este se dejasen subsumir en el interior del *corpus* de la fenomenología. Lo que se viene

¹⁴⁶ «Si las líneas del *Partenón* fueran totalmente rectas y los intercolumnios completamente iguales, el ojo humano vería la cubierta y el basamento con una ligera curvatura y los intercolumnios laterales, más pequeños.» Acerca de la corrección óptica, de esa *exactitud modificada* de la que venimos hablando. López Merelo, Raquel: *Arqueología National Geographic: Atenas*. Barcelona: RBA, 2017, p. 27.

persiguiendo aquí es la cuestión de la escritura, lo que mueve a Derrida es cómo la escritura influye o conforma o posibilita la idealidad. Lo que no se debería perder de vista, por más vueltas o giros, idas y venidas que lo que escribo aquí pueda provocar —o pueda parecer que provoca—, es que el punto de mira de nuestro rifle lo centramos siempre sobre ese animal salvaje al que llamamos escritura. No la grafía, no la inscripción, no el archivo, sino la escritura como posibilidad de lenguaje y, por tanto, como posibilidad también de que eso *mismo* en cada *algo*, de que los actos de identificación que reconocen algo como lo mismo ofrezcan la certeza o el espejismo de la idealidad. El cuerpo de letra de lo que aquí se propone como escritura es una letra sin cuerpo. ¿Se trata por tanto de una idealidad? Seguramente no.

Aunque resulte abusivo, no está de más repetir aquí el fragmento ya citado en el segundo capítulo de este trabajo, y en el que Derrida reconoce qué le movía a trabajar sobre este texto de Husserl.

«Quiero traducir *El origen de la geometría*.» Porque había una observación breve y elíptica sobre la escritura, sobre la necesidad para las comunidades de académicos de constituir objetos ideales comunicables a partir de intuiciones del objeto matemático. Husserl decía que solo la escritura podía dar a esos objetos ideales su idealidad final, que solo ella les permitiría entrar en la historia de alguna manera: su historia les venía de la escritura. [...] Necesidad de plantear preguntas a la fenomenología y al intuicionismo fenomenológico [...] la inscripción literaria. ¿Qué es una inscripción? ¿A partir de qué momento y en qué condiciones se vuelve literaria una inscripción?¹⁴⁷

Hasta aquí, por tanto, la escritura como posibilidad de los objetos ideales. Aun considerando la escritura solo como inscripción, confundiéndola con la mera grafía o la materialidad de su cuerpo de letra, aun asimilando escritura a mero archivo, creyéndola suplemento de la lengua o prótesis de la memoria, aun diagnosticándola como mal menor frente a la inmediatez de la voz, aun condenándola a cierto limbo espectral respecto a la presencia, aun a pesar de cualquier tribunal o acusación, la escritura es decisiva de cara a la posibilidad de que algo así como una idealidad se dé o sea al menos defendible. Porque ¿cómo imaginar que la música, la matemática, la literatura, la lógica, la filosofía, etc., serían las mismas sin el hecho de su escritura?, ¿en verdad se

¹⁴⁷ Derrida, Jacques: *¡Palabra!* Ed. cit., p.21.

puede defender aquí una tradición oral?¹⁴⁸ ¿en verdad alguien defendería la idealidad o la posibilidad de objetos ideales que se remitiesen en exclusiva al ámbito del habla? La tradición de la literatura, de la filosofía, de la ciencia, de la música, etc., remiten a una tradición escrita, inscrita, fijada, observable y por tanto discutible. Pero como se ha dicho, no se trata de entender la escritura según el modo común o a la manera tradicional, no se trata de confundir la materialidad de la letra con la escritura. Como he adelantado en capítulos anteriores, llegados a la propuesta de la *archiescritura* comprobaremos que la escritura no es segunda respecto al habla o mera fijación de la voz, sino que es —al menos— igual de originaria —teniendo en cuenta que el origen es ya una complicación en origen, que todo comienza por una complicación originaria—. Veremos que la escritura es la posibilidad de lenguaje y, por tanto, de toda idealidad.

Además de esta relación entre escritura e idealidad, Derrida escribe lo siguiente:

El origen de la geometría tampoco se distingue por el doble haz de críticas que en ella se han visto dirigidas, por una parte, contra una cierta irresponsabilidad tecnicista y objetivista en la práctica de la ciencia y de la filosofía; por otra, contra un historicismo engeguedido por el culto empirista del *hecho* y la presunción causalista.¹⁴⁹

Por más que estas críticas no sean una novedad en este texto que Derrida traduce y prologa, ya que no vamos a revisar esos otros textos de Husserl donde esa crítica también se da, fijamos y marcamos aquí esas «dos denuncias, la del historicismo y la del objetivismo, nunca [...] tan orgánicamente unidas.»¹⁵⁰

Si atendemos a cómo funciona la ciencia, sería una ingenuidad pensar que no se da ahí un grado de automatismo feroz, resultaría del todo idílico creer que el trabajo normal o cotidiano del científico no pasa por un protocolo rutinario —sin que esto implique negatividad en sí o deba leerse como un menosprecio a su trabajo—. Respecto a la recepción de la ciencia, de su actividad, se tiende a confundir verdad con éxito, se tiende a mezclar ciencia y tecnología. Tanto en esta como en el historicismo, el hecho reina, los hechos mandan. Como si se pudiese admitir, así por las buenas, algo como los hechos sin más, que algo como un hecho desnudo, en sí mismo, al margen de todo contexto y cualquier interpretación, sea posible; como si para que un hecho se produzca

¹⁴⁸ Dejemos claro que cuando entremos a fondo en la propuesta de la *archiescritura* será difícil defender tradición oral alguna, que algo como una tradición oral, sin escritura —sin *esa* escritura ya entendida como *archiescritura*—, se dé o se haya dado en época o lugar alguno.

¹⁴⁹ IOG., p. 12.

¹⁵⁰ *Ibid.*

no fuese necesaria en ocasiones o casi siempre cierta violencia, obligarle a tomar una dirección y no otras, y como si tomar una dirección tachase para siempre esos posibles pasados no dados, los pasos no tomados, como si los hechos no dependiesen de la mirada.¹⁵¹

Conectando la cuestión de la idealidad con el historicismo, para Derrida, de lo que se trata en este texto de Husserl es de «dar a luz un nuevo tipo o una nueva profundidad de la historicidad.»¹⁵²

La historicidad de las objetividades ideales, es decir, su *origen* y su *tradición* —en el sentido ambiguo de este término, que implica a la vez el movimiento de la transmisión y la perduración de la herencia— obedece a reglas insólitas, que no son ni las de los encadenamientos fácticos de la historia empírica ni las de un enriquecimiento ideal y ahistórico. [...] La reactivación intencional del sentido debería preceder y condicionar —*de derecho*— la determinación empírica del hecho.¹⁵³

Como he comentado ya con anterioridad, la cuestión de la herencia es en Derrida rica y compleja, como lo es en cualquiera que se inserta en una tradición no para repetir de forma maquinales los moldes recibidos, como lo es para cualquiera que se sabe, aun a su pesar, parte de una tradición ante la que asume que resulta imposible desmarcarse del todo por más que vaya contra ella —*con ella contra ella*—, como lo es para cualquiera que acepta que no le queda otra que heredar y que este gesto o asunción no consiste nunca en la mera dilapidación de lo heredado, en aferrarse a lo recibido. Tal como expresa el párrafo citado, nos moveremos por lo tanto en la historia de una tradición que no se basa de forma exclusiva en los hechos, en los objetos factuales, que no se basa tampoco en la mera idealidad. Como hemos leído al comienzo de este capítulo, se trata de la identificación de lo *mismo* en *algo*, y la historia que vamos a tratar aquí no prioriza ni un lado ni otro, no se trata de la historia ideal de lo *mismo*, no se trata de la historia

¹⁵¹ Husserl no deja de insistir, tanto en *Krisis* como en otros textos, en la crítica a la situación de las ciencias europeas, divorciadas para él de la razón, perdidas del origen. «La actividad teórica y práctica de la ciencia en el esplendor mismo de su progreso y de sus éxitos, y, por otra, su sentido para la vida y la posibilidad de estar relacionada con la totalidad de *nuestro* mundo. Esta liberación de la ciencia respecto de sus fundamentos en la *Lebenswelt* [mundo de la vida] y de los actos subjetivos que la fundaron, sigue siendo, sin duda, condición necesaria de sus conquistas; pero conlleva también la amenaza de una alienación objetivista, que nos disimula los orígenes fundadores, nos los vuelve extraños e inaccesibles. Este ocultamiento, que es asimismo una tecnificación y que supone la “*ingenuidad de nivel superior*” del científico vuelto irresponsable, arruinó, a la vez, la “*gran fe*” de las ciencias y de la filosofía en sí mismas; ha hecho que nuestro mundo se volviera “*incomprensible*”.» *Ibid.*, p. 18.

¹⁵² *Ibid.* p. 12.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 12-13.

empírica de *algo*.

Como queda claro en esta introducción a la *Introducción*, como debe quedar claro aquí, a propósito de la geometría, se trata de descifrar en ella «la prescripción de una tarea general.» No se trata solo de la geometría, sino de vérselas con cómo es posible la idealidad, y afirmar que sin escritura no hay objetos ideales, que sin escritura —entendida siempre como posibilidad de lenguaje— no hay posibilidad de identificar lo *mismo*, ni siquiera *algo*.

Como el propio Husserl reconoce en su texto:

Necesariamente, nuestras consideraciones conducirán hacia los más profundos problemas de sentido, problemas de la ciencia y de la historia de la ciencia en general, e incluso por último, de una historia universal en general; de modo tal que nuestros problemas y nuestras explicaciones respecto de la geometría galileana ostentan una significación ejemplar.¹⁵⁴

La geometría, por tanto, ha de tomarse en su carácter de significación ejemplar, descifrando, como acabamos de citar arriba, la prescripción de una tarea general. Lo que pretendo, durante las siguientes páginas, es una lectura atenta de la *Introducción* de Derrida y su conexión con nuestro motivo o protagonista principal —la escritura—, al tiempo que conectaré ciertas cuestiones que se dicen acerca de la posibilidad o imposibilidad de una historia de la geometría con esa imposible historia posible de la escritura; con lo que, no queda otra, adelantaré ya algunas cuestiones que a este respecto se ponen en juego en *De la gramatología*.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 164.

La escritura previa

Si, como asegura Derrida, «el objeto matemático parece ser el ejemplo privilegiado y el hilo conductor más persistente de la reflexión husserliana»,¹⁵⁵ y lo es porque se trata de un objeto *ideal*, leamos en qué se basa esta idealidad del objeto matemático.

Su ser se agota y se transparenta de un extremo a otro en su fenomenalidad. Absolutamente objetivo, esto es, totalmente liberado de la subjetividad empírica, no es, sin embargo, más que lo que aparece. Está, pues, siempre ya *reducido* a su sentido fenomenal y su ser es, desde el comienzo, ser objeto para una conciencia pura.¹⁵⁶

Recordemos aquel pastor que hemos dejado contando ovejas en uno de los epígrafes del quinto capítulo de esta primera parte, ese pastor que identificaba cada uno de los guijarros del camino que tomaba entre las manos con una de las ovejas de su rebaño, para el que la ausencia de piedras remitía a la totalidad del rebaño y para el que conservar alguno de esos guijarros cuando las ovejas entraban en el redil le anunciaba la pérdida de alguna por el camino. Por supuesto, no vamos a hablarle a ese pastor acerca de la fenomenalidad absoluta de la matemática, que esas piedras que recoge del camino no son en realidad sus ovejas, que esas operaciones que él realiza no tienen en el fondo ninguna referencia empírica —y no lo haremos no por algún bobo prejuicio respecto a sus capacidades intelectuales, sino porque el pastor está en otra *cosa*, pendiente de conducir el rebaño y de no perder a ninguna de sus ovejas, está metido de lleno en cierta tarea a la que le sobra todo esto que aquí discutimos—. Está claro que no le iríamos a ese hombre con este cuento. Por más que sabemos que en cierto nivel, que a cierta mirada, que desde determinado punto de vista, es claro que las matemáticas no precisan del índice de realidad, por más que sabemos que una forma geométrica no basa su sentido en su existencia empírica, por más que asumimos que ciertas cosas a las que sería precipitado llamar *ideales*, si entendemos la idealidad a la manera tradicional, si emparentamos idealidad a platonismo —aunque, ya lo hemos avisado, habría que

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵⁶ *Ibid.*

detenerse lo suficiente en esto, en si se puede afirmar que Platón es *tan* platónico como sus exégetas y lectores especializados proclaman—, por más que asumamos que *estas ciertas cosas* no precisan de su *cosa fáctica*, tampoco afirmamos con ello ninguna existencia al margen del existir, no se afirma con ello un espacio puro, libre de la contaminación original, de ese origen que es ya de entrada una complicación en origen. Mi intento, tentando quizá la suerte en equilibrio del funambulista sin red, es no caer ni del lado del idealismo ni del lado del materialismo si por ambos lados se entienden zonas que se vetan la una a la otra, espacios impermeables a su *yotro*, guetos a la defensiva. Ni de un lado ni del otro si, como se defendía o se comienza a defender aquí, la escritura es decisiva de cara a la creación y transmisión de los objetos ideales.

Tengamos en cuenta, no obstante, que cuando hablamos de escritura no hablamos de inscripción, de algo puramente material. Al igual que se afirma acerca de las matemáticas en ese fragmento extraído de la *Introducción*, al igual que nos reprimíamos para no irle al pastor con todo ese cuento acerca de que las piedras que él identifica con sus ovejas no son en realidad miembros de su rebaño —cosa que el pastor sabe mejor que cualquier matemático, por más que no haya leído ningún tratado de filosofía de la aritmética—, tengamos en cuenta que eso a lo que aquí llamamos escritura no se agota en la inscripción sobre un determinado soporte, no se remite a la materialidad de determinada grafía o cuerpo de letra. Como he dicho más arriba, el cuerpo de letra es una letra sin cuerpo, insistiendo en que tampoco se trata de remitir con esto a una idealidad pura si por tal entendemos no contaminación o un principio sin complicación en origen.

Al igual que los objetos ideales de las operaciones matemáticas o las figuras geométricas remiten o pueden remitir a sus respectivas cosas-ahí, a mano, a sus respectivos objetos factuales —sin que por ello podamos hablar de identificación plena, sin que por ello se pueda asegurar que *tal* triángulo equilátero *es el* triángulo equilátero en sí, este *en sí mismo* que en verdad no se encuentra en parte alguna—, la misma imposibilidad debería asumirse acerca de la escritura. Se ha comentado ya: la pipa que dibuja Magritte no es una pipa, la palabra «pipa» tampoco. Habría que decir más. Ni el dibujo de una pipa ni la palabra «pipa» son siquiera imágenes o copias o suplementos de la pipa real. La pipa a la que remite la palabra «pipa» no estará jamás en manos de fumador alguno, no se encontrará, por más que se busque, en ninguna parte. No hay tampoco una pipa real, sino una y otra, aquella pipa y esta.

Remitiéndome al fragmento que estamos leyendo, propongo entender que la escritura está también liberada de la subjetividad empírica, que es pura fenomenalidad, que no es más que lo que aparece, o como decía Maurice Blanchot en alguna parte, pura superficie. La escritura está siempre ya reducida, no remite en verdad a nada. Quedémonos por el momento solo con esto: la escritura no tiene índice de realidad alguno, no remite a *cosas*, sean estas ideales o factuales. Reduzcámoslo a una de esas fórmulas que no nos gustan pero que terminan por atraparnos: la escritura es previa.

La escritura es previa.

Tampoco estoy postulando aquí un primer principio sin mácula, algo que ya he reconocido no reconocer, esto es: un principio que no sea ya segundo; como tampoco se trata de proponer un origen puro, no contaminado, como mentando algo previo a todo, algo, por tanto, antes de lo cual no habría nada. Se ha visto, lo hemos *hablado* ya, no podemos imaginar ni decir ni pensar nada, así, siempre que se declare un principio u origen previo a nada, se está diciendo precisamente lo imposible, se termina no diciendo nada al defender la posibilidad de algo previo a nada. Por otro lado, lo hemos trabajado ya, no hay un presente que se presenta, no hay presente que no remita de inmediato a la complicación que implica su presencia, que no remita a las retenciones y prospecciones que implica la presentación o el presentarse del presente, que no remita a la memoria, incluso a la construcción de una memoria —a la narración de la memoria que se autodenomina yo— y a un mismo tiempo a una anticipación. Lo hemos dicho ya, y no es buena idea insistir mucho más. Nada no hay. El presente no se presenta.

Esta escritura funambulista, que coloca su cuerpo de letra sobre el alambre o la cuerda para intentar mantener cierto equilibrio entre dos campos de batalla que suelen considerarse antagónicos, que intenta no caer desde esa altura desde la que se desnucaría y se haría pedazos pero que, como contrapartida, se permite observar ese campo de Marte como si se tratase de un tablero de juego donde los guerreros parecen las fichas de cierta partida que en ocasiones da la impresión que nadie juega o que se juega sola, llevada quizá por cierto instinto autómatas que introyecta en los participantes la máquina gramática, este cierto tipo de escritura que aquí se intenta combatir pero de la que sabemos es imposible escapar del todo, intenta no una mediación entre idealismo y materialismo, sino, como explica Derrida acerca de la postura de Husserl respecto al número en la *Filosofía de la aritmética*, «dar cuenta *a la vez* de la idealidad normativa del número —que nunca es un hecho empírico accesible a una historia del mismo

estilo— y de su fundación en y por el acto vivido de una producción.»¹⁵⁷ Como hemos dicho acerca de la escritura, tampoco esta es ni completamente ideal ni completamente material. Hay que intentar la apertura ahí de otros territorios, de nuevos espacios que nos permitan no caer de un lado o del otro de la bivalencia clásica, que permitan al menos el *intento* de desmarcarse de la vieja rejilla. Si bien no podemos dejar atrás esa trampa o ese cebo, al menos sí podemos ponerla a un lado, observarla de reojo, con una mirada oblicua, en la periferia de la vista.

La escritura es previa, decía más arriba. Previa a la cuestión del índice de realidad, teniendo en cuenta que no se trata de afirmar algo así como que la escritura es previa a todo o que previamente a la escritura no hay nada o hay solo la nada, sino que la escritura es previa al índice de realidad de lo que articula. La escritura es también previa, podríamos decir ahora, a la trampa que a cada paso del camino coloca la vieja rejilla.

Si seguimos con lo que en este primer capítulo de su *Introducción* dice Derrida, con lo que Derrida dice que Husserl dice en las *Meditaciones cartesianas*, diría ahora que si «los objetos ideales, productos “superiores” de la razón [...] son los que garantizan la posibilidad de la historicidad»,¹⁵⁸ habrá que pensarse, que pararse a pensar cómo lo que no está en ninguna parte dirige las cosas ahí, a mano, cómo la nada lo dirige todo, cómo esa forma geométrica que es pura idealidad y con la que en verdad no daremos nunca hace posible el reconocimiento de lo *mismo* en *algo*, hace posible que algo como la geometría se refleje también en los objetos factuales por más que su sentido no solo no depende de estos sino que en realidad este sentido es su misma posibilidad. La forma geométrica pura, tal triángulo o pentágono en su idealidad, no es la copia de esta forma o la otra dadas en el mundo natural, la idealidad geométrica no copia ni imita la realidad de las cosas. Así, tampoco la escritura se reduce a la copia del habla, tampoco la escritura se reconoce en exclusiva en la *inscripción sobre soporte*. La escritura, como idealidad material o como materialidad ideal, como previa al índice de realidad, no refleja las cosas, no inscribe el habla, no fija el pensamiento; la escritura no es más que la posibilidad de lenguaje. Esta escritura, al igual que ese espacio en el que ni un lado ni otro, al igual que ese ámbito que pretende roturar una tierra que no sea reclamada como propiedad del idealismo o del materialismo, reclama quizá esa palabra en la que nos detuvimos hace unas cuantas páginas; tanto la escritura como ese ejercicio

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.* p.15.

sobre cuerda que intenta mantenerse en equilibrio para no caer presa de la vieja rejilla reclaman la *diferencia* como espacio salvaje, como espacio no domesticable nunca del todo, sin clausura, sin cierre y sin *telos* o meta final y última.

Ingenuidad y dogma

Por un lado: «la naturaleza de la lógica tradicional, que siempre se presentó como doctrina general de la ciencia, como ciencia de la ciencia»,¹⁵⁹ por otro:

La relación original entre lógica y ciencia se ha invertido de manera notable en los tiempos modernos. Las ciencias se independizaron; sin poder satisfacer plenamente el espíritu de autojustificación crítica, desarrollaron métodos muy especializados, cuya fecundidad era, por cierto, segura desde el punto de vista práctico, pero cuya acción (*Leistung*) finalmente no se comprendía con evidencia.¹⁶⁰

Aquí, la crisis como olvido de los orígenes.

Detengámonos un instante en esta palabra: «crisis», tan a la moda, omnipresente como signo de los tiempos durante al menos la última década.

Dediquemos unas líneas a cuestiones etimológicas: crisis, del griego κρισις, que en una de sus acepciones significa «separación», pero no en el sentido del *legein* al que se refería Heidegger como separar el grano de la paja, como separar aquello que sirve de lo que no, aquello hacia lo que merece la pena dirigir el pensamiento de aquello otro que se desecha o se amontona a un lado, quizá como residuo o basura a eliminar o quemar. «Crisis es algo que se rompe y porque se rompe hay que analizarlo. De allí el término crítica que significa análisis o estudio de algo para emitir un Juicio, y de allí también criterio que es razonamiento adecuado.»¹⁶¹

Crisis, por tanto, no hace referencia a algo que se separa pero que quizá podría no separarse; incluso ese separar podría referirse a colocar aquí y allá cosas que en principio están amontonadas pero que bien pueden mantener, aun dentro de ese amontonamiento, su individualidad. Esta *crisis* hace referencia a algo que no es que simplemente se separe, sino que se rompe, algo que se quiebra, una fractura. Se podría

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 20. Nota 23.

¹⁶¹ www.dechile.net <http://etimologias.dechile.net/?crisis>

pensar, llegados aquí, si algo que se rompe, que se puede romper, si algo que permite su fractura no deja de ser algo que, de alguna manera, está ya roto en inicio, o que al menos presenta su posibilidad de desunión en origen. Al igual que hablaba sin poder hablar o escribía sin poder escribir en capítulos anteriores acerca de esa nada previa y posterior al punto de enunciación que dice yo, como si *eso* que dice yo fuese una isla rodeada, y finalmente devorada, por un océano de nada, por un espacio indecible del que decir nada es ya decir algo, al igual que hablaba de la imposibilidad de Valdemar, y no ya solo de lo imposible que resulta para el yo expresar un enunciado del tipo «yo estoy muerto», sino que, una vez del lado de la muerte, el yo ni siquiera podrá decir «yo he sido» —lo curioso del asunto es que ese yo que dice «yo» no habrá, para sí mismo, existido nunca, nunca habrá dicho o pensado «yo», lo curioso del asunto es que de ese yo quedará en todo caso la huella, ese yo, en la mejor de las hipótesis, será ya «yo» en algún otro, en el recuerdo de otro o en la punta de la lengua de otro que lo nombre—, así, al igual que ese yo rodeado de nada, que viene y va a la nada, ese *algo* que se rompe, para poder romperse alberga en origen la posibilidad de su rotura, de su quiebra, de su desunión en partes que lo fracturan. Así, la crisis es inevitable a toda reunión, a toda juntura, a todo sistema. Leer *crisis* como falla del sistema solo es posible desde la ingenuidad y el dogmatismo. Si se sigue esta lectura, la de la crisis como parte integrante de cualquier sistema, como bomba de relojería instalada en el corazón mismo de cualquier proyecto, residiendo en la estructura misma de cualquier edificación, el criterio, ese criterio como «razonamiento adecuado», no puede tomar esta quiebra como accidente que separa del origen o que nos aleja del sentido, sino como parte ya de ese sentido, tan originaria como cualquier otro de los elementos que se coloquen en esa génesis que es siempre ya una complicación en origen. No será un criterio adecuado aquel que parta de una lectura de la crisis como accidente que habría sido evitable, de la fractura como algo que podría no haber acontecido de haber mostrado más celo en la salvaguarda de aquello que nos traíamos entre manos y ahora nos lo encontramos roto.

Viene a cuento un ejemplo médico. Para ello, seguiré algo más con estas cuestiones etimológicas que, por otro lado, pueden consultarse en cualquier diccionario o escribiendo la palabra en Google —lo que me planteo con este procedimiento no es simular una erudición que no es tal, sino establecer ciertas conexiones que me interesa destacar—. Si por un lado tomamos la raíz del verbo *krei-* del verbo κρινε, que remite a «separar», y el sufijo *-sis* del sustantivo, que remite en una de sus acepciones a

«parálisis», y si tenemos en cuenta que la raíz *krei-* remite también a «decisión», nos encontramos con cierta *parálisis ante la decisión*, un no saber hacer ante eso que se rompe, un quedarse petrificado ante la quiebra, como fascinado ante lo que se fractura.

La crisis o posible «separación» o «rotura» es un punto crucial y decisivo. En la medicina es usado para referirse a un cambio brusco o profundo, que puede llegar al punto que separa la vida de la muerte. Es allí entonces donde los médicos tienen que analizar los síntomas y decidir si el paciente vive o muere.¹⁶²

Quedémonos con esta última frase porque se trata de algo muy interesante, como si el médico fuese el que decide si el paciente vive o muere, como si se tratase del juez que dicta sentencia, como si estuviese en sus manos o en sus instrumentos quirúrgicos esa decisión. Desde luego, esa frase: «los médicos tienen que analizar los síntomas y *decidir* si el paciente vive o muere», delata a su vez el procedimiento engañoso con el que simulamos enfrentarnos a las crisis. Esa frase tendría que ajustarse a algo del tipo: los médicos tienen que analizar los síntomas y confirmar, o anunciar, o diagnosticar, o prever o simplemente *aceptar* de antemano si el paciente vive o muere. Confundimos *decisión* con *aceptación* a la hora de enfrentarnos a la quiebra, en el momento de hacer frente a la crisis, en cuanto escuchamos el timbre que llama a la sala del juzgado que dictará sentencia sobre esa *cosa* que se pretendía de una pieza. Porque la respuesta habitual, o ese simulacro de reacción que impide que nada se mueva, que mira para otro lado y hace como si esa quiebra no se diese, que juega a pasarse por cabeza de avestruz, como si no aceptando la fractura esta no fuese, esa no-respuesta es siempre la de los médicos que tras observar al paciente *deciden*, creen poder decidir, juegan al simulacro de la decisión ante la vida o la muerte del agonizante. ¿Acaso no es así como nos comportamos ante la crisis?, ¿no ha sido y es este el comportamiento de los mandatarios políticos y de los agentes económicos ante la crisis endémica que amenaza con corroer y derribar el edificio neoliberal dominante?, ¿acaso no ha sido siempre la respuesta ante un cambio de epocalidad que se pretende pasajero? Recordemos a Hitler dando órdenes desde el búnker para intentar ganar una guerra que llevaba tiempo perdida, recordemos los desfiles de maquetas vacías que simulaban tanques en la Plaza Roja cuando la Unión Soviética era ya una cáscara vacía, recordemos tanta declaración fatua acerca de la refundación del capitalismo, porque también ante esta crisis *económica*, los médicos o

¹⁶² *Ibid.*

especialistas que la tratan en ningún caso aceptan que el enfermo agoniza y se les muere, sino que, con toda la arrogancia que solo puede otorgar ese vivir inmerso en un dogmatismo mental absoluto, insisten en ser ellos quienes deciden sobre la vida o la muerte del cuerpo que tratan y al que someterán a las más absurdas operaciones, sacrificando todo aquello que se ponga por delante con tal de no renunciar a la ingenuidad de seguir creyendo que la solución ante la crisis está en sus manos; en ningún caso se pretende *poner en cuestión*, de ninguna manera se acepta la discusión como el «sacudir» al que refiere su derivación del *quatere* latino, en ningún caso se trata de sacudir las palabras o comprobar si el suelo en el que se han plantado ciertas ideas o planteamientos sigue siendo un suelo fértil, en ningún caso estos médicos que se arrojan la imposible decisión acerca de la vida o muerte del cuerpo que tratan aceptarán que la única vía posible ante la *crisis* es *radical*, esto es, ir a la raíz. Cualquier posicionamiento que no quiera ser presa de la parálisis ante la crisis, que no se permita el lujo de la indecisión ante la quiebra, deber ser un pensar-actuar radical —y, esto es importante, no se trata de acciones radicales, sino de un pensar radical, que se dirige a la raíz o, en el lenguaje de Husserl, al origen—. En caso contrario, se tiente el reverso de la fórmula de Valdemar, ya no que el muerto diga «yo estoy muerto», ya no se trata aquí de la imposibilidad de que el muerto se sepa tal, sino de la posibilidad de que el muerto se crea vivo; aquí, la decisión de esos médicos que no tienen capacidad alguna de decisión sobre el cuerpo que tratan, afirmarían: «el cadáver respira». En todo caso, no tendríamos aquí un muerto que se sabe tal o un cadáver que se cree cuerpo viviente, sino que, como se decía en alguna de las tragedias de Esquilo, no quedaría otra que reconocer que «el fantasma aún vaga por palacio.» Se trataría, ante la crisis, de una no-respuesta, de una solución espectral, fantasmática. De una no-reacción que insiste en la fascinación del ojo que observa cómo el techo se le cae encima.

Cualquier respuesta no radical a la crisis es un simulacro, cualquier respuesta que no rompa con el dogma y despierte de la ingenuidad —o que lo intente tras asumir que dejar del todo atrás la herencia es justo lo imposible— recae en ese mal del médico que se cree con poder de decisión sobre el cuerpo que trata. Ingenuidad y dogma; bajo este rótulo se subsumen todos los enunciados que podrían extraerse de la tesis del final de las ideologías o del final de la historia. Adelantemos ya algo en lo que será obligado detenerse mucho más adelante: la escritura quiebra el dogma, la escritura no es nunca ingenua. Puesto del revés: una escritura dogmática, una escritura ingenua, no es

escritura.

Si se entiende que la lógica como sistema cerrado, clausurado, como normativa o legalidad tiene el cometido de vigilar la ciencia o regular sus usos, cabe siempre la conocida pregunta acerca de quién vigila al vigilante.¹⁶³ Así, en este texto que se va desgranando aquí, no nos sería sencillo —de hecho, resulta imposible— aceptar la lógica como doctrina de la ciencia; es más, resulta inviable aceptar cualquier doctrina, manual de instrucciones o normativa que no consista en ese lanzar a caminar la letra que más que archivos, lecciones, leyes o estipulaciones, deja tras de sí —incluso en ocasiones pone ya delante— la estela de su huella, de un trabajo textual nunca clausurado, de una escritura sobre la que hay que volver, de un texto que demanda una *architectura* que no pasa nunca por la mera recepción.

Si Husserl señala la crisis como olvido de los orígenes,¹⁶⁴ ese olvido solo se puede entender, dentro de nuestra propuesta, como olvido no de un sentido primero, no como olvido de un primer principio o de una génesis absoluta, sea esta empírico-histórica o ideal, sino que aquí entendemos que, más que olvido de los orígenes, se trata de olvido de la complicación en origen, de que no hay origen previo a nada, de que no hay primer principio que no sea ya segundo, que hablar, pensar o escribir acerca de algo así como de una génesis pura es, precisamente porque nada no hay y porque el presente no se presenta, lo imposible para ese punto de enunciación que dice yo.

Hasta aquí, por tanto, enlazando el primer epígrafe con el segundo, quedémonos solo con lo siguiente, al menos con esto: una escritura que no cae en la ingenuidad, que no es sierva del dogmatismo, es una escritura que se considera siempre previa, una escritura que no obedece a nada previo, a ningún pensamiento, normativa, sistema, etc., que la preceda. La escritura es previa, no responde a ninguna llamada que la invoque con anterioridad; es ella la que llama, es su mudez la voz que dice «ven».

Entrar en historia

No se trata, en Husserl, de un idealismo que descarte por completo la historia, pero esta tiene que ser ya otra historia; que comparezca y se tome en cuenta, sí, pero en un sentido nuevo que quizá sea posible alcanzar tras tomar ciertas precauciones

¹⁶³ «Quis custodiet ipsos custodes (¿Quién vigila a los vigilantes?)». Juvenal: *Sátiras*, VI, 347.

¹⁶⁴ IOG., p. 20.

metodológicas:

Se trata de una repetición de origen. Es decir, la reflexión no opera sobre o en la geometría misma «ya lista» tal como «*nos ha sido transmitida.*» La actitud adoptada no es, pues, la del geómetra: este dispone de un sistema de verdades que ya están ahí, que él supone o emplea en su actividad [...] La actitud exigida ya no es la del epistemólogo clásico [...] en una especie de corte horizontal y ahistórico». ¹⁶⁵

Fijemos esta primera frase del fragmento citado: «se trata de una repetición en origen». Recordemos que no hay nada como eso, como un origen puntual, antes del cual, (la) nada; o antes del cual sea posible pensar o escribir o decir que no hay nada, ya que decir esto: «nada», es lo imposible una vez que esa tragedia del lenguaje ha entrado en escena; una vez que la *archiescritura* —la escritura como posibilidad de lenguaje— ha *entrado en* historia; una vez que ese resto que dice «yo», que ese punto de enunciación se auto pone en la punta de lanza de su lengua para otorgarse a sí mismo —ya como otro— carta de existencia. Por un lado, esta cuestión de (la) nada como (lo) imposible; por otro, lo hemos *hablado* ya, aun concediendo, solo a modo de hipótesis de trabajo, solo como ficción, que pudiésemos otorgar carta de veracidad o al menos de verosimilitud a algo así como a un origen o a un punto originario donde todo comienza, un *archê* como *start* previo a todo lo que hay, a cualquier posibilidad potencial, aun cediendo a esto, a la mayor y más grande de las ficciones, nos hemos detenido ya lo suficiente sobre la complejidad del presente como para no asegurar otra cosa que no sea lo que hemos repetido varias veces, que *el presente no se presenta*; así, ese origen, aun dándose como primera vez, sería ya repetición, remitiría a un presente pasado y a un presente por venir. Se trata, por tanto, de lo siguiente: todo origen es ya repetición; al igual que no hay primer principio que no sea segundo. Incluso desde un punto de vista ortodoxo kantiano no se podría asegurar otra cosa. En esa virtud y en esa miseria del origen que es siempre ya origen como repetición, como repetición sin modelo y sin fuente que resida en un más allá del mundo, a salvo de la contaminación o de verse afectado por las palabras y las cosas, por esto y por lo otro concretos, en esta virtud miserable o en esta miseria virtuosa de un origen que es siempre repetición, decía, reside su complejidad originaria, en ese cruce entre la nada imposible y el presente que no se presenta reside esa repetición de origen que en ningún caso entiendo y propongo

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 22.

aquí como la copia de un modelo, o como traer o presentar ese origen primero antes del cual, nada; que en ningún caso entiendo aquí como posibilidad de recuperación de eso que no se da ni se encuentra en parte alguna, que en ningún caso leo como tentar un gesto imposible. No se trata de repetir el origen, no se trata de una repetición de algo original y absolutamente primero, no se trata de una repetición *del* origen, sino de una repetición *de* origen; es decir, la repetición es ya origen, lo que está en el origen, lo que es origen es la repetición. Se trata de una repetición *de* origen, de la repetición como origen.

La repetición entra en historia para que la historia entre.

El origen es repetición.

Hasta aquí, solo esa primera frase en la que me he detenido, simulando que la explico cuando, ya inmediatamente, con ese «es decir» que sigue, se pretende en el fragmento citado una aclaración de esta frase en la que nos hemos detenido, casi paralizados ante ese bucle entre origen y repetición. «Es decir, la reflexión no opera sobre o en la geometría misma “ya lista” tal como “*nos ha sido transmitida*”.» No se trata de la historia de los hechos, no se trata de la historia de esto o de lo otro, de saber quién fue el primero en decir o hacer o descubrir tal cosa. No se trata de recoger una herencia que se maneja y se usa sin más, ni de la mera recepción de fórmulas o métodos o protocolos de trabajo que no hay más que aplicar, que no exigen más que cierta artesanía u oficio o saber hacer. Pero no por el hecho de que no se trate de esta historia se trata entonces, de nuevo, de una historia imposible de eso otro que no se encuentra en ninguna parte, de una idealidad pura y a salvo de *entrar en historia*.

Antes de dar un paso más remarquemos esto, que no se trata de las cosas ahí, a mano, ya listas para su uso, de esto o lo otro que nos ha sido transmitido. Tampoco en el caso de una historia de la escritura se tratará de esto. Como veremos al llegar a *De la gramatología*, nada más aterrizar ahí, en ese texto, pondremos en cuestión —lo hacemos ya— la historia de la escritura como historia de la inscripción, de la grafía, de la escritura ya recibida y lista para su uso, porque al igual que ocurre con la geometría, en ambos casos se disimula la historia en los actos de su producción.¹⁶⁶

Como avisa Derrida, el fonetismo, eso que —lo veremos— no se da tampoco de manera absoluta en ningún lenguaje o escritura, es el ruido de fondo de todas las historias de la escritura, el prejuicio mudo que conduce el *telos* de cierta historia que

¹⁶⁶ «El *concepto de escritura* en un mundo donde la fonetización de la escritura debe disimular su propia historia en el acto de su producción.» DLG p. 7.

afrenta la escritura como producto y no como posibilidad de lenguaje, que entiende la escritura en su pura materialidad, que la confunde con la grafía.¹⁶⁷ Historias de la escritura que, en ocasiones, se confunden incluso con una historia de los tipos de letra, con la historia de un estudio evolutivo de las fuentes de impresión, una historia que, a poco que se despiste, confunde la letra con su cuerpo.¹⁶⁸

El sentido de la geometría no depende de la existencia de sus formas en el mundo fáctico, la verdad de un octógono o de un triángulo equilátero no depende de su ejemplar fáctico, la existencia de tal forma no se vincula a la existencia de su ejemplar. En ninguna parte encontraremos el *primer* cuadrado, el triángulo *original* o el círculo *primigenio*. Toda figura geométrica es ya repetición de una idealidad teórico-matemática que no se encuentra en ninguna parte, y no hay idealidad en sí misma sino dándose en esto y lo otro, dándose con una exactitud que nunca es exacta, con una exactitud que es siempre, a su vez, ideal. Así, tampoco las palabras remiten o se identifican con las cosas, tampoco son siervas de aquello que nombran. La grafía, las formas inscritas, no lo olvidemos, no dejan de ser formas geométricas. Hacer una historia de estas formas en sí mismas, listas para su uso, tomadas sin más, queda en un nivel tan superficial como una historia de la geometría heredada.

Sigo leyendo el fragmento citado, que pone sobre aviso acerca de que la actitud que se persigue, de cara a plantear una nueva historia de esta historia, no será la del geómetra, no será la de aquel que «dispone de un sistema de verdades que ya están ahí, que él supone o emplea en su actividad.» Disponer de la herencia sin más para su uso, sin cuestionarse su origen, de dónde viene, todo esto remite a una confianza en los métodos operatorios, una confianza incluso en ocasiones ciega o al menos algo miope si la utilidad es manifiesta y el éxito irrumpe. Y «ninguna actividad geometrizable, en

¹⁶⁷ «Todas las obras consagradas a la historia de la escritura conceden un lugar al problema de la introducción de la escritura fonética dentro de las culturas que hasta ese entonces no la practicaban.» *Ibid.*, p. 8. Nota 2.

¹⁶⁸ A modo de ejemplo, leamos este fragmento: «Todos los escritos alfabéticos griegos conservados están esculpidos en piedra, grabados en bronce o raspados y pintados sobre vasijas. Son monolineales, es decir, no tienen partes gruesas y delgadas; tampoco tienen serifas. Aunque las líneas que forman las letras son simples y de extremos romos, están lejos de ser toscas y carecer de refinamiento». Clayton, Ewan: *La historia de la escritura*. Traducción al español de María Condor. Madrid: Siruela, 2015, p. 22. Hay aquí un interés por el soporte, por las formas de las letras, por su dibujo o geometría, es decir, por todo aquello que tiene que ver con la materialidad de cierta inscripción. Por supuesto, no deseo hacer pasar la parte por el todo y asegurar que, en realidad, lo que en este libro se asume como historia de la escritura es una historia de los tipos de letra, de la grafía, etc., pero sí resulta interesante resaltar cómo las diversas historias de la escritura que nos podemos encontrar suelen caer casi siempre de este lado, digamos, arqueológico, de recogida de muestras, de elaboración de tipos y confecciones de listas.

tanto tal, por crítica que sea, puede retroceder más acá de esa "confianza".»¹⁶⁹ No hay en esta historia un primer geómetra, ni Tales ni Galileo serán los padres fundadores, los inventores o los creadores de la geometría.¹⁷⁰ El primer geómetra es ya heredero. Como veremos en el siguiente epígrafe, casi ahora mismo, toda revolución aquí no deja de ser revelación.

La actitud del epistemólogo clásico, se decía, esa actitud a la que se acusa de ingenua.¹⁷¹ Si en el anterior epígrafe ligaba ingenuidad a dogma, ahora toca conectar *prejuicio* o *precomprensión* a esa cierta ingenuidad imprescindible, al igual, aunque en otra dirección, a como ocurre con la vida diaria, al igual que cierta ingenuidad o al menos cierta confianza en las cosas ahí, a mano, dispuestas para su uso, cierta confianza y *esperabilidad* rutinaria es del todo imprescindible para el día a día, para contar con levantarse a la mañana siguiente y que el autobús pase a su hora y que el lugar de trabajo siga en su sitio y salir a tiempo para ir al cine o quedar a tomar un café con los amigos. Hay siempre —por fortuna— cierto automatismo, cierto hacer de la máquina, un engranaje de movimientos, gestos y palabras que van a su aire. Hay siempre una confianza en lo que funciona aunque no sepamos muy bien o nada en absoluto por qué lo hace, hay siempre cierta anticipación de lo que viene o se espera que venga, hay siempre cierta *precomprensión* que forma parte no solo del día a día sino también de esa actitud que aquí se señala como la del epistemólogo clásico. Por supuesto, esta actitud se puede dar y de hecho se da también en el arte, en la filosofía, en la literatura, etc., en campos o zonas o espacios en los que, quizá, no es imprescindible, quizá ni necesaria, incluso mortal si en verdad se pretende que el arte, la filosofía o la literatura comparezcan. En el caso del día a día, si corro para no perder el autobús, al menos en ese instante no me interesa detenerme a pensar cuál es el mecanismo cerebral que activa el movimiento de mis piernas. También el científico, en la mayoría de los casos, persigue ciertos fines concretos y, por tanto, las fases que le llevan a esos fines tienen la

¹⁶⁹ IOG., p. 23.

¹⁷⁰ «Galileo —cuyo nombre es aquí, más que un nombre propio, el indicio ejemplar de una actitud y de un momento— era ya un heredero de la geometría. [...] La inauguración galileana, que le deja el campo libre al objetivismo haciendo de la naturaleza matematizada un “en sí”, señala el acta de nacimiento de una crisis de las ciencias y de la filosofía. [...] Es la ingenuidad galileana lo que, en su genialidad misma, se debe *reducir* para liberar la pregunta hacia el origen de la geometría.» *Ibid.*, pp. 23-24.

¹⁷¹ «La *ingenuidad de la evidencia apriórica que mantiene en movimiento toda labor geométrica normal.*» *Ibid.*, p. 22.

función de etapas desechables o, al menos, no relevantes en sí mismas, sino pasos del proceso hacia ese fin que se pretende —y por más que en ocasiones la búsqueda de cierto fin nos conduzca a otro, eso aquí no es relevante—. Hay siempre cierta precomprensión —asumida o no— que dirige las operaciones, pues todo buscar algo concreto, específico, toda búsqueda de este tipo, implica saber ya lo que se busca, implica tener cierta idea preconcebida acerca de eso que busca, de que voy tras esta cosa y no la otra.¹⁷² Llegados aquí, habría que preguntarse muy en serio si hablar de método en filosofía no es una irresponsabilidad.¹⁷³

Pero también, y Husserl así lo asume, la reducción de la historia que él mismo plantea precisa del círculo precomprensivo.

Esta reducción necesita, como punto de partida, del resultado constituido que ella neutraliza. Es siempre indispensable que ya haya habido de hecho una historia de la geometría para que la reducción pueda operarse. Se necesita que yo tenga ya un saber ingenuo de la geometría y que no *comience* por el origen.¹⁷⁴

Como se ha dicho, no se trata de la historia de esto y de lo otro, ni se trata tampoco de dejar la historia a un lado, de plantearse idealidades que respiren al margen de toda historia, libres del barro de la tierra, de la contaminación con las cosas, eximidas del pecado del cuerpo. Una idealidad absoluta, respirando sin respirar al margen de todo, inaccesible y eterna, más platónica que el mismo Platón, algo así, más que tener su historia es parte de un cuento.

Husserl reconoce este círculo —al que no llamaré vicioso—: la necesidad de partir de la ciencia constituida para reducirla. Tataré esto en el siguiente epígrafe.

Con y contra Kant

Necesidad de proceder a partir del hecho de la ciencia constituida, regresión hacia orígenes no empíricos que son, al mismo tiempo, condiciones de posibilidad: tales son, como

¹⁷² «Ese saber empírico puede darse como saber histórico *de* cosas relacionadas con la geometría solo si se supone la aclaración del sentido mismo de lo que se llama *la* geometría.» *Ibid.*, p. 26.

¹⁷³ « Un penseur doté d'une méthode a déjà décidé comment procéder [...]. Pour Derrida ... c'est l'irresponsabilité elle-même ». Barrau, Aurélien: « Qui a peur de la déconstruction ? : Pour une philosophie du don », *Diacritik* : L'HAY-LES-ROSES, 2017. Link: <https://diacritik.com/2017/03/20/qui-a-peur-de-la-deconstruction-pour-une-philosophie-du-don/>

¹⁷⁴ IOG., p. 27.

sabemos, los imperativos de toda filosofía trascendental [...] Sin embargo, entre la intención kantiana y la de Husserl sigue habiendo una diferencia fundamental, no tan fácilmente aprehensible, quizá, como se lo podría imaginar en un primer momento.¹⁷⁵

Veamos, primero, en qué nos dice Derrida que Kant y Husserl coinciden. Ambos están atentos a la dimensión histórica de las posibilidades aprióricas,¹⁷⁶ y ambos neutralizan el contenido fáctico.¹⁷⁷

Donde ya parece que no coinciden tanto es en la lectura de ese origen que para Kant no crea la geometría sino que la libera. La revolución es aquí revelación. «Esta “revolución” no es, en un principio, más que una “revelación para” el primer geómetra. Él no la produce. Se la comprende bajo una categoría dativa.»¹⁷⁸

Frente a esta revelación, Derrida propone la producción (*Leistung*) husserliana, que, por más que conlleve también intuición perceptiva, se muestra constituyente y creadora. «Los objetos u objetividades a los que se dirige *no* existían *antes de* ella; y este “antes” de la objetividad ideal señala algo más que la víspera cronológica de un hecho: una prehistoria trascendental.»¹⁷⁹

Producción frente a revelación. Nos encontramos ahí también con una complicación en origen entre percibir/intuir y producir, entre recibir y crear, entre leer y escribir. He comentado ya cuestiones de este tipo: un paisaje no es nunca natural, el ojo de la cámara no es neutro. Un paisaje es ya un recorte, algo se enmarca en él, algo queda dentro del marco y algo queda fuera. Al igual que ocurre con el ojo de la cámara, decidir qué queda dentro del encuadre y qué no es ya selección, actividad consciente o inconsciente. Como se puede seguir en la fenomenología descriptiva, la recepción no es nunca del todo pasiva, hay ahí siempre un enfocar hacia esto y no hacia lo otro, decidir qué se focaliza o qué queda en primer plano y qué se desplaza hacia el contorno borroso de la vista. Igual que cuando escucho puedo focalizar mi escucha, ahora mismo, justo en

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ «En una retrospectiva histórica hacia el origen, Kant evoca también esta mutación o esta transformación (*Umiinderung*), esta “revolución” que dio nacimiento a la matemática a partir de los “tanteos” empíricos de la tradición egipcia. *La historia de esta revolución*, atribuida a “la feliz ocurrencia de un solo hombre” en una tentativa a partir de la cual el camino que había que tomar y que ya no podía fallar y la marcha segura de una ciencia quedaba para todo tiempo y en infinita lejanía (*für alle Zeiten und in unendliche Weiten*), abierta y prescripta (*ingeschlagen und vorgezeichnet war*), fue más “decisivo” que el descubrimiento empírico “del camino para doblar el célebre cabo”.» *Ibid.*, p. 28.

¹⁷⁷ «Le importa poco, en efecto, que su “historia” no nos haya llegado. El sentido de la primera demostración puede ser captado en forma rigurosa, aun cuando no sepamos nada de la primera experiencia fáctica y del primer geómetra, “hácese llamado Tales o como se quiera”, precisa Kant.» *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 29.

este instante, sobre la voz de esa periodista que emite el informativo de la televisión, o sobre la música que suena de fondo desde la radio que se solapa con el sonido de la pantalla, o sobre la cafetera que anuncia con ese ruido característico la preparación de un nuevo café, o sobre las neumáticos de los coches que ruedan sobre la calzada a pocos metros de donde me siento o, simplemente, podría centrarme en exclusiva sobre la voz interna de esta escritura que ahora se inscribe en la pantalla. Puedo pulsar las teclas del ordenador en el que escribo casi sin sentir las, como si la letra apareciese sola o se transcribiese directamente desde mi cabeza, o puedo ser consciente del tacto de la tecla y del movimiento cruzado de los dedos sobre el teclado. Hay cierta exigencia de automatismo en todo esto, pero otra cosa, muy distinta, es que ahí haya solo máquina, que no podamos decidir qué plano reforzamos en cada momento, sobre qué enfocamos o afinamos la sensibilidad o la intuición perceptiva.

La revelación exige producción. Como queda claro en Husserl, no hay algo como *cosas para ser percibidas en sí*, sino que lo que nos llega de ellas son sus fenómenos, esas cosas tal como son para nosotros; hay ahí, como he defendido en capítulos anteriores, una capa de ficción perceptiva: no me queda otra que aceptar que eso que no sé cómo es en sí, que no sabré jamás cómo puede darse al margen de mi recepción, que esa ficción que implica todo fenómeno, es, en último caso, la única verdad posible. No hay, por tanto, revelación pura, algo que se dé al margen de como es recibido, sino una revelación que es ya en parte producida por aquello frente a lo que se revela no como tal-para-sí sino como tal-para-otro. Por otro lado, lo hemos *hablado* también, no hay producción absoluta si por esto entendemos que se hace posible algo así como la creación de lo otro a partir del yo, si por esto entendemos que la ficción puede crear al margen de la contaminación con lo real. Defiendo en este contexto y este texto siempre el cruce, el mestizaje, la complicación que arruina el dogma y por tanto libra de caer en el nihilismo y el relativismo más absoluto cuando ese dogma cae, cuando la crisis, que es siempre inevitable, pone en cuestión una dogmática que nace de eso a lo que Derrida llama *bestiada* como método específico para no querer saber.¹⁸⁰

¹⁸⁰ «La bestiada no es una relación de juicio con lo que es, no es un modo de conocimiento, no es un error, ni una ilusión, ni una alucinación, ni una falta del conocer en general. Se puede estar en lo cierto y saberlo todo y, sin embargo, ser bestia de bestiada. [...] como Bouvard y Pécuchet, se sueña con esa forma bestia, boba de saber absoluto que es el conocimiento enciclopédico de la totalidad del ente. [...] la palabra “bestiada” implica no solo un error, un juicio equivocado, sino una aptitud para la falta de juicio, para un defecto de juicio, para una ineptitud para juzgar.» Derrida, Jacques: *Seminario La bestia y el soberano. Vol. I (2001-2002)*. Traducción al español de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2010. pp. 181-182. Que esa *aptitud* para la falta de juicio se corresponda con la ingenuidad que Husserl denuncia en el epistemólogo clásico no es algo que me permitiré poner en boca

Entre Kant y Husserl, con y contra Kant y con y contra Husserl, diría que la idealidad material o la materialidad ideal que aquí se tiente, aunque sea de escorzo, avisa de lo siguiente: algo se revela en el momento en el que lo produzco, algo produzco en el instante en el que la revelación adviene. Al igual que la deconstrucción no propone fases diacrónicas entre destruir y construir, como si hubiese que derribar primero para edificar sobre las ruinas después, igual que no se trata aquí, al igual que no se trata en nada que pueda denominarse como pensamiento complejo —sin que esta denominación implique un juicio axiológico o demande cierta jerarquía frente a algún otro pensamiento mal llamado simple—, de series causales, de pasos metodológicos amarrados a una linealidad temporal que se entiende progresiva o en un sentido evolutivo, tampoco habría que entender que todo este juego entre la recepción y la producción, entre la pasividad y la actividad, se da en fases delimitadas y claramente segmentadas en el tiempo. Hay una intuición que crea ya eso que recibe o percibe y una producción que, aun creando eso que no había antes de ella, antes de su acto de producción, no inventa lo que no hay, no crea a partir de nada. Digámoslo así: la intuición produce; la producción intuye.

Esa «prehistoria trascendental» no ocupa un tiempo cronológico previo a una posible historia, no se trata de la víspera de algo en lo que luego se está o en lo que ahora estamos, no se trata de mero residuo a desechar cuando *entramos en historia*. Como veremos cuando este texto alcance la primera parte de *De la gramatología*, desde la *archiescritura*, desde la no identificación entre escritura y grafía, entendiendo la escritura como posibilidad de lenguaje, se hace más que difícil hablar de prehistoria o de pueblos sin escritura. Así, esta «prehistoria trascendental» tampoco debe entenderse en sentido cronológico, como un punto previo a la producción, como «víspera» o estado anterior a la producción de objetos u objetividades que no estaban ahí antes de cierto acto constituyente. Al mismo tiempo y sin contradicción, algo estaba ahí que no estaba y que es producido al ser intuido, cuya intuición, la de eso que no está pero que no podía no estar, lo produce.

Quedémonos al menos con esto: la intuición produce; la producción intuye.

de Derrida, pero invito a que se tenga en cuenta. Dado que al comienzo de mi texto —donde esta palabra, «bestiada» comparece sin mayor explicación— me he pronunciado acerca de la polémica de Sokal o de todos aquellos que pretenden juzgar las operaciones textuales que aquí nos traemos entre manos con protocolos que no les corresponden, aclaro que en este caso sí me permito asegurar que tales posturas terminan por convertir a sus defensores en bestias de la *bestiada*.

Acabo de escribir más arriba: el fenómeno no es la cosa-para-sí sino la cosa-para-otro. Me permito recordar aquí la cuestión ya mascada del *yotro* como imposibilidad de un yo puro, de un solipsismo absoluto, de un yo que siempre es ya un yo-otro; y a la vez, la imposibilidad de una otredad absoluta que no sería sino la nada, eso que, lo hemos visto, es justo lo que no se puede pensar ni decir ni escribir si no es recurriendo a la máquina gramática que la pone siempre del lado del lenguaje, que la nombra, la articula y la transforma en *algo*; la imposibilidad, por tanto, de un otro que no sea otro-yo. Para poder afirmar algo así como una revelación pura, que algo se muestra o se da o aparece en sí mismo, al margen de toda producción, al margen del trabajo de toda intuición, que es un trabajo que ya selecciona, enfoca en cierta dirección o pone en relieve unas zonas y no otras de eso que intuye, que centra y pone en escorzo, para afirmar esto, deberíamos afirmar antes la posibilidad de lo otro, de otro sin conexión necesaria con el yo, de lo absolutamente otro o, si se quiere, de un otro puro que, como he defendido hasta el aburrimiento, es justo lo imposible, sería nada si con «nada» no dijésemos ya algo. Por otro lado, para defender la posibilidad de una producción total, de una creación absoluta de eso que aparece, tendríamos que estar de acuerdo en que algo así como el yo, un yo puro, sin conexión terrena, sin mácula y sin mancha, un yo sin contaminar, que un yo sin otro o que no sea ya, de forma inmediata y sin necesidad de otro entendido como cuerpo, yo-otro, pueda darse. Como he defendido, desde el momento en el que hay lenguaje, desde el instante en el que yo puede decir «yo», resulta igual de imposible decir «yo estoy muerto» que decir algo del tipo «yo soy solo yo». A la imposibilidad de Valdemar, habría que agregar, entonces, la imposibilidad ante la zarza ardiente. Si en ese pasaje de las Escrituras, la voz de Dios, de Yahvé o del Altísimo —su voz en ausencia, o la voz como única presencia— afirmaba «yo soy el que soy», entendiendo este segundo «soy» en el sentido de *aletheia*, derivando hacia cierta traducción que vendría a proclamar «yo soy la verdad», no ya que yo tengo la verdad o sé la verdad, sino que yo soy la verdad, quizá toda la verdad y nada más que la verdad, esta imposibilidad, que bautizo aquí como la imposibilidad de la zarza ardiente, consistiría en que el yo no puede decir «yo», consistiría en que al decir yo, ese yo está diciendo ya (a) otro. Como queda claro, definiendo la imposibilidad de un yo puro por aquí y del otro absoluto por allá, por tanto, insisto en la idea del cruce y de la contaminación, insisto en que la producción intuye y en que la intuición produce.

En relación a la cuestión de la actividad y la pasividad, a cuento de todo esto de cierta donación pasiva y de cierta producción activa sobre la que me acabo de

pronunciar y que no considero viables si no es incluyendo en el juego de esa pareja cierta donación activa y cierta producción pasiva, todo este tipo de cuestiones serán también decisivas de cara a la propuesta de una *architectura* que, más allá de quebrar la oposición escribir-leer, que más allá de entender la lectura como seguimiento lineal de la escritura como inscripción, tratará también de enfrentarse a esta dualidad que enfrenta lo pasivo a lo activo y que, a fin de cuentas, tiene que ver con cuestiones de género que van más allá de la dicotomía masculino/femenino u hombre/mujer.

La prueba alucinada

La geometría es como el oro, su valor es independiente de la historia de su transmisión.¹⁸¹ También aquí la estamos utilizando como en su momento se utilizó el oro en la economía, como patrón de cambio, a modo ejemplar, como si al decir geometría estuviésemos diciendo ciencia pura, incluso como si al decir geometría se estuviese diciendo escritura.

Husserl propone la filosofía como ciencia rigurosa contra un historicismo que reduce la norma al hecho. Para combatir ese imperio del hecho bruto es necesario «reducir la historia-de-hechos para respetar y hacer aparecer la independencia del objeto ideal respecto de ella, y después, y solo entonces, evitando así toda confusión historicista o logicista, reducir la historicidad original del objeto ideal mismo.»¹⁸²

Como avisa Derrida, no se trata de supresión sino de desconexión, no se trata de suprimir o eliminar la historia fáctica, sino de reducirla, desconectarla; se trata, a fin de cuentas, de una cierta mirada o de otra forma de observar lo dado, lo «natural», lo «próximo», aquello que simula no depender del otro, que parece darse en sí, incluso como si su recepción fuese pasiva para el que recibe. El hecho, el objeto, la cosa-ahí, eso que se toca, que se huele, que ocupa el ángulo de visión, esa cosa con existencia evidente, plena, ineludible, no se niega, sino que se reduce, se intenta ver, leer, entender a través de una vía que no se limite a la mera evidencia de su facticidad.

Frente a esta cosa-ahí, frente al objeto que se golpea o se palpa, que se observa o se olfatea, los objetos geométricos, sus *cosas*, no pertenecen a este mundo fáctico, sin

¹⁸¹ «En cuanto al sentido y al valor de nuestros conocimientos, la historia de esa herencia es tan indiferente como, para el valor de nuestro oro, la historia de su transmisión.» IOG., p. 33.

¹⁸² *Ibid.*

que por ello habiten algún otro mundo más allá del mundo de la vida, sin que por ello las *cosas* de la geometría se sitúen en un mundo de idealidad pura al margen de las concreciones, intocadas por esto o por lo otro. Acabamos de leer más arriba que Husserl asume como imprescindible cierto círculo o circularidad por la que se hace imposible comenzar por el *principio*, por el que resulta necesario arrancar por las cosas ya constituidas, por más que la herencia —la de la geometría o la de la escritura—, lista para su uso, no es nunca lo primero. Hay siempre, lo hemos visto, cierto origen que es ya repetición, que es una repetición no *del* origen sino una repetición *en* origen, si se quiere, *de* origen, una repetición originaria que obliga a entender todo origen como complicación original, como un inicio que es ya retorno y como un retornar que se convierte siempre en un nuevo comienzo.

Visto esto, puedo hablar del índice de realidad en las cosas ahí, en ese objeto como hecho en bruto que se me da o se me ofrece, puedo asegurar que ahora mismo me encuentro escribiendo ante el ordenador sin sospecha alguna de que esto sea una alucinación, puedo asegurar que hoy es lunes sin riesgo de que algún mundo paralelo me desmienta, puedo asegurar que tras varios días de lluvia acaba de salir el sol sin riesgo de que esto sea un sueño, o que el ayuntamiento me acaba de embargar la cuenta corriente por un impuesto impagado sin que esto resulte una pesadilla. Aquí, varias cuestiones; de entrada, la irrupción problemática del cuerpo de letra en esto que ahora afirmo. Es evidente que cuando revise este texto, o cuando este texto lo reciba algún posible lector, no será quizá lunes, quizá esté de nuevo lloviendo o incluso quizá nieve, y es posible, esperemos, que haya pagado mi deuda con el ayuntamiento. El cuerpo de letra quiebra esas afirmaciones que de tan evidentes resultan ingenuas. La narración se da siempre en tiempo pasado —no olvidemos esto, ya que resultará imprescindible de cara a la imposibilidad de decir el acontecimiento, ya que será definitivo de cara a eso en lo que nos detendremos cuando nuestra escritura lo demande—, el texto es siempre testamentario.

Quedémonos con esto: todo texto es testamentario, toda escritura es supervivencia. Quedémonos incluso con algo más: todo texto es ficción.

Por otro lado, estas cosas que ahora tengo ante mí, estos objetos que toco y veo —ya lo hemos aclarado, y es en lo que la fenomenología tanto insiste—, no se me dan tal cual son, no se me dan en sí mismas, sino para mí, no son las cosas-en-sí sino cosas en mí o para mí; sin que ello implique que yo las cree o las produzca, sin que esto

implique que estas cosas sean mi pura invención, pero también, sin que esto implique que esas cosas simplemente se me dan o se me revelan, que yo las recibo de forma pasiva. Como he dejado escrito más arriba, la intuición produce y la producción intuye. Por otro lado, decía, hay ahí siempre cierta capa perceptiva que es ya ficticia, que no corresponde a la cosa sino a la capacidad o incapacidad para recibirla, por más que esa ficción, ya lo hemos *hablado*, resulte a fin de cuentas o al final del cuento la única realidad. Hay siempre cierto grado de alucinación en la cosa que se me da, en la cosa-ahí, que no en-sí. No aceptar este primer grado de ficción perceptiva supondría una ficción teórica mayor: la de creer que percibo las cosas tal como son.

Hay aquí un primer desfase que tiene que ver con la intuición inmediata y con la memoria. La intuición directa de la cosa, la intuición inmediata es siempre mediada. La afirmación de esto o de lo otro se realiza o se enuncia siempre en un presente que no se presenta, en un presente que de inmediato se convierte en memoria —la *esencia* de un presente dado reside en ser ya otro—. El texto reactiva ese presente que en sí mismo es ya repetición, la narración retorna o actualiza lo que en verdad no está nunca ahí del todo, lo que nunca se muestra en sí o permanece en un presente que no sea ya el presente de un pasado o un presente por venir. Lo veremos en su momento: el sujeto está siempre *sujeto* a una narración, y esto, la narración, impide la inmediatez, es siempre ficticia, es ya testamento o huella de ese punto de enunciación que dice yo.

Pero qué ocurre con las *cosas* de la geometría. Porque respecto a estas cosas ya no se trata de lo que acabamos de afirmar arriba, ya no se trata de que cierta forma geométrica dada en el mundo factual, de que cierto objeto con esa forma que yo puedo tocar, de que cierta cosa sea intuita de forma mediata o que su percepción actual no deje de convertirse ya en memoria, no se trata de que la actualización de ese objeto no deje de ser siempre reactualización, no se trata de esa capa de ficción perceptiva de la que hablábamos o del cruce entre intuición y producción o entre revelación y creación, o no se trata solo de esto, sino que de lo que se trata aquí, lo hemos visto, es de que el sentido de la geometría no depende de la realidad de sus objetos en un mundo factual, la existencia de la geometría no se edifica sobre sus entes. Lo que Husserl hace es

situar ejemplarmente la geometría entre las ciencias de esencia puras, que estaban inmediatamente liberadas de toda facticidad porque ni necesitaban ni les era permitida ninguna *tesis de existencia (Daseinthesis)*. Ninguna figuración sensible en el mundo real, ninguna experiencia psicológica, ningún contenido referente al acontecimiento, poseían, como tales,

sentido fundador. Se reconocía el *eidos* geométrico porque resistía la prueba de la alucinación.¹⁸³

Resistir la prueba de la alucinación como resistir la prueba del algodón en el comercial de aquel producto de la limpieza. Pasar el algodón sobre la superficie para comprobar que realmente ese producto limpia a fondo, que deja lo que toca immaculado, sin resto de polvo. Resistir la prueba de la alucinación para comprobar que esa *cosa* no es en realidad cosa alguna, que no está contaminada con las porquerías del mundo, que al igual que el príncipe Próspero del cuento de Poe, deja extramuros de su corte a la muerte y toda contaminación perniciosa que le recuerde que él también es un saco de huesos o una bolsa de carne que se pudre.¹⁸⁴

La geometría se da ya reducida, alucinada, ni siquiera tenemos que poner entre paréntesis las *cosas* de la geometría, porque estas se sitúan ya en un espacio previo al índice de realidad. Algo así estoy defendiendo, buscando o proponiendo también para la escritura. De alguna manera, todo lo que Derrida escribe en su *Introducción* a ese texto sobre el origen de la geometría de Husserl, todo esto que aquí escribo acerca de eso que ellos dejaron escrito, todo esto debería leerse, insisto, como una escritura en paralelo que cuando dice geometría está diciendo escritura. Ahora bien, ese *algo así* que busco también para la escritura no demanda para esta una idealidad absoluta, en ningún caso expulsa la historia y el mundo de su esfera, en ningún caso se trata de una escritura que expulsa a su otro o habita un espacio libre de contaminación. Se trata del esfuerzo por la apertura de una zona —quizá solo del esfuerzo, del intento, sin contar con llegar a resultados, metas o cierres— que no confunda escritura con grafía, sin expulsarla por ello al reino de las idealidades puras, a un ámbito metafísico que nos llevaría de nuevo a las fauces de la vieja rejilla. Se trata de un cuerpo de letra sin cuerpo, sin que algo así implique caer del lado del idealismo como cuento, sin que ese gesto implique de nuevo

¹⁸³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁸⁴ En *La máscara de la muerte roja*, el príncipe Próspero se encierra en palacio junto a sus cortesanos. En este sentido, las primeras medidas que ha tomado el nuevo presidente de los EEUU, Donald Trump, nada más ser elegido, recuerdan a las maniobras de ese personaje del cuento de Poe. Tratar a sus ciudadanos como si fuesen cortesanos, ejerciendo un paternalismo salvífico, creyendo que las miserias que quedan extramuros se evitan cavando zanjas y levantando vallas alrededor, sin sospechar que siempre, aquello que más tememos viene a por nosotros sin necesidad de recibir invitación. No deja de ser esta, también, la actitud de la Comunidad Europea respecto a la entrada de refugiados. A este respecto, tengamos en cuenta que al igual que toda crisis es ya originaria, como se recuerda en *La grieta*, novela gráfica o reportaje novelado de Carlos Spottorno y Guillermo Abril (Astiberri, 2016), todas las vallas y muros albergan ya las grietas que terminan derribándolos. En relación a la locura del encierro, a la inutilidad de ponerse a salvo al amparo de esas burbujas que terminan siempre por explotar, resulta interesante también lo que se propone en el filme de Aleksandr Sokurov, *Dolorosa indiferencia* (URSS, 1987), basado a su vez en *La casa de las penas*, de George Bernard Shaw.

la metafísica como novela.

Así como una historia de la geometría ya lista para su uso, una historia de los enunciados geométricos, de sus proposiciones, o incluso una historia de los geómetras resulta superficial, insuficiente, así como, por otro lado, la geometría no puede sin más dejar de lado la cuestión de la historia, ya que ese círculo que Husserl asume como imprescindible precisa comenzar por el final o por esa geometría ya dispuesta, ya lista para usarse, de la misma forma, una historia de la escritura como recopilación o listado de sus producciones, una cronología de sus hechos, caería en el error —quizás en la *bestiada*— de confundir escritura con grafía, inscripción, archivo, etc., a fin de cuentas, confundir la escritura con cierta *materialidad sobre soporte*. Llegados a *De la gramatología*, veremos que Derrida propone esta como ciencia de la escritura. Es importante, llegados allí, tener en cuenta lo que estamos diciendo aquí, ya que se corre el riesgo de entender la propuesta de Derrida al revés o incluso no entenderla en absoluto, o acaso entender menos que nada si no se remarcan esas dos palabras que se ponen en juego, si se entiende la escritura a la manera tradicional, si se confunde escritura con grafía o inscripción y si se entiende ciencia como ciencia de hechos. Si se propone la gramatología como ciencia de la escritura, estas dos cuestiones o marcas del lenguaje, la ciencia, la escritura, no deben asumirse bajo un significado mascado por la rutina de la máquina gramática, no deben identificarse, sin más, con lo de siempre, no se debe entender en relación a la exactitud, la matematización, la formulación o ese intento sistemático que tiende a la clausura, ni como amenaza de categorización y cierre sobre un espacio que destierra la escritura como posibilidad de lenguaje y la toma como transcripción del habla que expresa el pensamiento. Nada de esto ocurre, aquí, así. Lo que defendiendo es que el habla no expresa el pensamiento, que la escritura no se limita a transcribir el habla o esa voz que dice yo, que, por tanto, la escritura no es la copia de la copia, la copia-inscrita de esa copia-hablada que expresa o dice el pensamiento. El habla no piensa, el pensamiento no habla, no es posible, por tanto, aceptar una causalidad lineal pensamiento-habla-escritura, ni la evidencia de que primero se habla y luego se escribe. Como ha quedado claro, no contemplamos aquí ninguna posibilidad originaria que no sea la de una complicación originaria, que no sea ya repetición en origen. Todo esto que afecta a lo más próximo, a esa voz que dice yo y que, por tanto, auto pone un sujeto que basa la garantía de su existencia en oírse hablar, todo este juego del lenguaje, estos reenvíos entre estos tres cuerpos —sujeto, habla, letra— remite a la

posibilidad de lenguaje no como *hecho* evidente y asumido en toda su ingenuidad, sino como *diferencia* perturbadora, como advenimiento del desastre. Asumir esto, así, impide el historicismo, también el destierro de cierta historia.

Insistiré algo más, solo un poco, en esta prueba alucinada que se deja conectar a la cuestión del índice de realidad y a la fenomenología-ficción que comentaba ya en capítulos anteriores.

La hipótesis de la alucinación toma a su cargo el papel asignado a la ficción en general, «*elemento vital de la fenomenología*», en la determinación eidética. Pero si la alucinación no afecta al *eidos* del objeto ideal constituido porque el *eidos* en general y el objeto ideal en particular son «*irreales*» —aunque no sean para nada realidades fantásticas—; si, además, los pone de manifiesto como tales; si, por otra parte, el *eidos* y el objeto ideal no preexisten, como en un platonismo, a todo acto subjetivo; si por tanto tienen una historia, deben referirse, como a su fundamento originario, a protoidealizaciones sobre el sustrato de un mundo real efectivamente percibido. Pero deben hacerlo a través del elemento de una historia original.¹⁸⁵

Antes de llegar a este fragmento, se recuerda que la ciencias puras de la esencia, que la lógica pura, la matemática pura, etc., no plantean hechos en sus desarrollos, que no hay aquí «ninguna experiencia en tanto experiencia.»¹⁸⁶ Quedémonos con esto: ninguna experiencia en cuanto experiencia. No se trata de «ninguna experiencia», sino de «ninguna experiencia en cuanto tal» o remitiendo a eso que por lo general entendemos como experiencia, que es siempre experiencia de algo, de esto o de lo otro pero de algo ahí, concreto, que se da, ya sea como cosa o como fenómeno de la cosa. Por tanto, no se trata de ninguna experiencia de las cosas ahí, dadas a la mirada, evidentes a la percepción. Tengamos en cuenta, para no perdernos justo ahora, para no realizar lecturas que aquí no propongo —por más que nunca las definiría como lecturas erróneas o prohibidas—, que en la palabra «pipa» no hay una pipa, que el dibujo de una pipa no es una pipa, que incluso una pipa ahí, real, en manos de un fumador, tampoco es *la* pipa sino una pipa entre otras o entre tantas pipas, recordemos que decimos lo *mismo* de cada pipa, de esta y aquella y la otra, sin que esto mismo se reconozca como tal o en sí mismo en ninguno de los objetos que nombra, sin que eso *mismo* que hace *igual* una

¹⁸⁵ IOG., p. 35.

¹⁸⁶ *Ibid.*, P. 33.

cosa y otra tenga un espacio ahí, un espacio localizable. Qué decir, entonces, de las figuras geométricas. El triángulo que dibujo o imagino, el objeto real o imaginario que concreta esa idealidad es ya posterior, el sentido de la idealidad que lo hace posible no reside en la ejemplaridad, no reside en la exactitud de la muestra. Al mismo tiempo, en un mismo gesto o movimiento, buscar algo así como una forma geométrica parte de cierta precomprensión acerca de qué es la geometría o acerca de qué es una forma; buscar un triángulo y descartar entonces los cuadrados o cualquier otra forma que no se ajuste a eso que se busca supone una criba previa a la búsqueda, esto lo hemos *hablado* ya. Por otro lado, si se hace necesario forzar la máquina gramática para decir que no se trata de una experiencia en cuanto experiencia, si no basta con decir que no se trata de una experiencia, sin más, hay ya en esa frase cierto reconocimiento de cierta experiencia que no pasa por la percepción de la cosa ahí, que no pasa por oler o tocar o morder. Hay aquí, digámoslo despacio, cierta *experiencia de la idealidad*, cierta experiencia de eso ideal, y es este otro tipo de experiencia el que impide entender la idealidad fuera de su historia, como mundo aparte, como lo absolutamente otro, como otro no ligado en cierta manera a un yo; una cierta experiencia que impide diferenciar de forma tajante entre revelación y producción, entre recepción pasiva y construcción activa. Esta *cierta experiencia* impide, a fin de cuentas y al final del cuento, caer de un lado u otro de la vieja rejilla. Que a este espacio que ni de un lado ni del otro, que no soporta la bivalencia ni el principio de contradicción y todos esos valores de la lógica clásica, que a este espacio, decía, le llamemos *entre, diferencia, salvaje*, es quizá lo de menos.

Tengamos en cuenta, de cara a la prueba alucinada, lo siguiente: «La experiencia de la figura dibujada, en tanto experiencia, no *funda* en modo alguno la intuición y el pensamiento que se refieren a la esencia geométrica. Por eso importa poco que al trazar esas figuras sufra o no una alucinación».¹⁸⁷ Digámoslo de otra forma, el índice de realidad no juega ningún papel si el sentido de la geometría no depende de la realidad, el índice de realidad es ya algo posterior si por realidad entendemos el mundo fáctico de las cosas, si por realidad entendemos esto y aquello y lo otro, una forma y otra sin tener en cuenta el molde ideal o la forma en sí. Por supuesto, esta actitud expulsa las idealidades a ese mundo puro del que venimos y al que no deseamos regresar. Llegados aquí, al igual que hablamos de cierta experiencia que no es una experiencia en cuanto tal, habría que tentar también una realidad que no se limite solo a las cosas que se dan

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 34.

en una experiencia en cuanto tal, habría que intentar abrir una brecha, una grieta, un espacio sin localización para una cierta experiencia de la realidad que no pase por la percepción de la cosa, por la producción revelada de los entes o por la revelación producida de los objetos. Hay una experiencia de la idealidad porque lo ideal cae, también, de este lado, porque la idealidad es también real, si nos queremos arriesgar un poco más, digamos: porque la idealidad es también material.

Regresemos al fragmento citado algo más arriba, ese que admite o propone la ficción como parte de la fenomenología, como elemento constituyente a lo que me he referido —en un sentido para nada irónico— como fenomenología-ficción. Por supuesto, se puede y quizá se debe establecer diferencias entre ficción y alucinación, se podría defender que la ficción puede ser asumida como tal, incluso provocada, y que la alucinación se hace pasar por real, que aquel al que se le presenta o se le revela una alucinación no distingue esta de algo real-ahí, con lo cual, resulta obligado conectar alucinación no solo a ficción sino también —incluso aún más— a realidad. Es habitual, también, hacer caer la ficción del lado de la creatividad, como producto de una mente sana, y la alucinación del lado de la enfermedad, como producida por una mente deteriorada. Todas estas cuestiones son demasiado ricas para poder decir aquí siquiera algo, autores como Foucault, Deleuze o Guattari, por citar solo algunos, nos han legado toda esa letra a la que se debería acudir antes de quedarse con cualquier ocurrencia que aquí se pueda plantear, el único aviso —marca de la casa— es que debemos andarnos con tiento y con cierto ojo ante las reducciones bimodales que practica ese cepo que es la vieja rejilla.

Dejando al lado su momento de producción revelada o de revelación producida, dejando a un lado los motivos por los que una alucinación comparece, lo que me interesa remarcar aquí es que una vez se da, una vez tenemos algo ahí que no es la cosa en sí, la pura realidad, la verdad y nada más que la verdad, algo evidente, indubitable, una vez que nos encontramos *ante, en, frente a* o sumergidos en una alucinación o una ficción, habría que entender que esta *mentira* no afecta a la verdad del *eidos*. Es más, si como queda dicho, se acepta que «el *eidos* en general y el objeto ideal en particular son “*irreales*”», no se trata ya de que la mentira no afecte al *eidos*, sino que el *eidos* es ya mentira, una cierta mentira o una mentira de cierto tipo, una mentira imprescindible para que la verdad se de. Recordemos la cuestión del cero y la cuestión de la nada que

en rigor no podría ser ninguna cuestión, recordemos que la *diferencia* o el *entre* como espacio sin localización, como espacio salvaje, es quizá lo único que puede intentar quebrar la bimodalidad de la vieja rejilla —que al menos lo puede intentar—. Como veremos, llegados a la propuesta de *archiescritura* en Derrida, es el espaciamiento y no el sonido la *piedra filosofal* del lenguaje.

Si continuamos con la relectura de este fragmento, pronto nos encontramos con esta advertencia: la irrealidad del *eidos* no tiene nada que ver con la fantasía, con «realidades fantásticas», se dice. Deberíamos estar atentos a una trampa común, la que devuelve lo irreal a cierto tipo de realidad, la que transforma una ficción irreal en una realidad fantástica. Detengámonos aquí. He dejado escrito en algún capítulo anterior que al igual que nunca accedemos a la realidad en sí o a las cosas en sí, al igual que la realidad no se nos ofrece nunca en su inmediatez —tampoco la realidad de ese yo que reclama el *cogito*—, sino que la realidad se nos ofrece siempre mediada, filtrada a través de esa intuición productiva o gracias a esa revelación creadora, al igual que no percibimos cosas sino solo sus fenómenos, al igual que percibimos cierta ficción que en último caso es la única realidad, tampoco la ficción es *algo* solo en sí misma, tampoco la ficción vive en un mundo aparte del mundo, desarraigada de toda facticidad o realidad-ahí. La ficción maneja, combina, transforma elementos de la realidad-ahí. La ficción es siempre otra forma de leer la realidad. Cuando se dice que el *eidos* es *irreal* se le aplica aquí el juego de la ficción. Que algo sea *irreal* no implica que no tenga realidad. Solo el mito y la obsesión por la presencia —quizá se podría hacer referencia a la obsesión de Heidegger en cuanto a la confusión entre ser y ente— confunde presencia con algo ahí, con un cuerpo o un objeto que debe ocupar un espacio, presentarse a la percepción, estar a mano, etc. Quedémonos al menos con esto, que el *eidos* sea irreal no significa que no tenga realidad. Es evidente que para desbrozar este terreno algo pantanoso que aquí señalo se precisa quizá otro modo de lectura, otra forma de *ver*, otros protocolos de pensamiento. Retomo el ejemplo de la pipa —por más que no soy fumador y que jamás me ha interesado el tabaco en ninguna de sus formas—: el dibujo de la pipa no es una pipa, la palabra «pipa» no es una pipa; todo eso no dejan de ser formas geométricas, tanto el dibujo como las letras. En el caso de decir a viva voz la palabra, de gritarla o susurrarla, esto no deja de remitir a cuerpos que vibran y que en contacto con el aire producen sonidos que en última instancia, que en esa última instancia que remite a su origen, no significan nada. La pipa de este fumador o la de

aquel otro son esta pipa y aquella, pero no hay ninguna pipa que sea la pipa en sí, esta matriz o modelo no se encuentra en parte alguna —ni siquiera dando con el primer ejemplar de una pipa se podría decir de ella que es la pipa originaria o la pipa en sí—. Hay algo aquí que hace que lo mismo se dé en esto y lo otro, hay, como he dejado escrito más arriba, lo *mismo* para algo, y eso *mismo* que provoca que algo se identifique como tal, eso mismo es irreal, a pesar de que tenga realidad. Desbrocemos este campo un poco más. Si afirmo que la idealidad es irreal, no convoco para ella ninguna localización, no la remito tampoco a ningún mundo otro, a ningún mundo paralelo al margen del mundo de la realidad-ahí, al margen, como he dicho varias veces, de la complicación en origen y de la contaminación con las cosas concretas, con esto y con lo otro. Pero si convierto o pervierto la irrealidad en una realidad fantástica, realizo justo esto que acabo de negar. Si afirmo que la idealidad, a pesar de su irrealidad, tiene realidad, lo que intento con esta afirmación que resulta contradictoria solo en el interior de la vieja rejilla, solo si se considera bajo la legislación de la lógica clásica, lo que pretendo, decía, es nombrar una realidad sin localización, que ocupa un espacio sin coordenadas. Aunque seguiré con esto, de momento no debería decir nada más. Como he prometido al comienzo, los personajes de esta *novela* no se presentarán a través de descripciones estáticas, sino en el transcurso de la acción.

Quedémonos al menos con esto: cuando hablamos de ficción no hablamos de fantasía, cuando hablamos de la irrealidad de la idealidad no afirmamos que la idealidad no tenga realidad o que, si se prefiere, no sea parte de lo real. Lo que ya no admitimos aquí es la realidad entendida en un nivel topológico, que la realidad remita a los hechos o a las cosas ahí, que la realidad remita a la presencia, a esa presencia que, por otro lado, se presenta en un presente que no se presenta. Lo que estamos tentando, quizá, es la realidad de un espacio sin localización. Si el *cuerpo de letra* de la escritura no se circunscribe a un cuerpo, si la escritura como posibilidad del lenguaje conforma ese sujeto que está siempre *sujeto* a una narración, si no queremos caer una vez más de un lado o del otro, de la parte del idealismo puro o de la de un materialismo absolutista, si lo que se intenta es no ser presa de ningún totalitarismo, hay que comenzar a leer de otra manera —en verdad no hay que comenzar sino que este comienzo ha arrancado ya hace mucho—, hay que tentar, quizá, una *architectura* del espacio salvaje.

Una cosa más acerca de este fragmento que aquí leemos. Se insiste en un *eidós*

no platónico. No se trata de algo que preexiste o precede a todo acto subjetivo. Si se defendiese algo así, si, como he dicho, se confunde la irrealidad del *eidos* con su realidad fantástica, entonces, como hace ya algún tiempo nos avisó Nietzsche, todas las certezas dogmáticas, eso que resulta evidente, de sentido común, al margen de toda duda, incuestionado e incuestionable, todo esto tendría sus raíces en la fantasía —y leamos aquí fantasía como alucinación que se hace pasar por ficción, por una alucinación que creemos controlada—, y esa fantasía del dogma, una vez entra en crisis, en esa crisis que no adviene por un error o falta de celo o duermevela de la vigilancia de aquello que nos traemos entre manos, sino que, lo hemos *hablado*, esa crisis que está ya en origen, una vez que cae, derriba la dogmática dejando todo su espacio libre para el nihilismo. Lo repito una vez o dos: no es el relativismo el que provoca el nihilismo, no es la duda o la sospecha lo que abre el campo al nihilismo, es el dogma su reverso o la otra cara de esa misma moneda de la que forman parte. La dogmática, cualquier sistema cerrado, cualquier pensamiento como clausura, la letra con pretensiones legislativas, los textos con complejo de manual, código o tabla de mandamientos, todo esto libera siempre de la responsabilidad, transforma al yo —al *yotro*— en solo-otro; por tanto, lo anula. La escritura y la lectura como *architectura* son siempre —en este contexto— acciones terroristas contra el orden establecido, pretenden la *irracionalización* del sentido común, nos colocan ante presencias irreales, en un espacio sin localización, salvaje, *diferente*. Ante cualquier escuela, herencia, tradición, institución o partido, defienden siempre un anarquismo ilustrado.

Como aclara Derrida, «en la esfera del sentido, el verdadero contrario de la alucinación, como de lo imaginario en general, no es inmediatamente la percepción sino la historia.»¹⁸⁸ Si arriba he intentado no confundir alucinación con ficción, tampoco debemos establecer una pareja —una más— en la que lo alucinado se convertiría en la cara oscura de la percepción. Esa historia extrínseca, a modo de listado de hechos, que toma el hecho como dato irrefutable, lo hemos dicho ya, como si algo así como un hecho sin más pudiese darse sin mediación, como si un hecho se ofreciese en su pureza, sin necesidad de lectura y por tanto de traducción —ya que toda lectura, incluso, o más, la que se realiza dentro de una *misma* lengua, exige traducción—, como si un hecho aislado, del todo descontextualizado no fuese más que plena alucinación. Esta historia

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 36.

propia de esa aptitud ingenua del historicismo, que al igual que el cientifismo toma lo dado como lo que hay, esta historia, tanto para Husserl como para Kant, resulta indiferente.¹⁸⁹

Tengamos en cuenta lo siguiente: no hay repetición del hecho, de hecho no hay nunca repetición, no hay derecho para la repetición o una repetición con derecho a repetir el hecho. La historia de hechos intenta repetir lo irrepetible, justo aquello que no se deja repetir, ya que esta cosa concreta o aquella otra, en el momento en el que se repite es ya otra. El presente de ese hecho está ya perdido para siempre, en todo caso, se simula presentar, se pone en escena en una repetición que es ya otro hecho, un hecho que por mucha semejanza que muestre es ya otro, un hecho que difiere, que abre una brecha o una *diferencia*. No hay relectura, no hay repetición de lo mismo porque, al igual que ocurre con ese origen que es ya repetición, que es ya una repetición en origen, el hecho repetido, la relectura de un mismo hecho es otro. Lo mismo es siempre otro. Lo único mismo que puede ser repetido es aquello que no es objeto para una historia entendida así, aquello que no ocupa lugar en una historia de hechos, de esto y de lo otro. La idealidad es lo único que se repite, y puede ser repetida porque cae también de este lado, porque toda idealidad es idealidad material, porque su historia, que es primera o previa, aparece sin embargo en un momento posterior, comparece o se revela tras lo constituido, y sin que ese «tras» implique una cronología lineal o causalidades que sigan el modelo de la línea del tiempo. Puede ser repetida, además y sobre todo, porque la misma idealidad es ya repetición. Al ser irreal, es decir, al no ocupar un espacio físico concreto en parte alguna, al no haber un primer tipo o un ejemplar original o un molde primigenio, permite su repetición. Insisto: la idealidad es ya en sí repetición, se trata de una irrealidad, y no de una fantasía real. Irrealidad a pesar de que tenga realidad, ficción y no fantasía; estas dos exigencias permiten que la idealidad sea repetible y sea ella misma, en la imposibilidad de ese en sí mismo que no se localiza en espacio alguno, repetición ya en origen, que su primera concurrencia o su desvelamiento original sea ya una repetición. Por eso, como hemos leído ya, se trata de una historia de la repetición, de una historia en su repetición.¹⁹⁰

¹⁸⁹ «Husserl se une a Kant en la misma indiferencia hacia una historia que no sería más que extrínseca y empírica.» *Ibid.*

¹⁹⁰ «La invariancia del hecho, es decir, de lo que, como tal, nunca puede ser *repetido*, tomaría de derecho, en una historia de los orígenes, el relevo de la invariancia eidética, esto es, de lo que puede ser *repetido* a voluntad e indefinidamente. La historia fundadora sería el lugar profundo de la indisociabilidad del sentido y del ser, del hecho y del derecho. La noción de "*origen*" o de génesis, ya no podría ser recogida allí en la pura acepción fenomenológica que Husserl distinguió con tanta obstinación. [...] El carácter

Para terminar ya con este epígrafe, dejemos claro, entre tanta palabra que remite a ficciones, alucinaciones, percepciones, etc., la tesis de la irrealidad no ficticia de la esencia.

Los objetos ideales de la geometría no pueden tener su lugar original en algún *tópos ouránios*, Husserl lo subrayaba ya en las *Recherches logiques* [*Investigaciones lógicas*] a propósito de todas las significaciones y de todos los objetos ideales. Su historicidad es, pues, uno de sus componentes eidéticos, y no hay historicidad concreta que no implique necesariamente en ella la remisión a una «*Erstmaligkeit*». Decíamos, hace un instante, que podría ser imposible sustituir al [sic.] hecho único de la *primera vez* por *otro* hecho. Sin duda; pero solamente si *otro* califica entonces la esencia y no la existencia empírica como tal. Porque un hecho único tiene ya su esencia de hecho único que, aun no siendo sino el hecho mismo (es la tesis de la irrealidad no ficticia de la esencia), no es, sin embargo, la facticidad del hecho sino el sentido del hecho; aquel sin el cual no podría aparecer y no daría lugar a ninguna determinación y a ningún discurso.¹⁹¹

Tengamos en cuenta, por tanto, que los hechos conforman una historia, al igual que podrían tejer un cuento o una novela, que las acciones y los objetos y ciertas cosas entran en *la* historia, pero que en el caso de los objetos ideales, estos, más que tener historia, más que remitirse a una historia en sentido tradicional, como línea cronológica, como primero esto y después lo otro, en un sentido causal y diacrónico, la idealidad, más que estar en la historia, tiene en su historia uno de sus componentes eidéticos. Como he dejado escrito hace un momento, la idealidad es ya repetición, y esta repetición abre ya una historia como *diferencia*, una historia que se da en un espacio sin territorio, en un ámbito que no permite nunca delimitación o domesticación absoluta, en un espacio, por tanto, salvaje. El *objeto* ideal *entra en historia* cuando su primera aparición es ya una repetición.

Sin la idealidad, sin ese *eidos* material que aquí defendemos, sin eso igual o lo mismo para esto y lo otro, quedaría justamente eso: esto, lo otro, una cosa y otra —incluso decir «una» o decir «cosa» resultaría ya problemático—, quedaría, en todo caso, el *ápeiron* como indeterminación, no se podría decir sobre esto o sobre aquello en verdad nada. Pero como hemos dejado claro, decir «nada» es justo lo imposible, así,

que, a juicio de Husserl, define el hecho, existencia singular y empírica: la irreductibilidad de un *hic et nunc*.» *Ibid.*, p. 37.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 38-39.

desde que el lenguaje irrumpe, hay ya idealidad. El sujeto, para considerarse tal, está *sujeto* a una narración, es preso de la máquina gramática. En ese mismo instante en el que el punto de enunciación dice «yo», el *cogito*, más que auto ponerse, más que auto donarse existencia por el hecho de oírse hablar, se ata a la máquina gramática, se sujeta a una narración, encarna o materializa esa idealidad cuya primera vez es ya repetición.

Quedémonos al menos con esto: la idealidad como ficción irreal, y no como realidad fantástica. Esta última lectura la destierra a ese mundo que tradicionalmente se entiende bajo el rótulo de «platónico», la deja al margen de toda historia. Considerarla ficción irreal —dentro de los parámetros que aquí se están planteando— permite una lectura que admita su realidad sin localización, permite tentar, más que una entrada en *la* historia, un *entrar en historia* como parte ya de su eidética; no como una historia de hechos, sino más bien, como si la historia solo fuese posible gracias a esa irrealidad de una ficción con realidad.

Traicionar la tradición

Hay una «pregunta retrospectiva»¹⁹² por cierta historia que ya no es mundana, que reduce un posible primer documento, lo recibido, lo legible, lo dispuesto para su uso; una pregunta por ese sentido de la geometría que no es dependiente de sus muestras o ejemplares, que no depende de tal forma ahí a la vista o de ciertas entidades factuales que estén a mano. Esta pregunta no deja de ser también general e ingenua, ya que la

¹⁹² «Husserl habla de “*Rückfrage*”, noción sin duda bastante corriente, pero que aquí toma un sentido agudo y preciso. La hemos traducido por “*question en retour*” [en la traducción castellana: “pregunta retrospectiva”]. Como en su sinónimo alemán, la expresión francesa se halla marcada por la referencia o la resonancia postal y epistolar de una comunicación a distancia. Como la “*Rückfrage*”, la pregunta retrospectiva se formula a partir de un primer envío. A partir del *documento* recibido y *ya* legible, se me ofrece la posibilidad de interrogar nuevamente y *de vuelta* acerca de la intención originaria y final de lo que la tradición me ha confiado. [...] Se impone la marcha en “*zig-zag*”, propuesta en *Krisis...*, como una especie de “*círculo*” necesario y que no es sino la forma pura de toda experiencia histórica.

La pregunta retrospectiva, momento reaccionario y, por tanto, revolucionario de este *Wechselspiel*, sería impracticable si la geometría no fuera por esencia algo que no cesa de circular en la idealidad del valor. Sin duda, “*así como la historia de la transmisión no funda el valor del oro*”, ninguna historia mundana puede ofrecer el sentido de ese circular, puesto que, por el contrario, lo supone. Es más bien la permanencia del circular lo que permite la neutralización de la historia mundana. Esta neutralización abre entonces el espacio de una historia intencional e intrínseca del circular mismo y permite comprender cómo es posible en general una tradición de la verdad. En suma, lo que parece importarle a Husserl en primer lugar, es tanto una operación, la reactivación misma, en la medida en que puede abrir un campo histórico oculto, cuanto la naturaleza de este campo mismo en tanto hace posible una cosa como la reactivación.» *Ibid.*, p. 41-42.

indigencia es esencial a la fenomenología.¹⁹³

Ingenuidad fenomenológica, también. De la ingenuidad no nos libramos nunca. Como he comentado más arriba, como desarrollaré más tarde, la escritura, la *archilectura*, es una pugna constante contra la ingenuidad, contra cierto tipo de ser o hacerse el ingenuo; cierta ingenuidad ligada quizá a la *bestiada* como método para no saber, o para saber demasiada nada y no saber nada demasiado,¹⁹⁴ ligada quizá también a la *forclusión* psicoanalítica como procedimiento para negarnos lo que sabemos y preferiríamos no saber, como si por este mecanismo fuese posible dar marcha atrás y, a través de una amnesia dirigida o auto provocada, en todo caso siempre selectiva, fuese posible borrar a discreción informaciones, imágenes, palabras que, en aras del equilibrio y confort de nuestro aparato psíquico, hubiese sido mejor no recibir. La *archilectura* quiebra la narración ingenua del yo, esa narración cuyo punto de ingenuidad mayor reside en creer que la novela completa puede concentrarse en una única palabra, que toda la historia se resume en ese yo que dice «yo», confundiendo, ya en este punto, al autor con el narrador, porque en todo yo que dice «yo» hay al menos dos: el yo que se dice y el yo que lo dice. Pero aún es pronto para entrar en estas cuestiones. Las anuncio para que, de alguna manera, comiencen a funcionar en el texto, para que de alguna forma se activen. Solo para esto.

En un gesto algo kantiano, Husserl distingue entre una ingenuidad previa a la crítica y una ingenuidad poscrítica. Hay ingenuidad también en la mirada fenomenológica, desde luego, la ingenuidad no nos abandona nunca, por más que no nos abandonemos a ella no nos soltará jamás del todo, pero, como si la ingenuidad tuviese sus grados, «esta ingenuidad no tendría ya el sentido que tenía *antes* de la toma de conciencia de esas generalidades»¹⁹⁵ a las que nos remite la «pregunta retrospectiva.» Como si de alguna manera, pasado un estadio, tomando conciencia de cierta pregunta acerca del origen, de la historia, asumiendo cierta crítica o teniéndola siempre presente, recordando los pasados no dados, las presuposiciones inadvertidas, todo esto nos vacunase contra el olvido que Husserl denuncia en la actitud del historicismo y el cientifismo, como si la ingenuidad poscrítica nos resguardase al menos de la *bestiada*, de conformarnos con los hechos en bruto, como si nos obligase a la lectura sin cierre y a

¹⁹³ «Como determinación apriórica, la fenomenología nunca podrá enriquecer estas generalidades, cuya indigencia es esencial.» *Ibid.*, p. 43.

¹⁹⁴ Desarrollo esta idea o esta *tesis*, que sabemos demasiada nada y no sabemos nada demasiado, en Segovia, C: *El espacio salvaje: la bestia de Derrida en la isla de Robinson*. Madrid: Ápeiron, 2017.

¹⁹⁵ IOG., p. 43.

un pensamiento sin clausura. Dicho de otra forma: como si tras asumir el trabajo crítico no fuese ya posible eludir del todo la responsabilidad.

La primera de las generalidades hacia la que nos conduce la pregunta retrospectiva es esta: «la unidad de sentido de la geometría es la de una tradición. El desarrollo de la geometría no es una *historia* sino solo porque es *una historia*». ¹⁹⁶ Como Derrida reconoce unas páginas antes: «la doctrina de la *tradición*, como éter de la percepción histórica: ella está en el centro de *El origen de la geometría*». ¹⁹⁷ No es necesario insistir en que, en todo caso, no se trata de una tradición de hechos, de una tradición encarnada en ciertas figuras históricas, que se transmita entre sacerdotes que se relevan en sus revelaciones a la hora de portar la antorcha de su verdad. Fijemos las cursivas de la frase que se acaba de citar. ¿Se trata de una *historia* de la geometría?, ¿o se trata de *una historia* de la geometría? Nos reencontramos aquí con las marcas mudas del lenguaje, con esas marcas que en realidad no son tan mudas ya que en la dicción podemos reforzar esta palabra u otra, al igual que un actor de teatro puede pasarse horas dándole vueltas a una frase, decidiendo en qué palabra debe incidir o dónde una respiración acentúa mejor el sentido que quiere transmitir, porque, como cualquier actor sabe, la información no se encuentra nunca en las palabras. ¹⁹⁸ ¿Tiene la geometría su historia?, ¿su novela?, ¿su cuento?, ¿su narración?, ¿una historia de sus hechos y enunciados y prohombres? O quizá tiene una historia entre otras, una historia que bien

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 40.

¹⁹⁸ En *Westworld* (EEUU: HBO, 2016), serie de televisión basada en un filme del mismo título (Michael Crichton, 1973), se plantea la existencia de un parque temático futurista que consiste en una réplica del salvaje oeste donde los visitantes se ven inmersos en un escenario propio de un *western*. Los anfitriones de ese parque temático son robots que, a primera vista, no se diferencian en nada de los humanos que interactúan con ellos. Esas inteligencias artificiales dotadas de un cuerpo asombrosamente real, desempeñan el rol de actores con los que los visitantes o turistas pueden hacer cualquier cosa —matarlos, violarlos, etc.—, con la garantía de que los anfitriones están programados para respetar las leyes de la robótica de Asimov y no hacerles ningún daño. Lo curioso del asunto es que los anfitriones no se saben actores, se creen humanos, se piensan libres, no pueden ni imaginar que morirán cientos de veces y que otras tantas resucitarán tras pasar por el taller de reparaciones. A lo que voy aquí es que, en cada una de esas inteligencias artificiales, se ha introducido una narrativa específica, se le ha programado incluso un discurso, ciertas palabras y frases concretas que repetirán, según la situación, según cómo haya transcurrido la interacción con los visitantes, con un tono otro. Es decir, que un anfitrión dado pronunciará un mismo discurso independientemente de su situación dentro de ese juego del que ni siquiera se sabe pieza, dirá que el mundo es maravilloso con una sonrisa mientras contempla el paisaje una tarde al sol y, una vez reprogramado, participando en la siguiente historia creyendo que es siempre la primera vez, volverá a repetir que el mundo es maravilloso mientras agoniza tras un disparo de uno de los visitantes. En todas las ocasiones, el texto es idéntico, lo que cambia es el tono, la cadencia, su contexto, es decir, que las mismas palabras adquieren significados distintos e incluso opuestos dependiendo del contexto de la historia. Volveré sobre *Westworld* al final de este trabajo, a modo de resumen o ejemplo de todo lo que en este texto se plantea acerca de la incidencia de la narración en la formación del sujeto, ya que a través de esa ficción se ponen en juego cuestiones sobre las que aquí invierto tanta letra.

podría reescribirse o ser diferente a como se ha transmitido. Lo que Husserl parece proponer aquí, lo que parece que Derrida nos dice que Husserl propone es que, por mucho que aparezcan hechos nuevos o se recuperen hechos pasados, la geometría es *una* historia en su unidad de sentido, y que ese núcleo o centro no habrá hecho o elemento fáctico que lo ponga en cuestión. Hay, como ocurre tan a menudo en filosofía, la insistencia en un punto de reunión, la defensa de una unidad que no se quiebra, de un centro que no se disloca, de una sujeción no sometida a vaivenes esquizoides.

Pero ¿cuál es el fundamento de esa unidad? Pues el mundo. Pero, como resulta obvio, no un mundo de objetos, de cosas ahí listas para su uso, ya que esto remitiría a la historia de siempre, al mismo cuento. Es «el mundo mismo el fundamento de esa unidad, no como totalidad finita de seres sensibles, sino como totalidad infinita de las experiencias posibles en un espacio en general.»¹⁹⁹ Se trata, lo hemos visto en epígrafes anteriores, de otro tipo de experiencia. De una experiencia que no se limite a tocar, oler, saborear las cosas ahí, a mano, de una experiencia también de la idealidad. Justo porque los objetos ideales no residen en un mundo no *experienciable*, en un mundo sin contaminación, en un mundo al margen del mundo, justo porque la idealidad es irreal con realidad y no una realidad fantástica, justo porque lo ideal se ata y se engarza a lo material, hace falta reivindicar aquí la experiencia de esa pipa que no es una pipa, no de esta pipa o la otra, no de la palabra «pipa» como vibración o sonido o como inscripción o materialidad sobre soporte, no del dibujo de la pipa, sino de esa pipa que en realidad no ocupa espacio alguno. Todo esto lo hemos *hablado* ya. Recordemos la intencionalidad como elemento clave en la fenomenología. Todo acto es intencional, se dirige a algo y, también desde el *otro* lado, algo es siempre intencionado. No hay nada, no es posible decir o pensar o imaginar «nada» porque la nada en sí misma, desatada de la máquina gramática y desasida de cualquier imagen, quiebra la intencionalidad, es decir, obligaría a un gesto imposible. Cuando el yo dice «yo» inaugura ya la intencionalidad, esta inauguración es ya complicación en origen. No afirmo —no todavía— que se trate de *la* complicación en origen, pero hay ya ahí una inauguración compleja que no permite marcha atrás, un desastre sin reparación posible, una tragedia que sigue su curso. Hay una experiencia posible del objeto ideal, y esta experiencia posible la sustrae de la vieja rejilla, de ese lado que le corresponde y que la enfrenta a su par, la extrae de ahí para colocarla no del otro lado, sino en un espacio salvaje, en una

¹⁹⁹ IOG., p. 44.

diferencia. Esa experiencia posible de la idealidad la materializa, sin que esta afirmación se sume al expediente de un materialismo absolutista. Se trataría de «una tradición infinitamente abierta a todas *sus* revoluciones»,²⁰⁰ abierta también a todas sus revelaciones. Se trataría de una tradición abierta a la traición.

Tradición abierta a la traición. Porque lo demás es dogma, cuerpo de leyes, sistema cerrado, programación y máquina. Si estoy aquí defendiendo algo como esto: que toda tradición pasa por la traición, que no hay en verdad asunción de la tradición o toma consciente o responsable que no pase por cierta traición, que toda fidelidad es posible si hay solo la opción de infidelidad, al igual que toda decisión y toda responsabilidad pasa por la posibilidad de que algo así como la decisión sea posible, abriré ahora un paréntesis para insistir en ese tema o personaje *conceptual* que se ha ido ya mostrando en estas páginas, con la idea de ampliar algo más todo ese asunto de la herencia y la respuesta del heredero, de una respuesta que para merecer ese nombre, para considerarse respuesta y no mera asunción o recepción pasiva, tiene que pasar por la posibilidad de decir no, por cierto poner en cuestión que resulta indispensable, quizá también por cierta necesidad de no sentirse heredero ni mucho menos propietario de eso que se hereda, ni mucho menos como si recibir la herencia consistiese en disponer de algo ahí ya listo para su uso, como si el asunto se limitase a la dilapidación acrítica y a cierto utilitarismo más o meno ingenuo y quizá bruto. Un paréntesis sobre la herencia y también sobre cierto cierre o final que me lleva de cabeza a convocar ciertos espectros que Derrida invoca al nombrar a Marx. No perdamos de vista la ejemplaridad de la geometría, que no se trata en último caso, ni aquí ni allí, ni en este texto ni en el de Derrida y quizá tampoco en el de Husserl, de *hacer* geometría, sino de la cuestión de la constitución de los objetos ideales, de esa idealidad que pasa por la escritura, por una *archiescritura* que no se confunde tampoco con la inscripción de una materialidad sobre soporte, que no cae de un lado u otro de la vieja rejilla, de una escritura previa al índice de realidad, de una *archilectura* en la que el sujeto se *sujeta* a través de una narración que lo abre o lo apertura y lo pone ahí nunca de forma inmediata sino gracias o por culpa de un rodeo por los signos y la mediación de un cuerpo de letra. Porque el sujeto también tiene *una* historia, porque el yo también responde a una herencia, porque decir «yo» es ya repetir un gesto, seguir la estela de un reflejo, porque más que auto ponerse o

²⁰⁰ *Ibid.*

darse a sí mismo la existencia o un ser ahí evidente e indubitable, el *cogito* no deja de ser también un *algo* que se hereda. Por un lado, decía, ahondaré un poco más en toda esta cuestión de la herencia; por el otro, alguna palabra también acerca del cierre o de cierta clausura antes de retomar la senda de la *Introducción* de Derrida, de un cierre o final de los tiempos que asume, en la propuesta específica de Fukuyama, un corsé dogmático que viene a decir que nos encontramos en la última estación del trayecto, que todo está hecho, que las cartas se muestran sobre el tapete y el juego ha terminado. Esta idea de final de trayecto, este dogma de algo finiquitado, acabado ya para siempre y que no precisa ya ninguna lectura, ni crítica ni revisión ni puesta en cuestión alguna, es algo que aparece también a la hora de entender el sujeto como algo hecho, dado, si se quiere, diría incluso que listo para su uso. Así, aprovecho este paréntesis o este desvío —o más que desvío cierta parada en el camino con el fin de observar las vistas o tomar un trago— para señalar dos cuestiones que de cara a la tradición del *cogito*, de cara a asumir la herencia del yo y del sujeto, resultan dos problemas dañinos que solo se pueden desactivar o deconstruir teniendo en cuenta que frente a la tradición solo cabe la traición, que no hay tradición ni somos parte de ella si no hay posibilidad u opción de traicionarla.

Como se trata solo de levantar la cabeza y quizá girarla con el fin de observar otras vistas, como se trata de evitar las orejeras mientras se camina y otear otro horizonte, pero solo de esto, sin tomar ahora sendas y caminos empedrados que nos conducirían quizás a otros espacios, trabajaré estas dos cuestiones —la herencia, el final— a partir solo de ciertos espectros de Marx.

Una herencia nunca se re-úne, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, solo puede consistir en la *inyunción* de *reafirmar eligiendo*. *Es preciso*, quiere decir *es preciso* filtrar, cribar, criticar, hay que escoger entre los varios posibles que habitan la misma inyunción. Y habitan contradictoriamente en torno a un secreto. Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquel nunca podría ser heredado. [...] Se hereda siempre de un secreto —que dice «Léeme. ¿Serás capaz de ello?»—.²⁰¹

²⁰¹ Derrida, J.: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Traducción al español de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta. Quinta edición, 2012, p. 30.

Descartamos la herencia monolítica, una aceptación en bloque e inmotivada, como si la herencia incorporase en sí, y en primer lugar, la necesidad de responder «sí», un sí previo a la posibilidad incluso de afirmarlo, previo a cualquier puesta en cuestión, un sí precrítico; como si lo primero a heredar fuese ese «sí» sin condición, como si en verdad, ante toda herencia, lo único que se hereda a fin de cuentas sea decir «sí quiero» antes incluso de poder querer, como la novia a la que los padres conducen a un casamiento concertado, como la víctima ante el verdugo, como el animal domesticado y obediente a la voz de su amo. Si no hay opción para el «no», si no hay vía para renunciar a la herencia, si no hay posibilidad alguna de traicionarla, no hay, en ningún modo, de ninguna manera, forma de aceptar esa herencia que llegado el caso no sería tal. Aquí, *dar* se confunde con *obligar a recibir*. No hay donación ni don si la hospitalidad hacia la herencia es obligada. Por tanto, heredamos una tradición, lo queramos o no aparecemos ahí, *in media res* de cierto relato siempre comenzado, de cierta historia que no nos pertenece, insertados ya en un cuento que no es el nuestro y sobre el que nadie nos pregunta si viene o no a cuento para nosotros, y justo por eso, porque dejar a un lado cierta tradición, como dejar a un lado la máquina gramática o dejar a un lado la novela de la metafísica o dejar a un lado ese yo que dice «yo» y para el que «nada» es imposible, dejar a un lado el mundo predado, ese mundo que es también depredador, algo así, salir del todo de cierto automatismo y despojarse por completo de cierta herencia, no ocurrirá nunca, justo por eso, porque el elemento dado o predado viene impuesto, se hace necesario ese *reafirmar eligiendo*, un poco al modo del *clinamen* de los átomos de Leucipo o Demócrito, como si cierto movimiento o caída dentro del vacío en el que se desplazan los átomos fuese inevitable pero quedase aún cierto margen para la lateralidad, para que no se trate del movimiento uniforme de un mero objeto despeñándose, de una de esas piedras sin mundo de Heidegger rodando colina abajo.

Reafirmar eligiendo porque quizá no hay otra forma de reafirmar ni otra forma de elegir, ya que un elegir sin reafirmación, sin tomar esa cierta toma de conciencia crítica que para Husserl sigue siendo ingenua pero que no deja de ser una ingenuidad que al menos se sabe tal y que por tanto se mueve ya en otro nivel, que al menos no toma su ingenuidad por la verdad de la Verdad o los hechos tal como son, un reafirmar sin elección, decía, ni siquiera podría denominarse elección, sino quizá automatismo. Tampoco, quizá, una elección sin reafirmación, como si se pudiese dar algo como eso, como una elección libre, pura, del todo autónoma. Reafirmar eligiendo, por tanto, sin

eliminar uno de sus pares, como toma de conciencia.

Sí, *es preciso*, pero que sea preciso no implica absoluta docilidad u obediencia ciega a los moldes heredados, a lo que dicta la tradición. Se hace precisa una *architectura*, afrontar la indigencia, el desastre milagroso de la ilegibilidad, hacerse cargo de la traducción que crea texto al leer, tomar conciencia de esa lectura que no es nunca pasiva, que no se limita a recibir un cuerpo de letra que a fin de cuentas es una letra sin cuerpo, pura superficie que no remite a nada, que no es la imagen acústica ni imaginativa de objeto alguno, que no copia ninguna realidad. No hay, a fin de cuentas, reunión final alguna. Nada de esas maneras tan propias de otra época y aún en uso en genealogías con el patrimonio suficiente como para legar una gran fortuna al primogénito, como si a toda costa hubiese que mantener la herencia reunida, junta, como si bajo ningún concepto fuese posible la dispersión o la dislocación, como si una herencia fragmentada no fuese merecedora de ese nombre, como si por herencia hubiese que entender siempre cierta totalidad.

Lo que estoy proponiendo aquí es una tradición que no se herede así; ni cuando se trata de la tradición de la geometría ni cuando se trata de la tradición de la escritura. Sobre todo, tampoco cuando se trata de la tradición del *cogito*, cuando esa repetición de un punto de enunciación que dice yo hereda ese sujeto que se malinterpreta inmediato, dado de una vez y para siempre a partir del momento en el que el cuerpo de letra se encarna en el sujeto. Cuando más arriba afirmaba que es imposible dejar atrás la herencia, que no es posible darle la espalda a la tradición, que creer poder dejar a un lado la metafísica o cierta lógica no deja de ser una ingenuidad, este imposible remite a ese *es preciso* que no implica automatismo ni recepción pasiva, que no supone dejarse devorar por ese depredador que es el mundo predado, sino que ese *es preciso*, lo acabamos de ver, remite a un escoger, a un elegir que reafirma, a una reafirmación que elige, como si uno no se diese sin el otro, como si la mera reafirmación no pudiese darse si no se conoce o no se sabe nada acerca de eso que se reafirma, como si todo elegir pasase por cierta reafirmación, por la aceptación de cierta inevitabilidad. Retomo el ejemplo atomista: como hay espacio, hay movimiento de los cuerpos en él, los átomos no pueden elegir no moverse, al igual que el yo que dice «yo» no puede elegir no decir «yo» o decir «nada», a pesar de esto, ese movimiento no es uniforme y para todos igual, se da el *clinamen*, el desplazamiento, cierto *espaciamiento*, los choques, átomos que quedan enganchados unos a los otros y átomos que se sueltan. Defender la mera reafirmación, una reafirmación que no sería tal, ya que no habría nada que afirmar si en

último caso se toma y se acepta sin más, si no hay cierta toma de conciencia respecto a lo que se hereda, esto, anularía toda responsabilidad, toda capacidad de lectura; defender la elección absoluta, no limitada, un elegir no condicionado por cierta disyunción, por cierto reafirmar lo que se elige, implicaría una idealidad absoluta o un absolutismo ideal respecto al yo que hereda; a decir verdad, ni siquiera se podría hablar de herencia, ya que si se da la opción de elegirla o descartarla del todo, en caso de tomarla, esa herencia ya no sería tal, sino que, en todo caso, se trataría de una elección que coincide con una tradición o una herencia que se puede dejar del todo a un lado. Desde la primera opción, de la parte de un mero recibir la herencia, de ese lado que se limita a reafirmar cuando en verdad ni siquiera puede permitirse este gesto si no tiene conciencia crítica de la herencia, de este lado, decía, nos encontraríamos con un otro sin yo, de un yo que en verdad sería del todo otro. Desde la otra opción, esa que garantizaría una elección absoluta —incluso poder dejar a un lado del todo la herencia—, nos encontramos ante un yo absoluto, un yo sin otro. Como vengo defendiendo en este texto, tales cosas, el yo, el otro, no se dan sino como parte de un complejo al que he bautizado como *yotro*. No hay nada como un yo sin otro o un otro sin yo. No hay nada como una elección pura o un mero reafirmar acrítico. Una mínima operación textual deja claro que algo como esto no se da, que esta pareja de baile es pura fantasía si se entiende a la manera o según los modales de la vieja rejilla, si se entiende desde el punto de vista de la lógica bivalente.

Hasta aquí, si se trata de reafirmar eligiendo, si se trata de una ingenuidad que al menos adviene tras cierta toma de conciencia, de una ingenuidad poscrítica, si incluso para reafirmar, para tomar la herencia es preciso cribar, filtrar, poner en cuestión o vérselas con eso que se hereda, la única conclusión posible es que la tradición exige traición, que no hay siquiera algo a lo que se le pueda llamar tradición —al igual que no hablamos de las tradiciones de las piedras o de la tradición del cielo— si no se le concede a esa tradición la traición que demanda como su misma posibilidad de aparecer en escena. La tradición no se acata, no se inventa; se reafirma eligiéndola, se va contra ella con ella misma. De la misma manera que no hay narración sino a la contra de ese sujeto que la narración *sujeta*, que solo se escribe cuando se escribe contra la letra, solo heredamos cuando nos cuestionamos la herencia, cuando no nos tomamos por sus dueños y señores, cuando no caemos en ese síndrome del propietario al que me referí ya en el primer capítulo de esta parte.

El espejismo de lo inmediato: digo lo que pienso, entiendo lo que leo, soy yo porque digo «yo». Ya lo he comentado, aquí no se defiende ninguna inmediatez. Toda lectura es *architectura*, precisa de traducción, incluso más cuando todo queda dentro de la *misma* lengua, incluso más cuando parece que las palabras están ahí solo para transmitir cierta información que su significado *pone en claro*.²⁰² La herencia precisa también de cierta traducción. «¿Cómo recibir, cómo entender un discurso, cómo heredarlo, desde el momento en que no se deja traducir de sí mismo a sí mismo?»²⁰³ ¿Y qué heredamos sino discursos?, ¿qué es la tradición sino cierta narrativa heredada? Heredamos algo que se nos lega, cierta *cosa* que se nos dona, heredamos, por tanto, algo que sigue aquí, que pasa de unas manos a otras, cuyo propietario es ya *otro* sobre eso *mismo*. Pero la herencia, como el texto, tiene siempre un carácter testamentario. Heredamos, de los fantasmas, un don fantasmático. Como si la herencia y el texto remitiesen a cierta huella espectral. La tradición, la herencia, al igual que el objeto ideal, no se lee a sí misma, no se deja traducir de sí misma a sí misma. Está siempre ese *otro* propietario, ese *otro* que se la apropia, que toma eso otro en su yo y que traduce aquello que hereda, que traduce y traiciona si en verdad es fiel a aquello que se le dona. El yo que dice «yo», ese punto de enunciación con el cuerpo de letra en la punta de la lengua hereda ya una narrativa, un texto, toda una novela al decir «yo». Una narrativa, un texto, toda una novela de la que, como ocurre con el castillo de aquel cuento para niños, una vez dentro ya no es posible salir nunca más. La herencia, por tanto, se lee, y al leerse se pone en cuestión. La herencia exige traición para que su texto no se limite a ser solo un cuento para niños.

Hay que salvarse de entender la herencia como algo dado.

²⁰² «Debemos preguntarnos por el concepto de traducción y de lenguaje, concepto dominado frecuentemente por el concepto de representación, ya se trate de traducción interlingüística, intralingüística (dentro de una única lengua) o incluso [...] de traducción intersemiótica [...] En cada caso nos volvemos a encontrar el presupuesto o el deseo de una identidad de sentido invariable. [...] Esta hipótesis o este deseo serían justamente los de la representación, los de un lenguaje representativo cuyo destino sería representar algo [...] un sentido, un objeto, un referente [...] los cuales serían *anteriores* y *exteriores* a ese lenguaje. [...] El contenido representado, lo representado de esta representación (sentido, cosa, etc.) sería una *presencia* y no una representación. [...] Determinar el lenguaje como representación, no es el efecto de un prejuicio accidental.» Derrida, J.: «Envío», en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Traducción al español de Patricio Peñalver. Barcelona: Paidós, 1989, pp. 86-87.

«Y esta separación entre lenguaje ordinario y lengua “difícil” (esotérica o formalizada) puede ser mayor en el interior de una “misma” lengua que entre dos idiomas.» Derrida, J.: «Las novelas de Descartes», en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Traducción al español Grupo Deontra. Barcelona: Paidós, 2ª edición, 2012, p. 60.

²⁰³ Derrida, J.: *Espectros...*, ed. cit. p. 48.

Conforme con el concepto de la herencia en general. La herencia no es nunca algo *dado*, es siempre una tarea. [...] antes mismo de aceptarla o renunciar a ella, somos herederos, y herederos dolientes, como todos los *herederos*. [...] *Somos* herederos, eso no quiere decir que *tengamos* o que *recibamos* esto o aquello, que tal herencia nos enriquezca un día con esto o con aquello, sino que el *ser* de lo que somos *es*, ante todo, herencia, lo queramos y lo sepamos o no. Y que, Hölderlin lo dice muy bien, no podemos sino testimoniar.²⁰⁴

No hay heredero con las manos limpias, si lo decimos en un lenguaje más próximo a esa figura espectral de Marx que se invoca en ese texto de Derrida: no hay heredero de cuello blanco, que no se manche las manos, que no se implique en aquello que hereda, que no se las vea con la narración de esa tradición de la que forma parte, de la que es parte antes ya de cualquier posible decisión respecto a ella, como si definiésemos al hombre, según los usos aristotélicos, como el animal que testimonia, ya no el animal político, ya no la bestia o el soberano, sino el animal que da testimonio, un dar que obliga a la traducción, a la *architectura* de cierta herencia que no se da sin más sino que exige una tarea y un trabajo, que exige, por tanto, un cierto hacer en ese juego de lectura y traducción de lo que se lee, en esa lectura que crea ya texto; esta *architectura* exige, decía, la apertura a una posibilidad imprescindible a la que aquí denomino o he denominado traición. El *ser* de lo que somos *es* herencia. El ente hereda el ser. Una herencia biológica, una herencia genética, una herencia cultural, una herencia lingüística, una herencia animal, una herencia neuronal, una herencia sentimental, todas estas herencias que no tienen lugar de reunión si no se entiende por un *lugar* así cierto cruce y cierta disyunción. Pero lo que no se hereda es la herencia en sí, sino que el ser es ya herencia, ser es ya heredar, ser implica ya asumir y traicionar la narrativa de una tradición que obliga a la traducción y a la *architectura*.

Como se ha dicho, heredar no puede remitirse a un mero aceptar pasivo e ingenuo —por más que de la ingenuidad nunca nos libramos del todo—, asumir/negar la herencia responde siempre a cierta lectura y por tanto a cierta crítica, detectar los discursos dominantes, de *toda* la herencia la zona heredada que domina. La herencia siempre nos domina, justo porque es imposible despojarse del todo de cierta ingenuidad, porque a ese personaje de novela que dice «yo» le es imposible salir del cuento o de la novela en la que reside desde ese primer momento sin principio en el que dice «yo»; porque pensar, decir o escribir ese estar fuera es ya lo imposible, la herencia domina. Al igual que decía Foucault acerca de la respuesta de Kant a qué es la Ilustración, se trata

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 67-68.

de, ya que es imposible no ser dominados, al menos no ser dominados de cualquier manera.²⁰⁵

Respecto a la cuestión del final, de ese final que es siempre múltiple y repetido, que no es un final puntual o concreto sino también una complicación final, no me detendré aquí en el final de la filosofía (Hegel), o en el final del arte (Danto), o en el final o la muerte del autor (Barthes), o en el final o la muerte del hombre (Foucault). Un final que *son* siempre demasiados finales. En lo que me detendré aquí, solo un instante, antes de retomar camino entre la letra de la *Introducción* de Derrida, es en la tesis de Francis Fukuyama acerca del final de la historia, una propuesta que reclama precisamente lo que negamos al revisar la cuestión de la herencia, que reclama, en realidad, el final de toda *architectura* y el advenimiento de una pragmática hipócrita.

Todo totalitarismo no deja de tener cierto complejo de iglesia. Como explica Derrida acerca de la tesis de Fukuyama: «¿Acaso no se tratará de un nuevo evangelio?».²⁰⁶ Una buena nueva que anuncia, por fin, el final de la historia, de las ideologías, de todo aquello que no sea neoliberalismo y mercado; por más que desde cierta óptica bien se podría defender: de todo aquello que no sea idiotismo y jungla. También el fascismo se presentó como iglesia y como teatro; también el socialismo con «rostro humano» se agarró a modelos que recordaban justo lo que ese sistema creía negar. El poder, por más que se tome por la fuerza bruta, por más que se imponga, necesita siempre de legitimación, está obligado a recurrir en todo caso a una narrativa que exige su puesta en escena. Cuando se está dentro de un determinado *texto*, cuando se pertenece a él, no es fácil tomar distancia crítica, se precisa casi siempre de un acontecimiento, de la irrupción de algo que no se espera, que quizá no es ni bienvenido; y aun después del advenimiento de cierto acontecimiento que quiebra la complacencia y pone en cuestión el lugar que se habita, hay quien prefiere seguir durmiendo. Nos comportamos como aquellos médicos que pretendían decidir ante la vida o la muerte del paciente, como si estuviese en sus manos el destino del cuerpo que tratan. A la inversa de la imposibilidad de Valdemar, es como si un cadáver insistiese en declamar: «estoy vivo». Lo que intenta Fukuyama, mucho antes de este momento histórico en el que nos encontramos, décadas antes de este cambio de epocalidad que se ha disfrazado de crisis,

²⁰⁵ Foucault, Michel: *Sobre la Ilustración*. Traducción al español de J. De la Higuera, E. Bello y A. Campillo. Madrid: Tecnos, 2006.

²⁰⁶ Derrida, J.: *Espectros...* ed. cit. p. 70.

antes de esta era psicótica en la que se reafirma la vida de un cadáver, es de una ingenuidad tan aplastante que su éxito, en una época que practica cierto *tontismo* deliberado, en la que el nivel de comprensión lectora ha descendido de forma proporcional al aumento de la especulación, está garantizado. En la época del *coaching*, en la era de los *selfies*, en la cultura de la autoayuda y del budismo para ejecutivos, solo las propuestas más ingenuas tienen cabida.

Un evangelio, decíamos, que traslada a la realidad el obligatorio *happy end* de los finales del cine de la industria estadounidense. Igual que decía al comienzo de esta parte en relación a la broma que es Sokal, acerca de que la trampa maliciosa consiste en ofrecer una coartada a la *bestiada*, que lo perverso consiste en asegurarle al lector, al espectador, al receptor, que no tiene que hacer ningún esfuerzo, que si algo no se entiende la culpa es siempre de ese algo, que toda complejidad remite a una impostura —a no ser, por supuesto, que se trate de asuntos *serios*, de ciencia o economía o cosas de especialistas— y que por tanto, la legibilidad es obligada ya de entrada. Al igual que Sokal el bromista, la tesis de Fukuyama, ya lo he dicho, viene a negar la necesidad de toda lectura, de todo trabajo textual, de toda crítica, de todo *deliro* como arar nuevos surcos sobre la tierra. En realidad, todo ha sido un gran cuento para niños, y por suerte para nosotros, somos conscientes de que nos encontramos en la estación final: no hay Dios, por más que en los billetes de dólar siga inscrita esa frase: *In God we trust*; no hay ideología, porque convertirse en una sociedad de consumistas frustrados no tiene nada que ver con lo ideológico sino que debe ser algo esencial al ser humano; no queda filosofía, porque para eso ya está el Prozac; no hay arte, ni cine ni literatura, porque todo se reduce a operaciones de marketing, a la búsqueda de la visibilidad de los autores; no hay criterio personal, porque para eso están los informativos manipulados; no hay búsqueda, porque para eso ya están las listas de los más vendidos y de los mejores productos del año y del mes y de la semana; no hay educación, porque para ingresar en el mundo laboral lo que se precisa no es formación sino contactos; no queda rastro de inteligencia, para eso ya está el *hardware* informático. Lo único que nos queda es disfrutar del paraíso. ¡Qué suerte la nuestra!

Evangelio y neoadanismo. El jardín artificial de los hipócritas, donde el premio es la arrogancia desmemoriada. Así que cuando el tren de la historia llega a su última estación, cuando recorre todo el trayecto y ya no queda más vía, de ese tren no baja sino un regimiento de ilusos, infantes de treinta y cuarenta y sesenta años, niños eternos, estómagos agradecidos, animales de granja perfectamente domesticados.

Hay algo aquí que, respecto a lo que estamos diciendo acerca de la geometría, acerca de que el sentido de la geometría no reside en sus ejemplares, en la mayor o menor perfección de esta figura geométrica o la otra que se puedan dar en el mundo *real*, hay algo aquí que resulta ahora obligado conectar con la propuesta de esta democracia liberal como final de trayecto.²⁰⁷

Para Fukuyama, las tragedias que en el siglo pasado han acompañado a la instauración de ese mundo feliz que propone como estación final se remiten *solo* a los hechos empíricos.

Todos esos cataclismos (terror, opresión, represión, exterminación, genocidio, etc.), esos «acontecimientos» o esos «hechos» pertenecerían a la *empiricidad* [...] Su acumulación no desmentiría en absoluto la orientación *ideal* de la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal. Como tal, como *telos* de un progreso, dicha orientación tendría la forma de una finalidad ideal.²⁰⁸

Así, si realizamos una lectura rigurosa de la tesis de Fukuyama, este no propone un final, sino un final antes del final, el anuncio de un final, el *telos* de un porvenir, de algo por venir que será —llegado su momento o venido en su momento, pero entendido como si ya estuviese aquí— ese final anunciado al modo en que se anuncia a un redentor mesiánico. Hay, reconocen los neoliberales, aspectos negativos —incluso asumirían tragedias humanas—, hay, por aquí y por allá, generaciones perdidas, poblaciones obligadas a un nomadismo criminal, un exceso de riqueza y acumulación por parte de la minoría frente a una mayoría cada vez más empobrecida; pero todo esto son accidentes, *solo* hechos, meras empiricidades inevitables que no desdicen, al igual que los objetos factuales no desdicen los objetos ideales, la idealidad del sistema. Si, a fin de cuentas, la humanidad entera, todas las sociedades o grupos humanos tienden, *evolucionan, progresan* hacia ese modelo democrático neoliberal —un modelo, maticemos, que se presenta liberal solo en el aspecto económico y resulta reaccionario y ultraconservador en el ámbito privado; por más que en realidad se trate de un

²⁰⁷ « 'la' democracia liberal resulta la única aspiración política coherente que vincula diferentes regiones y culturas sobre toda la tierra». Esta “evolución hacia la libertad política en el mundo entero” habría estado, según Fukuyama, “siempre acompañada” [...] por “una revolución liberal en el pensamiento económico”. La alianza de la democracia liberal y del “libre mercado”: esta es [...] la “buena nueva”.» *Ibid.*, pp. 71-72.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 71.

liberalismo de casino, de la defensa de un liberalismo para *propietarios*, para los miembros del clan o de la mafia o del grupo, para los pandilleros que caen del mismo lado, y, también, por más que, si rascamos un poco, tras ese barniz conservador en las costumbres se descubren las bajezas que siempre disimula una moralina hipócrita—, si hay un *telos* que conduce irremediablemente a cierto final, a ese final que se anuncia como si ya fuese, como si residiésemos en él, a fin de cuentas, todos los hechos que contradigan el anuncio de esa venida no dejan de ser solo eso, meros hechos, empiricidades, accidentes de una historia factual que cualquier teoría evolucionista tiene en cuenta como mal menor. Hay, por aquí y por allá, millones de sacrificados que a fin de cuentas no son más que el precio a pagar para que la idealidad cumpla su designio.

Leamos a Fukuyama junto a Husserl, porque en este, lo acabamos de recordar, tampoco la idealidad depende de sus ejemplares, tampoco la esencia o el sentido del objeto ideal se ve amenazado por los objetos o las cosas factuales. Ahora bien, ¿en qué dirección leemos esta trayectoria de la idealidad?, ¿se trata de *archê* o se trata de *telos*? Desde luego, la idea de un *archê* diacrónico, de un primer principio simple y concreto, empírico o ideal, a partir del cual algo se da y luego evoluciona, queda, según lo que llevo defendiendo casi doscientas páginas, descartado. Lo que Fukuyama parece proponer es un *telos* casi biológico, como si se tratase de la evolución de cierta especie a la que durante ese recorrido le fuese necesario e inevitable desprenderse de todo aquello que le impide —y también le ayuda— alcanzar su estado final. Como si todo eso que cae, todas las tragedias de unos y otros, esas piezas del sistema que tienen que sufrir las consecuencias para que el ideal alcance su fin, fuesen meros suplementos. Aquí, la primera diferencia con lo que propone Husserl: la geometría no es algo que deba alcanzarse, no es preciso sacrificar la realidad para defender el ideal de la geometría. No hay aquí ninguna lucha por la supervivencia de unas formas u otras, de uno u otro sentido. Si leemos a Fukuyama desde aquí, más como *archê* que como *telos*, se podría entender, entonces, la democracia liberal, todo lo que ello supone, todo lo que ponen en juego esas dos palabras, como algo esencial a toda comunidad humana. En todo caso, ya sea como esencialismo, ya sea como destino asegurado, lo peligroso de la propuesta de Fukuyama es la promesa de cumplimiento, es afirmar no solo que ese final está ahí, a la vuelta de la esquina, sino que ya es, que se ha presentado ya para siempre. Lo peligroso aquí —al igual que lo sería si en lugar de proponer un sistema neoliberal se propusiese un sistema opuesto, al igual que lo fue cuando el fascismo, el nazismo o el estalinismo

se presentaron con tintes mesiánicos y como una revolución reveladora o como revelación final—, lo decisivo es la afirmación de una clausura. Algo así, afirmar una estación final o un final de la historia, de las ideologías, etc., niega la *architectura* y por tanto la crítica, niega la escritura y la lectura en el sentido en el que aquí las estamos proponiendo, pretende vallar el espacio salvaje de la *diferencia* para que ahí no entre nadie. No acepto aquí nada como un principio primero, nada como un principio que no sea ya segundo; ni un *telos* finalista o la llegada a cierto puerto o estación o última meta que nos libre del mal y de seguir poniendo en cuestión la narrativa y el texto de la realidad.

Quedaría por ver qué ocurre con ese *archê* no entendido ya como principio diacrónico o como mero *start* sino como principio sincrónico, como aquello que hace que lo que es se dé, como la pipa ideal que, por más que no ocupe espacio o lugar alguno, hace posible reconocer una pipa y otra. Lo acabamos de ver en la propuesta de Fukuyama, toda idealidad que conduce la realidad desde un mundo otro, sin conexión alguna con la realidad, sin contaminación con las cosas ahí, etc., cae siempre en el mesianismo. Lo definitivo aquí, en cierta idealidad material que estoy proponiendo, es entender que lo ideal nunca llega a cumplimiento, que no habrá nunca un final al que llegamos orientados por la idealidad. Como he dicho, considero el objeto ideal un irreal con realidad que, por tanto, no tiene nunca la última palabra sobre nada, que no propone un *telos* o una evolución hacia un sistema o modelo o estructura que se arrogue el derecho a sacrificar aquello que niega su idealidad con tal de cumplir su promesa de venida.

De cara al sujeto, a la narración que *sujeta* a ese punto de enunciación que dice «yo», asumir un final, un *telos*, cierta dirección o *esperabilidad* acerca de por dónde discurrir, impide ya toda *architectura*, impide toda narración que no sea mera copia de un modelo predonado. Asumir, sin más, la tesis de Fukuyama o cualquier otra que obligue a tomar cierta evolución hacia un final concreto, ya modelado, impide al sujeto escribir y leer su propio texto. Aceptar la fantasía de la inmediatez, que ese yo que dice «yo» ya es, y que es de cierta forma concreta, que es esto y no lo otro, que es ya de una pieza, dado por completo, esto impide toda crítica, toda lectura, impide, por tanto, cualquier posibilidad de sujeto como yo, deja a ese punto de enunciación embargado por la máquina gramática, asumiéndose autómatas, sujeto a los engranajes de una ingeniería, enfermo del mal del habla.

Resumiendo lo que pretendo con este desvío que nos ha llevado a ese libro en el que Derrida invoca ciertos espectros, acerca de esta cuestión de la herencia y el final, quedémonos al menos con esto: el sujeto no hereda un final, la herencia no es un fin, no heredamos nunca un cierre, una clausura. Dicho de otra forma o diciendo algo más: cualquier tesis del fin, cualquier propuesta de un idealismo finalista, de concretar eso que no se encuentra en parte alguna, que no ocupa ningún espacio, impide el acontecimiento, impide, por tanto, cierto margen de maniobra en el ámbito de lo predado. Aceptar propuestas como la de Fukuyama implicaría aceptar lo herencia como *algo dado*, nos llevaría a afirmar un *es preciso* sin crítica y sin *architectura*, un *es preciso* que ni siquiera debería ser dicho, que sería del todo innecesario si ese *es preciso* no remite a una aceptación crítica, a un poner en cuestión lo ineludible.

Como siempre, la lectura que aquí se abre, un posible *leyendo a Derrida leyendo a Fukuyama*, no es un camino que este texto que nos traemos entre manos nos permita seguir hasta el punto de extraviarnos del hilo que aquí se sigue —por más que pueda dar la impresión de que no tiramos aquí de ningún hilo, sostengo que en este texto, al menos de momento, hemos transitado una única senda—. Es importante acotar esa herencia que hoy heredamos —aunque me limite solo a esbozarla de una manera precaria—, es fundamental poner en claro en qué narrativa se inserta ahora ese yo que dice «yo», o al menos, ese yo que aparece en cierto espacio y cierta época. Repito antes de retomar camino: el yo no hereda una narrativa cerrada. No hay yo inmediato ni listo para su uso.

Volviendo a la *Introducción* de Derrida, recordemos que nos preguntábamos por esa pregunta retrospectiva que no deja de ser ingenua, por más que esa ingenuidad se mueva ya en otro nivel, por esa pregunta retrospectiva que no deja de caer en generalidades, y que una primera generalidad consistía en afirmar que la unidad de sentido de la geometría es una tradición. Recordemos que toda tradición demanda traición, que no hay herencia si no hay posibilidad de negar aquello que se toma de forma inevitable, que lo que hay, por tanto, es un gesto o movimiento complejo entre afirmar y negar, entre aceptar y rechazar esa narrativa que es previa a cualquier decisión sobre ella, previa a la decisión, incluso, a decirle sí o no a ese cuento del que somos personajes.

La segunda generalidad se referiría a que «esa unidad de sentido de la geometría

[...] tampoco es el concepto general extraído o abstraído de las diversas geometrías conocidas.»²⁰⁹ Lo esencial, el sentido, por tanto, no responde a la adición, no es el resultado de una suma que se extraiga de los diversos modos de darse de esta geometría o de la otra, no se trata de la síntesis de ciertos hechos u objetos empíricos, no se trata de catalogar y comparar y extraer de ello un modelo de esa recolección. Al contrario, para Husserl, «es la esencia originaria concreta de la geometría la que podría dar lugar a una operación generalizadora así.»²¹⁰

Esta cuestión la trataré en un nuevo epígrafe.

El axioma cogito

La unidad de sentido no remite a una comparativa, a una extracción de los rasgos más relevantes, ya que el sentido es previo a cualquier rasgo, a esto o a lo otro. Algo así nos llevaría de nuevo a una historia basada en los objetos factuales, a una historia de los hechos de la que se intenta huir o, al menos, resguardarse. La unidad de sentido no remite, tampoco, a una deducción. La evidencia originaria que Husserl busca no debe confundirse con la evidencia de unos primeros axiomas. No se trata de axiomática o de un proceso deductivo.²¹¹

Detengámonos un instante en esa formulación del *cogito* que no deja de remitirse a cierta forma axiomática: *Cogito, ergo sum*. Dejando a un lado la fidelidad a la traducción, esa fidelidad inevitablemente infiel, digamos: pienso, entonces soy. Una fórmula que no deja de ser reversible: soy, entonces pienso. Estas dos cuestiones: pensar y decir «yo», un yo que necesariamente piensa para poder ser tal, etc., parecen inseparables, remiten a una unidad que, no obstante, pretende siempre analizarse por separado, como si fuese posible un yo que no piense, o un pensamiento desarraigado de

²⁰⁹ IOG p. 44.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ «Las evidencias originarias que busca, son aquí, a su juicio, anteriores a las de los axiomas y les sirven de fundamento. [...] La evidencia originaria no puede ser confundida con la evidencia de los “axiomas”; pues los axiomas ya son, por principio, los resultados de una formación de sentido (*Sinnbildung*) originario [...] La axiomática en general, a partir de la cual, solamente, puede adquirir sentido todo ideal de deductividad exhaustiva y exacta a partir de la cual, solamente, todo problema de decidibilidad puede después surgir, ya supone, pues, una sedimentación del sentido, es decir, una evidencia originaria, un fundamento radical, que también es un pasado. Ya está, por tanto, exiliada de los orígenes a los cuales Husserl quiere ahora volver. [...] Un sentido de verdad geométrico-matemático en general, que no se deja encerrar en la alternativa de lo “verdadero” y lo “falso”.» *Ibid.*, pp. 46-48.

todo yo. Estos personajes: yo, otro, el pensamiento, han aparecido en este texto lo suficiente como para no insistir en meras repeticiones de lo ya escrito.

La fórmula del *cogito* no deja de mostrarse como la forma de un axioma. «Esto, luego lo otro.» «Si X, entonces Y.» «“Pienso”, entonces “soy”.» Aquí, el verbo «ser» remite no a ser esto o lo otro, no se trata de la cópula que une un elemento del lenguaje a otro, sino que se trata de un existencial. «Soy», sin más. Estoy aquí, a mano, en el mundo real: existo. Cierta cópula me ha abandonado a la existencia. Si no se trata de ser esto o lo otro, sino de ser, sin más, tampoco se trata de pensar esto o lo otro, sino de pensar, sin más. Pero ¿cómo podemos entender algo así como un pensar sin más?, ¿cómo pensar un pensar en sí mismo, que no se remita a nada? Se piensa siempre sobre algo. No hay pensar vacío o sobre el vacío porque es imposible pensar «nada». Por más que «ser» remite también siempre a algo, es posible solucionar el enigma de partida diciendo: soy *eso* que piensa, soy *algo* que dice «yo». Sin dar ni un paso más allá, sin remitirme siquiera a la carne o a un cuerpo, soy el punto de enunciación que dice yo. Pero pensar, sin más, sin remisión a esto o a lo otro, un pensar envasado al vacío, no se da. Un pensar así solo sería posible si ese pensar tuviese la opción de dirigirse hacia la nada; si no fuese precisamente esto lo imposible, pensar «nada». Si nos cuidamos de dar un paso más allá, de permitirnos siquiera un paso que nos obligue a salir del axioma del *cogito*, lo único que puedo asegurar es que pensar remite a decir yo. Entonces: ¿Qué es pensar? Pensar es decir yo. No pensar esto o aquello, ni siquiera, como defendía Heidegger, ir hacia aquello que merece la pena pensarse —algo así implicaría ya cierto saber qué es lo que merece la pena pensarse, asumiría un valor previo o uno de esos prejuicios, inevitables según Gadamer, acerca de qué es aquello que *merece la pena pensarse*; o si acaso eso que merece la pena se desvela mientras el pensamiento acontece, no de forma previa sino con simultaneidad al mismo pensar, este no dejaría de estar dirigido por cierto *telos* que lo conduce a pensar solo *eso que merece la pena pensarse* (¿para quién?, ¿para qué?, cabría preguntar)—, no pensar bien o pensar mal, no un pensar serio, cartesiano, bien dirigido, formal, que tome su camino como método frente a un pensamiento azaroso, diletante, que tome su trayecto como juego. Ni un paso más allá: pensar es decir yo. Nos encontraríamos, quizás aquí, con el origen del mundo. Un origen que remite ya a una complicación originaria. Que remite a pensar y a decir sin que podamos establecer la prioridad de uno frente al otro, sin que se pueda asegurar que primero digo «yo» y luego pienso, o que primero pienso y entonces digo «yo». Se trata de algo previo a todo decir y a todo pensar, una situación del lenguaje en el que yo

aparece por primera vez, cada vez como si fuese la primera vez. Digo «yo», entonces pienso. Nada de esto, ya que decir yo es pensar. Pienso, entonces soy. Nada de esto, ya que pensar es decir yo, pensar implica ser. Sin dar un paso más allá del axioma del *cogito*, decir yo implica pensar yo, pensar implica decir yo, no hay un yo que pueda no pensar, que se permita no poder decir yo; no hay un pensamiento que en primera instancia no remita a un decir yo.

Decir yo.

Decir «yo»

Por un lado; «decir yo» refiere a otro yo, a un yo que no es aquel del que enuncia la frase. Decir yo. Alguien, quizá cualquiera, puede decir yo, por más que incluso no lo diga con palabras, por más que ese decir yo podría exponerse solo a través de la gestualidad. Por otro lado, «decir “yo”» no asume un decir yo. El punto de enunciación que dice «yo» no asume la posibilidad de otro yo diciendo yo. Sin dar un paso más allá del axioma del *cogito*, pensar equivale a decir «yo». Pero incluso aquí, encerrados en la jaula axiomática de esta proposición, es posible defender el *yotro*. Decir «yo» es ya decir otro. Hay una brecha sin localización, un *entre* sin espacio entre decir y pensar. El axioma del *cogito* explota desde dentro. Esta garantía existencial del *cogito* se da en el interior de la máquina gramática. Su posibilidad primera es lenguaje, escritura como posibilidad de lenguaje, cierto espaciamiento y cierta *diferencia* que posibilita decir yo, que posibilita decir algo como eso, algo como: pienso, entonces existo; o algo como esto: soy, entonces pienso. Repito, sin que pensar implique algo más que decir yo.

Tampoco debe entenderse que el lenguaje, o que la escritura o la *archiescritura* como posibilidad del lenguaje es previa en el sentido de origen primero o el primer principio absoluto. En ningún caso admitiría en este texto causalidades empíricas o metafísicas, en ningún caso se trata aquí de acatar jerarquías u obedecer a una cadena de mando propia de ambientes militares o policiales.

Recordaré de la forma más clara posible lo que aquí nos mueve: no hay un habla que exprese el pensamiento, no hay primero un pensamiento que luego se intenta trasladar al lenguaje, no hay una escritura que archive ese pensamiento que se ha plasmado en el lenguaje. No estamos aquí siguiendo el modelo de la mimesis, de las copias que pierden siempre viveza frente al original. Ni siquiera estoy defendiendo aquí la idea de la traducción, de que el pensamiento se traduce en el lenguaje. No se trata

tampoco de reconocer ciertas pérdidas, como diciendo: bien, pensamos, y cierta parte del pensamiento se pierde o se contamina a la hora de ponerlo o escenificarlo en el lenguaje, como aceptando la inevitabilidad e intentando ajustar el lenguaje lo más posible al pensamiento, para que este no se malogre por culpa de ese inevitable soporte que le sirve como destino. El lenguaje no es la copia del pensamiento, así como la escritura no es la copia del habla. No hay una línea causal entre pensar-hablar-escribir. Es más, la propuesta que intento plasmar aquí no defiende la posibilidad de un pensamiento que pueda prescindir de la escritura. Como he defendido en algún trabajo previo, la filosofía se juega *en* los textos, no juega *con* textos sino que se juega en ellos.²¹² No hay pensamiento, tampoco, al margen del texto. No hay nada fuera del texto, decía Derrida. Según lo que aquí defiendo, fuera del texto solo quedaría la nada, una nada no entendida como algo; esto es, fuera del texto queda solo lo imposible, así, toda realidad, la verdad y la ficción, la verdad ficticia y las verdades de la ficción, quedan dentro del texto. Así, asumo la conocida frase de Derrida: no hay nada fuera del texto, porque fuera del texto solo hay nada, esa nada que por imposición de la máquina gramática, cae ya dentro.

Lo que defiendo en este texto —y no solo se trata de defenderlo de forma teórica sino que se trata de la escritura que estoy poniendo en práctica—, lo que propongo es un *poner a pensar la letra*, un pensamiento que se juega *en* el texto. El autor sería, por tanto, mero testigo, un confidente secreto, médium más o menos consciente, un yo que no piensa al margen de la escritura, y sin que esto implique que *alguien* escribe el texto por él, sin que esto remita a ámbito místico alguno, a *moiras* o musas o a nada que no pase por ponerse a la letra, por *poner a pensar la letra*. Lo que no estoy defendiendo es algo así como un pensar al margen de la escritura o incluso al margen del lenguaje, procediendo luego a la búsqueda de una escritura que lo represente o que lo traicione lo menos posible. Lo que tampoco estoy defendiendo aquí es la posibilidad de que este

²¹² «La relación del que escribe con lo que escribe es compleja; nunca del todo consciente. No se trata de poner la voz afuera, no se trata de archivar o anotar el pensamiento como el que apunta algo que conoce, que sabe y debe salvaguardar, sino que se trata de tejer el texto, un texto que siempre comienza a escribirse antes de inscribir la primera letra. La edificación del texto comienza mucho antes de colocar la primera piedra. Ni siquiera es un proceso en todo momento bajo control. Lo que aquí proponemos como filosofía es un juego entre textos, operaciones de lectura y de escritura que en ningún caso pasan por el habla o por un *cogito* que funcione a modo de centro emisor. La posibilidad de escritura frena el habla-máquina. Y es siempre, solo eso: mera posibilidad sin garantía de éxito. Como hemos dicho, no se trata de que la filosofía juegue con textos, sino de que la filosofía se juega *en* el texto. Y solo ahí.» Segovia, C.: *Quemar la letra (la cuestión de la escritura en De la Gramatología de Jacques Derrida)*. Madrid: UNED e-spacio, 2016, p. 90.

tipo de escritura que piensa o de pensamiento que se juega en el texto pueda *leerse*, que se pueda tomar sin más gracias a una escritura que sería mera mediación, que una vez leído, entendido, asumido, sea posible prescindir de *su* escritura.

Por supuesto, nada de lo dicho exime de la responsabilidad de la firma, ni se debe entender aquí escritura como mera inscripción. No hay un momento en el que se escribe, otro en el que se piensa y otro en el que ni una cosa ni la otra. Se trata siempre de un continuo en capas; el pensamiento, la escritura, van en cierta manera a su aire, ese yo no está siempre encima, dirigiéndolos, domándolos. El yo no piensa. Pensar remite solo a decir yo. Hay cierto instante —por ejemplo este— en el que la escritura se inscribe, en el que cierto pensamiento se materializa sobre soporte, pero ese cierto instante no es más que parte del continuo de ese texto fuera del cual no hay nada o hay solo «nada». La escritura no pasa por su inscripción. Escribir no es un resultado sino un proceso, y todo él es ya escritura, se materialice esta sobre un soporte o no.

No hay un momento presente en el que se piensa, no hay un momento presente y concreto en el que se escribe, no hay aquí momentos concretos en los que una cosa u otra. En este momento de la *Introducción*, Derrida incide en la complejidad del presente a la que ya me he referido en capítulos anteriores. No hay un momento para escribir, otro para pensar, otro para hablar. No es posible hablar de instantes o momentos estancos si el presente no se presenta, si no hay una separación nítida entre un presente y el siguiente o el anterior, si todo presente trae consigo el presente que lo precede y anuncia ya el presente por venir.

El presente no aparece ni como la ruptura ni como el efecto de un pasado, sino como retención de un presente pasado, es decir, como retención de retención, etcétera. Como el poder retencional de la conciencia viva es finito, esta guarda significaciones, valores y actos pasados bajo la forma de hábitos y de sedimentos. [...] Este Presente Viviente no es sino la conservación de que, por cierto, hay que llamar, pese al rechazo de Husserl por esta expresión, la *dialéctica* de la protención y de la retención. Es en el movimiento de una protención donde el presente se retiene y se supera como presente pasado, para constituir *otro* Absoluto originario y original.²¹³

Queda escrito más arriba: ni un paso más allá; pensar es decir yo. Nos encontraríamos, quizás aquí, con el origen del mundo. Antes de realizar una primera

²¹³ IOG., p. 50.

recapitulación de lo dicho en este capítulo, me permitiré escribir el comienzo de una *novela* —solo el comienzo de una novela que no hace más que comenzar, una vez y otra como si fuese la primera vez—, a modo de reescritura de uno de esos textos emblemáticos de la modernidad a los que Derrida se refiere como las «novelas de Descartes.»²¹⁴

«Yo soy el origen del mundo.»

Pausa dramática, la frase lo merece, lo pide.

Se podría tratar incluso del comienzo de una novela: «Llamadme Ismael». «Hoy, mamá ha muerto». «Yo soy el origen del mundo».

No deja de ser verdad; porque antes de yo como mí mismo, no hay, para ese yo que afirma ser el origen del mundo, nada. No deja de ser falso; porque antes de ese yo ahí, hay siempre *algo*.

Esto: antes, nunca nada. Todo lo que hay y lo que habrá arranca y termina con «yo».

Y lo otro: siempre, ya antes, un *algo*, un residuo.

Esto y lo otro, y no esto o lo otro.

Un «yo» redundante, pura reafirmación, porque la frase funcionaría igualmente así: «Soy el origen del mundo». El tiempo verbal implica la persona. Aunque no en todo idioma ocurre esto. La máquina gramática de ciertas lenguas impediría la no inscripción de esa marca que dice «yo». Nos topamos con un problema de traducción. Algunas lenguas permitirían borrar el pronombre, implicarlo sin nombrarlo, hacerlo implícito en una tachadura que no borra. Para otras esto sería lo imposible, la incorrección gramatical, el ataque a la institución de la lengua. En ambos casos, «yo» reina, presente o en ausencia, explícito o implícito, «(yo) soy el origen del mundo.» Con independencia de la máquina gramática de cada lengua concreta, al margen de que unas fuercen la fantasía de su desaparición y otras asuman la imposible borradura de ese punto de enunciación, «yo» preside en esta frase todo origen. «Yo» reina, «yo» preside; y no «*el yo* reina» o «*el yo* preside.» Estoy, ahora mismo, recurriendo a un monoteísmo egológico. No hay *los* dioses sino Dios —que incluso cuando es trino es uno—, no hay algo como *el yo*, sino «yo», por más que cada yo sea el origen del mundo. No estamos —ha quedado claro en capítulos anteriores— formulando una hipótesis que maneje la

²¹⁴ *El lenguaje y las instituciones...* ed. cit.

posibilidad de múltiples orígenes absolutos. No hay, por tanto, ahora mismo, *el yo*, como tampoco habría algo así como *el cogito* o el ego en general; como diciendo: el tuyo, el mío, este o aquel. Ningún otro. «Yo soy el origen del mundo.» Y no: *el yo* es el origen del mundo.

Lo universal concreto, quizá lo imposible.

Pero quién dice «yo». No puedo afirmar que tú dices «yo», que ella dice «yo», porque entonces tú eres el origen del mundo, ella es el origen del mundo. Solo yo dice «yo». No *el yo* que ahora escribe esta frase, no *el yo* que ahora la lee, no *el yo* que ha dejado de leer hace tiempo porque en verdad ha entendido que prefiere entregar su tiempo a una novela de verdad a seguir con un texto como este. No se trata *del yo*, ni de *mi yo*, ni de *tu yo*, etc. Si así fuese, la pregunta quedaría sin contestar, porque «yo», «tú», «ella» son solo marcas del lenguaje, inscripciones de letra, trozos de la máquina gramática.

Un par de párrafos más arriba he escrito lo siguiente: el tiempo verbal implica la persona. Esto es hacer trampa. El tiempo verbal no implica ninguna persona, implica una marca, un engranaje de la máquina gramática. «Soy el origen del mundo» implica «yo», pero ese yo no es nadie. «Yo» es una ficción gramatical.

Contestar como Odiseo a los cíclopes: mi nombre es *Nadie*. «Yo», en realidad, dejando a un lado toda ficción, como si esto fuese posible, es nadie, no es alguien. El yo que *habla* en este texto no es el autor, es el narrador. El yo que recibe este texto, que lo recibirá en un desfase temporal y espacial inevitable, no es el lector, es el narratario. Narrador y narratario son personajes de ficción, funciones de la escritura. El yo, aquí, no es menos ficticio que Mersault o que el capitán Ahab. No hay nunca inmediatez entre autor y lector —incluso aunque ambos se identifiquen con una misma figura, aun en el caso de que el texto se lea a viva voz por el lector a sus oyentes—. El esquema tripartito que conecta el contenido entre un emisor y un receptor, no sirve. Las cosas no son nunca tan simples o tan poco complejas, no hay acceso directo, ni a las palabras ni a los objetos. Tampoco en la oralidad, tampoco en el habla.

«Yo» nunca dice a uno mismo. Yo es un punto de enunciación. Se podría traducir «yo soy el origen del mundo», de esta forma: «El punto de enunciación es el origen del mundo». Por supuesto, una frase como esta es imposible que abra novela alguna. Hemos pasado del ámbito novelístico al filosófico. O, digamos, de lo que se espera de una escritura narrativa a lo que se espera de una escritura filosófica. ¿Quién espera?, podría preguntarse; quizá los propietarios y los aspirantes a hacerse con un

espacio en propiedad en este trozo de tierra o ese espacio al que venimos llamando filosofía y que ningún agrimensor ha conseguido medir y vallar con barreras fijas o definitivas, se podría responder. Pero voy a continuar como si esto fuese una novela —o al menos una novela en marcha, como si quisiese arrancar con esa primera frase y no fuese capaz de dar un paso más allá, como si la escritura se atascase y se replegase sobre sí misma, como si la letra se enroscase y creciese hacia arriba y hacia abajo, incapaz de seguir una secuencia lineal—, simulando que esto es una novela que arranca, que en realidad no termina nunca de arrancar, pero avisando al mismo tiempo que no estamos en ninguna novela. Una novela que advierte de que no se trata de ninguna novela al igual que la pipa de Magritte advierte que no es una pipa.

Revisemos ese comienzo, por si fuese posible dar un paso más.

El comienzo de nuestra historia perdería fuerza si se modificase el tiempo verbal: «Yo seré el comienzo del mundo». Porque no puede haber yo sin mundo, este yo como origen del mundo es instantáneo a eso que origina. No hay posibilidad de afirmar algo desde un no mundo. No hay posibilidad alguna de que el yo se anuncie a sí mismo o prometa su venida sin estar ya ahí.

Probemos otro tiempo verbal: «Yo he sido el origen del mundo». Pero cómo decir el acontecimiento —nos preguntaremos, llegado el momento, con más insistencia—, cómo narrar eso para lo que no había narración posible, cómo llevar al lenguaje lo antepredicativo.

«Yo seré el comienzo del mundo» suena grandilocuente, a ese tipo de gran promesa que se traiciona siempre, al habla de un charlatán de feria o a mero vende humos.

«Yo he sido el origen del mundo» comporta quizá cierta melancolía del que padece esa dolencia que obliga a inventar recuerdos, a rellenar la narrativa con una memoria ficticia, a recorrer un pasado que nunca fue.

En ambos casos se podría responder: veremos; veremos si lo serás, veremos si lo has sido.

En cambio: «Yo soy el origen del mundo» conlleva ciertos matices performativos y de permanente reactualización. Como si al decir esa frase se estuviese diciendo: yo hago mundo, ahora mismo, al decir esto, el mundo se origina; a la vez que se hace de forma constante, no como un mundo originado o por hacer, sino como un mundo que se presenta en cada presente, en la complejidad de cada presente, en su

ausencia, en su huella, en ese cruce entre la retención y la protención, como si al igual que el presente, el origen del mundo no fuese un punto temporal que pueda delimitarse con coordenadas espaciales en un terreno fáctico, como si ese origen del mundo no fuese un hecho empírico, como si perteneciese a un tiempo que no es el tiempo cósmico o mundano, el tiempo de la manecillas de los relojes, el tiempo medible, ese tiempo que confundimos siempre con la duración.

Tentemos la economía del lenguaje: «Yo soy el origen», sin más. O si se prefiere, aún más corto: «Soy el origen».

En «origen» está implícito el mundo, algún mundo posible. El origen es origen de algo. No me estoy preocupando ahora si ese algo llega de algún otro que lo preceda o de la nada, de algo que es nada o de una nada que no comporta ni rastro de algo. Tomo aquí «origen» en su sentido absoluto, no el sentido de esta cosa o de la otra. No se trata de averiguar de qué es origen «yo», sino de entender que «origen», aquí, lo implica todo; por más que decir todo no esté tan lejos de decir nada. ¿Podríamos seguir entendiendo lo mismo si la frase fuese esta?: «Soy la génesis». En este caso, es seguro que no habría preguntas acerca de si se trata de la génesis de esto o de lo otro. Al decir «yo soy la génesis», se entiende, quizá de forma automática, que esta palabra implica un comienzo absoluto, un arranque o aparición, en general, de todo cuanto hay. Pensemos que alguien le pueda decir a otro: «yo soy el origen de tu desgracia». Reconozcamos que sonaría algo forzado expresarlo de esta manera: «yo soy la génesis de tu desgracia», salvo que en lugar de un drama estuviésemos tentando una comedia del absurdo.

Pero no lo olvidemos, estamos simulando el arranque de una novela. «Soy la génesis» conlleva un tufo teológico que no nos podemos permitir para esta narración que tenemos en mente, a pesar de que no iremos más allá de su primera frase. Tengamos en cuenta que se trata, entonces, del origen de todo y no de un origen puntual o de un origen de algo que aparece sobre un mundo ya constituido.

«Soy el origen», incluso «soy origen», implica el origen de algo que lo es todo. Antes de ese origen, nada. Una mínima detención. Hagamos un esfuerzo por imaginar la nada, por no pensar en nada, por visualizar una nada. Imposible, por supuesto. Continuemos con esa novela que en verdad no continúa.

¿No se podría economizar aún más este arranque? —un arranque que ha detenido por completo la novela que pretendía poner en movimiento y que por tanto no arranca narración alguna—, ¿y escribir algo como esto?: «Soy».

Sin más.

Por supuesto, «yo» queda implícito. Solo «yo» puede decir soy.

Al igual que hace un momento se consideró no el origen de esto o de lo otro, se considera ese «soy» no como ser esto o lo otro, sino en sentido absoluto. En sentido absoluto, sin referencia a algo implícito, a ser esto o lo otro, a ser el origen de algo puntual, la cuestión es esta: «Soy» equivale a «yo soy». «Yo soy» equivale a marcar un punto de «origen» que dice yo. Ese punto de origen es «el mundo».

Veamos. Nuestra novela comienza así: «Soy».

Nos preguntamos ahora qué *es* ese yo implícito que dice soy.

Bien, pero es que la novela no sigue, se detiene ahí, en esa palabra con la que comienza y termina al mismo tiempo. ¿Se trata de una novela de una sola palabra?, ¿no es entonces, con suerte, un microrrelato?, ¿el mero título de una narración que no ha tomado cuerpo?

Pongámonos, aunque sea solo por una vez, del lado de nuestro narrador, démosle cierta confianza que de seguro no merece y tomemos al pie de la letra que se trata de una novela que comienza y termina con una sola palabra; una palabra, en cambio, que no está sola, que remite a un texto por venir aunque quizá no llegue nunca, que remite, con ayuda de la máquina gramática, a un texto algo más extenso que se puede aumentar quizá a discreción, que se puede prolongar o encoger a voluntad.

Imaginemos que estoy ahora mismo paseando entre los mostradores y las baldas de una librería o de una biblioteca, hojeando novedades y revisando reediciones, manoseando los volúmenes y comparando los precios. Tomo un libro. Imaginemos que ese libro tiene sus correspondientes tapas pero que carece de imagen en su portada, que carece de título y de la firma de un autor, que carece también de información en la contra y las solapas, que carece de créditos y de registro editorial. Ese libro, que consta de ciertas páginas encuadernadas, encoladas a su lomo porque el cosido es ya algo que pocas ediciones se permiten, contiene una sola palabra, lo cual parece un mal negocio, ya que el posible comprador no tendrá más texto que leer si finalmente termina pagando por él y llevándose a casa. En ese libro todas las páginas están en blanco; cien, doscientas, lo dejo al gusto de cada cual, las páginas están incluso sin numerar. Solo una palabra en esa novela: «Soy». El autor de esta novela se ha limitado a transcribir el pensamiento, a dejar por escrito lo único que en verdad pensamos. Pensar es pensar «yo», pensar yo es pensar «soy», a partir de ahí no hay pensamiento sino lenguaje. Una vez que el yo dice «yo», una vez que acontece el desastre, el pensamiento queda preso de la máquina gramática, enganchado a los engranajes del lenguaje, sujeto a una

narración. Cualquier intento de dar un paso más allá, de pensar *algo* a partir del *axioma cogito*, pasa ya por la escritura. A partir del origen del mundo, de esa complicación originaria entre ser y pensar, desde el momento sin instante en el que el punto de enunciación dice yo, no hay pensamiento *sin* escritura.

Esa novela de una palabra me dice: pensar es decir «yo», a partir de ahí no hay pensamiento *sino* escritura, a partir de ahí el yo no piensa nada más, a partir de ahí el yo pone la escritura a pensar.

Recapitulación

La escritura es previa, ha quedado escrito al comienzo de este capítulo; previa a su misma posibilidad —a poder discutirla: afirmarla o negarla—, previa al índice de realidad, previa a la vieja rejilla. La escritura, como posibilidad de lenguaje, es previa a su elección por parte de ese yo que dice «yo». La escritura es previa al yo como origen del mundo. En todo caso, no es el yo el que decide decir «yo», sino que es la escritura la que le posibilita y le obliga a la escisión. La escritura como ese embudo de la tragedia griega al final del cual, tome el protagonista un camino u otro, el destino se cumple; una vez arranca la letra, una vez que el sujeto se *sujeta* a cierta narración, no se puede ya volver atrás, no es posible salir del texto.

En el instante en el que el punto de enunciación dice «yo», el cogito, más que auto ponerse, más que auto donarse existencia por el hecho de oírse hablar, se ata a la máquina gramática, se sujeta a una narración, encarna o materializa esa idealidad cuya primera vez es ya repetición. Decir yo es ya traducir, implica heredar toda una maquinaria textual. La primera vez que yo dice «yo» repite un gesto. El *ser* es herencia.

Aceptar la fantasía de la inmediatez, que ese yo que dice «yo» ya es, y que es de cierta forma concreta, que es esto y no lo otro, que es ya de una pieza, dado por completo, esto impide toda crítica, toda lectura; impide, por tanto, cualquier posibilidad de sujeto como yo, deja a ese punto de enunciación embargado por la máquina gramática, asumiéndose autómatas, sujeto a los engranajes de una ingeniería, enfermo del mal del habla. Algo así impide toda radicalidad. El origen, como algo dado, niega la raíz.

Se ha dicho también, o mejor, la escritura que aquí se pone en juego ha propuesto que pensar es decir yo, y que a partir de ese instante sin momento preciso, a

partir de esa complicación en origen en el que alguien que es un yo para sí dice «yo» siendo ya otro, a partir de ahí no hay ya pensamiento sino escritura. Se trata de *poner a pensar la letra*. El autor no se exime de la responsabilidad de su firma, pero no se considera un yo que piensa y que *luego* traduce ese pensamiento al lenguaje y que *luego* pone ese lenguaje por escrito. Pensar es decir yo; luego, todo es escritura.

Una vez que el yo dice «yo», una vez que acontece el desastre, el pensamiento queda preso de la máquina gramática, enganchado a los engranajes del lenguaje, sujeto a una narración. Cualquier intento de dar un paso más allá, de pensar algo a partir del axioma cogito, pasa ya por la escritura. A partir del origen del mundo, de esa complicación originaria entre ser y pensar, desde el momento sin instante en el que el punto de enunciación dice yo, no hay pensamiento sin escritura (o quizá: no hay pensamiento sino escritura).

Recordemos lo que esta escritura que aquí se inscribe piensa: *no hay un habla que exprese el pensamiento, no hay primero un pensamiento que luego se intenta trasladar al lenguaje, no hay una escritura que archive ese pensamiento que se ha plasmado en el lenguaje. No estamos aquí siguiendo el modelo de la mimesis, de las copias que pierden siempre viveza frente al original. Ni siquiera estoy defendiendo aquí la idea de la traducción, de que el pensamiento se traduce en el lenguaje. No se trata tampoco de reconocer ciertas pérdidas, como diciendo: bien, pensamos, y cierta parte del pensamiento se pierde o se contamina a la hora de ponerlo o escenificarlo en el lenguaje, como aceptando la inevitabilidad e intentando ajustar el lenguaje lo más posible al pensamiento, para que este no se malogre por culpa de ese inevitable soporte que le sirve como destino (o como diciendo: cuidando de que el pensamiento no entre en crisis por culpa de un mal ajuste entre fondo y forma). El lenguaje no es la copia del pensamiento, así como la escritura no es la copia del habla. No hay una línea causal entre pensar-hablar-escribir. Es más, la propuesta que intento plasmar aquí no defiende la posibilidad de un pensamiento que pueda prescindir de la escritura. La archilectura quiebra la narración ingenua del yo, su pretendida inmediatez, toda clausura conventual, monástica o dogmática. El habla no piensa, el pensamiento no habla, no es posible, por tanto, aceptar una causalidad lineal pensamiento-habla-escritura, ni la evidencia de que primero se habla y luego se escribe. Como ha quedado claro, no contemplamos aquí ninguna posibilidad originaria que no sea la de una complicación originaria, que no sea ya repetición en origen.*

La escritura es repetición *en* origen. La idealidad es ya repetición. El molde

primigenio es ya una copia. El original no se presenta. El primero hereda. Al igual que la forma geométrica primigenia es ya repetición, al igual que su producto repite una idealidad sin origen, lo mismo la letra.

No hay un presente de la escritura, no hay una escritura presente, que se presenta, lista para su uso, para consumir. No hay presente pasado alguno que recuperar o traer o poner ahí. No hay un presente original o una génesis que se pueda presentar.

Al igual que ocurre con esa *otra* historia de la geometría en la que no se trata de la geometría ya transmitida, lista para su uso, he afirmado lo mismo de cara a *otra historia* de la escritura. No como historia de la inscripción, de los materiales con los que se escribe y los soportes sobre los que se escribe, no una historia de los tipos de letra, de las normas caligráficas, etc., no disimular la historia en los actos de su producción.

No una escritura como producto, como inscripción material, archivo, prótesis mnemónica, grafía, cuerpo de letra. Pero tampoco entender aquí un molde ideal al margen del mundo. La escritura no copia ni representa una verdad incorruptible que viva extramuros de su propio escribirse. Todo ejemplar, todo objeto fáctico, toda muestra es ya repetición de una idealidad sin localización que solo es tal en la medida en que puede materializarse, en la medida en que su pureza consistiría ya en su repetición. En ningún caso se trataría de una idealidad con vocación teleológica, que prometa una venida y un cumplimiento de los tiempos y con ello la clausura o el cierre de toda repetición y toda *architectura*. Se trata de una idealidad material y de una materialidad ideal. Se trata, siempre, de un juego entre repeticiones. Todo original es ya una copia.

La escritura es previa también a la batalla entre el idealismo y el materialismo. No hay una idealidad o una esencia o algo al margen o que anteceda a esa escritura que es siempre previa, que es incluso previa a lo previo, que es previa a la génesis, previa a imaginar o pensar o nombrar origen alguno. Si concedemos algo previo a la escritura, un *eidos* o esencia que la posibilite o la preceda, entenderíamos la escritura —la posibilidad de lenguaje— como causada por ese cierto *algo*, sea este determinado o indeterminado, ideal o material. En ningún caso se trata de idealismo mesiánico, que prometa una venida, un cumplimiento que clausure la narración o que sature ese texto que abre sujeto.

De todo lo dicho, pensado, escrito aquí, retendría lo siguiente: pensar es decir «yo», y justo en ese cruce, en esa escisión o espacio diferencial en el que un yo dice

«yo», en cuanto el acontecimiento acontece, ha acontecido y deja solo su huella; en cuanto el yo dice «yo» no hay pensamiento sino escritura, lenguaje, rodeo por los signos, mediación. A partir de ahí, es la letra la que *piensa*, a partir de esa complicación original, no pensamos, sino *que ponemos a pensar la escritura*.

No se trata de establecer etapas consecutivas —del tipo: acontece el pensamiento y luego, aunque de forma inmediata, la escritura— sino de romper con esa lógica diacrónica y causal por la que primero esto y luego lo otro. Si la escritura es previa, es también la posibilidad de decir yo. Recurriendo a una de esas formulaciones oraculares que tanto nos tientan: la escritura *se pone a pensar*. «Yo» no pienso, (me) narro.

Insistiré en este capítulo, abriendo un descanso —o una detención aparente— en la lectura de la *Introducción* de Derrida que seguimos aquí, en esa *otra* historia de la escritura, o al menos, de una escritura que no se confunda con la grafía o los tipos de letra. Otra historia, al igual que ocurre con la geometría, que no se aliene en su producción.²¹⁵

La historia tradicional de la escritura como producto está ligada a lo que Derrida denomina *logocentrismo*.²¹⁶

El *logos* como centro. Como si todo girase alrededor de ese sol. Pero ¿qué *logos* es ese? ¿Podemos traducirlo como «palabra»? ¿como «pensamiento»? ¿como «habla»? ¿como «lenguaje»? En verdad, lo que quiero preguntar es: ¿se puede traducir *logos*? No como esto o como aquello, sino si es posible transformar esa palabra en otra, si se hace posible una sustitución sin trampa, si en verdad puede darse la transfusión directa entre una palabra y otra, si algo así, decir «palabra» o «pensamiento» o «verbo» o lo que se tercié en lugar de *logos*, es posible, como si esa palabra, aun sin traducir, ya en *origen*, nos remitiese en verdad a algo concreto y del todo identificable; si entre esa palabra original y su traducción sería posible afirmar una identificación del tipo $A=B$, una identificación que vendría a decir, entonces, que B es ya A, un $A=B$ que se mantendría solo en el orden del significante, que a un nivel de significado no iría más allá de la auto identificación, que no sería más que lo siguiente: $[(A=B) = (A=A)]$, pero de lo que resultaría que $[(A \neq A) \text{ y } (B \neq B)]$.

Me explicaré algo mejor. Desde el momento en el que traduzco una palabra por otra y pongo a funcionar una pieza en lugar de otra dentro del engranaje de la máquina gramática, desde el momento en el que afirmo que dos significantes remiten a un idéntico significado o que tal significado puede ser representado por dos significantes, ocurre ahí lo siguiente: pongamos que para un mismo significado tengo el significante

²¹⁵ « Le concept de l'écriture dans un monde où la phonétisation de l'écriture doit dissimuler sa propre histoire en se produisant. » Derrida, J.: *De la grammatologie*. París: Les éditions de minuit. 1967, p. 11.

²¹⁶ « Ces valeurs appartiennent sans doute au système dont la dislocation se présente aujourd'hui comme telle, elles décrivent des styles de mouvement historique qui n'avaient de sens — comme le concept d'histoire lui-même — qu'à l'intérieur de l'époque logocentrique. » *Ibid.*, p. 13. [«Estos valores pertenecen, sin lugar a dudas, al sistema cuya dislocación se presenta actualmente como tal y describen estilos de movimiento histórico que solo tenían sentido —como el propio concepto de historia— en el interior de la época logocéntrica.» DLG., pp. 8-9.]

A y el significante B, pongamos que dentro de una misma lengua o entre lenguas diferentes A y B remiten a un mismo significado, que B puede traducir con exactitud A o viceversa, pongamos que más allá de sus formas geométricas, que más allá de su dibujo o inscripción, que más allá de su materialidad o sonido A y B remiten a lo mismo, a eso mismo que nombran A y B pero que ya no podemos nombrar de otra forma si no queremos que entre en escena un nuevo significante C. Si afirmo que A quiere decir B y que B quiere decir A, el sentido de lo que ambas palabras dicen queda encerrado en una circularidad. En el momento que quiera ampliar o romper esa circularidad, entra ya en escena un nuevo significante, y así hasta el infinito. Quedémonos por el momento solo con esa primera pareja. Si A y B remiten a un significado que se puede nombrar sin añadir a su vez un nuevo significante, esto quiere decir que $A \neq B$ en el orden de la forma, que no se trata de significantes idénticos, mientras que $A = B$ en el orden del significado, de un significado que puede ser A o que puede ser B pero que no puede ser C si la intención es no ampliar el campo de batalla más allá de la traducción entre dos palabras. Así, tenemos $[(A = B) \text{ y } (A \neq B)]$ sin contradicción, ya que esa igualdad está afectando a diferentes A y B, con lo cual $[(A \neq A) \text{ y } B \neq B]$ si entendemos A en un nivel de significado o en un nivel de significante, y lo mismo con B. Si se pretende que A y B hacen referencia solo a los significantes, y no al significado, habría que recurrir ya a un significado que precisa de un nuevo significante C, que, por supuesto, si no se quiere romper la lógica de la necesidad que lo provoca, remitiría de nuevo solo a un significante y en ningún caso tampoco al significado, con lo que nos encontraríamos con una mera cadena de significantes sin que el significado comparezca, ya que precisa siempre de cierta formulación en el lenguaje. Nos encontraríamos siempre frente a copias, sin que el original se presente nunca en sí mismo.

Habría que aplicar o leer la misma complejidad no solo entre palabras, no solo entre piezas de la máquina gramática, sino también entre las palabras y las cosas. Aun insistiendo en la posibilidad de ajustar el lenguaje al pensamiento, la palabra a la cosa, el concepto a la idea, aun insistiendo en la posibilidad de una causalidad lineal entre pensar-hablar-escribir, aun así, definiendo que lo que nos encontramos siempre son planos contextuales, palabras que remiten unas a otras, que desde el momento en el que el punto de enunciación dice «yo» y arranca la tragedia, desde el instante en el que la escritura abre sujeto, ese sujeto siempre *sujeto* a una narración, nos encontramos inmersos en un juego de envíos y reenvíos sin clausura.

Como resulta evidente por lo escrito hasta aquí, no definiendo en este texto una separación clara y nítida entre esos dos órdenes, entre significado y significante o entre forma y contenido. De acuerdo a lo que propone Derrida y hago mío aquí, todo significado funciona, a su vez, como significante.

«Significante del significante» describe, por el contrario, el movimiento del lenguaje: en su origen, por cierto, pero se presiente ya que un origen cuya estructura se deletrea así — significante de un significante— se excede y borra a sí mismo en su propia producción. En él el significado funciona como un significante desde siempre. La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la *apertura del juego*.²¹⁷

Por otro lado, tomar esa palabra, *logos*, sin más, nada menos que tomarla en sí misma, sin traducirla, esto, lo sabemos también, es imposible. Ni siquiera hablando griego, ni siquiera imaginándonos ciudadanos del ágora antigua tomaríamos esa palabra en sí, sin mediación que traduzca, sin remitirla a todo un plano de envíos y reenvíos entre otras palabras y otras cosas, incluso entre palabras sin cosa y cosas para las que no hay palabras.²¹⁸ Así, la traducción presenta siempre la paradoja de cierta imposibilidad. No se puede traducir y no se puede no traducir. No hay, por tanto, lectura en sentido tradicional, en un sentido que se limite a recibir un texto, que atienda los significados a los que sus significantes remiten; hay, siempre, este juego imposible entre recepción y mediación, entre la imposibilidad de traducir y la obligación de una traducción imposible, hay aquí cierta imposibilidad inevitable que tiene que ver con eso a lo que estoy llamando *archilectura*, que tiene que ver con esa llamada, con la invitación a un espacio salvaje que no se domestica ni se clausura nunca del todo.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 12. [« Signifiant du signifiant » décrit au contraire le mouvement du langage : dans son origine, certes, mais on pressent déjà qu'une origine dont la structure s'épelle ainsi — signifiant de signifiant — s'emporte et s'efface elle-même dans sa propre production. Le signifié y fonctionne toujours déjà comme un signifiant. La secondarité qu'on croyait pouvoir réserver à l'écriture affecte tout signifié en général, l'affecte toujours déjà, c'est-à-dire *d'entrée de jeu*. » *De la grammatologie*, ed. cit., p. 16].

²¹⁸ «Pensemos en ciertas palabras clave que hemos heredado de la filosofía griega. Si decimos que *logos* es razón, si decimos que *polis* es ciudad, si decimos que *archê* es principio, no solo no estamos diciendo toda la verdad acerca de esas palabras, sino que estamos mintiendo, es decir, no solo no decimos nada, sino que decimos menos que nada. Cuando uno dice o lee *logos, polis, archê*, no le viene a la cabeza otra palabra que pueda funcionar como sinónimo más o menos adecuado, sino una serie de puntos dislocados por un plano que se pueden conectar de muy diversas formas; viene a la cabeza una red, todo un sistema de posibles ensamblajes, no un concepto, sino un marco conceptual. Es por eso por lo que ciertas palabras no se traducen, para no acotar el terreno, para no ejercer de agrimensor torpe. Porque ciertas palabras son un vivero, o una reserva donde se puede ir de caza y regresar cada vez con diferentes piezas en el morral.» Segovia, C.: «Sobrevivir al texto que viene (aproximación sin clausura a *L'arrêt de mort* de Maurice Blanchot)», en *Revista Neutral*: Madrid, 2012. p. 6.

Si ni siquiera las palabras que remiten a cosas concretas u objetos específicos pueden identificarse del todo con lo que nombran si hemos quedado en que la palabra no representa a la cosa, si hemos *dicho* ya que la palabra «pipa» no es ni imita a pipa alguna,²¹⁹ si algo así no ocurre en ese ámbito necesariamente ingenuo del sentido común que nos obliga a tomar como dada una relación entre las palabras y las cosas que es siempre compleja y para nada natural, qué no ocurrirá cuando los nombres remiten a *cosas* de las que ni un solo ejemplar se da para la intuición, qué no ocurrirá cuando ciertas palabras remiten al «lenguaje», a la «justicia», a la «voluntad», a la «razón», a todo eso que no se encuentra en parte alguna o que no ocupa un espacio ahí, acotado; qué no ocurrirá cuando la palabra remite a algo invisible, inodoro, a una *cosa* sin tacto.

Apostar que *logos* es traducible por alguna otra palabra, implica no solo creer en la pertinencia de esa palabra a la que se traslada, sino, lo que considero más grave, presupone que *logos* acota un terreno concreto, específico, claro, que remite a un objeto ideal, a un concepto acotado, cerrado. Por supuesto, lo he reconocido ya, no queda más remedio que traducir, de una lengua a otra y más aún dentro de la *misma* lengua, todavía más en el interior de esa lengua que nos pertenece y de la que somos propietarios —por más que quizá se pudiese considerar que el hablante es la propiedad de la lengua, incluso que (el) «yo» es una propiedad del lenguaje—. Justo por eso, no se puede hablar de lectura o de recepción pasiva de un texto sino de *architectura*, de una lectura que escribe, no en fases diacrónicas, sino —al igual que propone la deconstrucción, lo hemos visto ya— asumiendo la complejidad de ese presente que no se presenta y la complicación en origen de la que hemos hablado más que suficiente. Porque la cuestión del origen, de cierta fijación de sentido, no hay que perderla tampoco aquí de vista.

La idea de ciencia y la idea de escritura — por consiguiente también la idea de ciencia de la escritura— solo tienen sentido para nosotros a partir de un origen y en el interior de un mundo a los cuales *ya* han sido asignados un cierto concepto del signo (más adelante diremos *el* concepto de signo) y un determinado concepto de las relaciones entre habla y escritura.²²⁰

²¹⁹ En el caso del deíctico, de señalar algún ejemplar concreto, ni siquiera haría falta el nombre, ni siquiera el lenguaje articulado, bastaría un gesto, un sonido de alerta, un dedo que apunta hacia eso que señala. Deíctico, que depende del contexto, se dice, pero ¿qué palabra no depende del contexto?

²²⁰ DLG., p. 9 [« L'idée de science et l'idée d'écriture — donc aussi de science de l'écriture — n'ont de sens pour nous que depuis une origine et à l'intérieur d'un monde auxquels ont *déjà été* assignés un certain concept du signe (nous dirons plus loin *le* concept de signe) et un certain concept des rapports entre parole et écriture. Rapport très déterminé malgré son privilège, malgré sa nécessité et l'ouverture de champ qu'il a réglée pendant quelques millénaires, surtout en Occident, au point d'y pouvoir aujourd'hui produire sa dislocation et dénoncer lui-même ses limites. » *De la grammatologie*, ed. cit., p. 14.]

No perdamos de vista todo lo que hemos trabajado acerca de la complicación en origen, ya que esa idea de escritura asociada a la manía *logocéntrica* no deja de remitir a un origen que es posible presentar, traer cada vez, que funciona dentro de un mundo dado, listo para su uso, disponible, donde cierto signo remite a cierta cosa, donde jerarquía y causalidad muestran una linealidad indiscutible y tomada en su evidencia. La fe en la traducción fiel es solo posible dentro de un sistema que identifique escritura como fijación, grafía, mera inscripción o simple materialidad sobre soporte del habla, dentro de un sistema que entienda o asuma todo eso que, lo he dicho ya, no asume lo que la escritura que depende de mi mano y de mi pulso propone en este texto que se va tejiendo *a sí mismo*. Un sistema que respete la causalidad pensamiento-habla-escritura podría intentar convencernos de algo del tipo: podemos buscar palabras —en una misma lengua, en lenguas diferentes— que remitan a un mismo pensamiento, que lleven al lenguaje un idéntico concepto, que desvelen una idea en sí misma, sujeta a una verdad que no se sujetaría a lenguaje alguno, una verdad previa a todo lenguaje, anterior a cualquier poder decir; buscar palabras que resultarían fórmulas para decir *lo mismo*, que en orden a su sentido o a su significado serían meros suplementos o muletas con las que acercarse o incluso alcanzar una idealidad no contaminada, que admite su cuerpo de letra como mal menor, pecado original o caída en la materialidad. Como ha quedado claro, este tipo de entender lo ideal, de entender la relación entre pensamiento y lenguaje resulta, en esta propuesta, inviable. Nos las vemos siempre con la complejidad, con una complejidad no paralizante, que no reivindica un relativismo ingenuo, que no aboca al nihilismo, sino que invita al no-cierre, a la filosofía como operación que no clausura el texto, que invita a un idealismo no mesiánico, que no promete cumplimiento ni venida ni final de los tiempos, sino que se asume ya material, ligado al cuerpo de letra y a la solidez de las cosas. Como ha quedado claro en el capítulo anterior: se trata de una idealidad *irreal*, que no llegará nunca, y no una realidad fantástica que produzca el espejismo de su estabilidad o la promesa de una trampa.

Pero ¿qué *logos* es ese?, preguntaba.

Desde luego, no un primer principio que no sea ya segundo; no una génesis previa a nada; no un presente pasado como punto original que no admitiese ya otro presente que lo anteceda. Desde luego, no el pensamiento; como diciendo: y luego se hizo el lenguaje para articularlo. Desde luego, no el lenguaje; como diciendo: y luego se hizo la escritura para fijarlo. Desde luego, tampoco la escritura si no se entiende en toda

su complejidad, si no se toma como complicación en origen, como posibilidad de todo lenguaje, si no se admite como *previa*.

Al igual que la historia de la geometría que buscaba Husserl no responde a una historia de hechos, a la geometría ya lista para su uso, la historia de la escritura no se puede remitir a cierta precomprensión *ya* aceptada que se tome sin crítica, que se acepte como herencia a dilapidar, como don del que, simplemente, se disfruta y que, acerca de la relación entre pensamiento y lenguaje, entre lenguaje y escritura, entienda el signo como soporte de algo que, en último caso, no lo precisa. Digámoslo de otra forma: la historia de la escritura no es externa a la historia del pensamiento. Y esta historia no es lineal, no es un catálogo de hechos, no es una cronología de sucesos. Lo que Derrida propone es la «mutación en la historia de la escritura, en la historia como escritura.»²²¹ Esto solo es posible, quizás, asumiendo el mal de habla, sumando a la muerte de Dios, del autor, del falo, del arte y del hombre, un nuevo deceso, añadiendo a este camposanto la muerte del habla.

Todo esto a lo que nos enfrentamos para cuestionarlo, esta forma de entender la escritura como pieza dentro de un engranaje rígido, como parte de un proceso causal, no deja de remitir a la cuestión de la verdad, de una verdad primera u original, que respira al margen de las palabras, que queda más allá de la contaminación con el barro de la tierra, una verdad que no se descompone y no se pudre. Como diciendo: el pensamiento va hacia ella, el lenguaje intenta expresarla, la escritura tienta su fijación y así conservar la fantasía de ir hacia su cierre. Una historia de la escritura en este sentido, y más en concreto, una historia de la filosofía como historia de la escritura filosófica, recogería muestras de esa hazaña, fragmentos de los héroes de una mitología tal, los hechos relevantes en el sacrificado camino hacia la verdad. Lo que ahora estoy planteando, lo que dejo claro en relación a lo que ocurre en este texto, es que el compromiso aquí no es con la verdad sino con la escritura, que no se trata, en este trabajo, de ir en busca de verdad alguna, mucho menos tras la verdad de la Verdad o una verdad en mayúsculas, esculpida en letra de molde o grabada a fuego, que no se trata de eso sino de *poner a*

²²¹ DLG., p. 14. [« Malgré les apparences, cette mort du livre n'annonce sans doute (et d'une certaine manière depuis toujours) qu'une mort de la parole (d'une parole *soi-disant* pleine) et une nouvelle mutation dans l'histoire de l'écriture, dans l'histoire comme écriture. » *De la grammatologie*, ed. cit., p. 18.]

pensar la letra, de que sea *la escritura la que piense*, sin que ello —repito— implique no asumir la responsabilidad de la firma. Quede claro, por tanto, que mi compromiso aquí no es con la verdad sino con la escritura, con una escritura que es previa también a la verdad, que es previa a poder decir la verdad o poder mentir, que es previa a poder plantearse siquiera compromiso alguno, incluso el que aquí propongo.

Así, una historia de la escritura, y más en concreto, una historia de la filosofía como historia de la escritura filosófica, debería tener en cuenta, más que el compromiso con la verdad, el compromiso con la propia escritura que se pone en juego en esa historia y que posibilita poder *entrar en historia*, que algo como la historia se de. En este sentido irá la cuestión del estilo que trataré cuando este texto lo demande, un estilo que no se confunde con *bella letra* o mecánica ornamental, que no tiene nada que ver con fórmulas retóricas o técnicas de embellecimiento literario, que se vincula, solo, con la asunción —explícita o implícita, consciente o inconsciente— de que es la escritura la que piensa, de que es la letra la que se pone a pensar y que el autor es simple testigo; por supuesto, no un poseído por el *daimon*, médium del espíritu o lindezas de ese tipo, sino que el autor piensa *en* su escritura —no que piense sobre cómo ha de escribir o que piense en su escritura como quien planea desde fuera cómo ha de darse esta, sino que piensa *dentro* de su escritura, que piensa *en* su escritura, *en el interior* de su escritura; que eso a lo que se llama pensamiento y eso a lo que se llama filosofía acontece solo al escribir—, una escritura que no se limita a su materialidad, a su puesta de largo sobre el soporte o a su inscripción a través de la grafía. El autor piensa solo dentro de su escritura; fuera de la escritura, no piensa. Como he defendido, la filosofía se juega *en* los textos, *entre* textos. Una historia de la escritura como pensamiento o como filosofía no puede limitarse a los textos como ejemplares en busca de la verdad o de cierta verdad, sino que ha de atender a ese compromiso con la escritura, y que es previo a cualquier otra búsqueda. Lo he defendido también en capítulos anteriores, que no hay ningún filósofo digno de ese nombre —si acaso ese nombre conserva cierta dignidad— que no sea un escritor —decir un *gran escritor*, un *buen escritor* o un *escritor de verdad*, sobra, por más que en ocasiones echar mano de las sobras es obligado—. Al igual que ocurre con la literatura, no se trata de la verdad de eso que se cuenta, de lo interesante que pueda resultar un tema, etc. Sin compromiso con la escritura no hay texto, no hay, por tanto, nada. La filosofía no permite una escritura ingenua —esto es: que se entienda soporte prescindible de una idea, de una verdad, de un concepto; que se

entienda mero instrumento prescindible una vez se alcanza eso hacia lo que nos conduce o una vez llegamos al lugar que propone—, no permite la redacción escolar, no permite el texto notarial, cierta notación propia de un manual o de una lista de la compra. Es pronto para seguir esta vía, pero no para anunciarla.

Teniendo en cuenta lo que acabo de escribir acerca de cierta verdad, de una imposible verdad incorruptible, que quede al margen de su letra, que sea previa a la posibilidad de lenguaje, conectemos verdad a habla, como si toda la verdad del *axioma cogito* consistiese en esa novela que arranca pero que ya no puede continuar, o que al menos no puede dar un paso más si no se recurre a la ficción de un Dios que sería previo a nada, esto es, de un Dios imposible. Y como ocurre siempre cuando se dice esa palabra: Dios, descartemos cualquier antropomorfismo, recordemos que Dios no es Zeus, que no se remite a ninguna imagen o palabra, a ninguna idea o pensamiento ya que, *eso* previo a nada, solo puede ser, a su vez, nada. No una nada como algo, sino una nada como imposible para el yo que dice «yo». En el contexto en el que nos movemos, decir «Dios», decir «nada», decir «génesis» en un sentido absoluto, nombrar un «principio» que no sea ya segundo, hablar de originales que no sean a su vez copias o remitirse a significados que no funcionen ya como significantes, todo esto no deja de implicar lo mismo, no deja de ser decir esa nada que la máquina gramática obliga a incluir en su engranaje y que por tanto transforma en algo y la convierte así en lo imposible.

Como recuerda Derrida, ese *logos* que no hemos aclarado del todo, con el que nunca nos terminaremos de entender, «en este logos el vínculo originario y esencial con la *phoné* nunca fue roto.»²²² Hay ahí una vinculación pneumática con el saber, cierto soplo de verdad que tiene que ver con la respiración y la palabra hablada, que redonda en ese yo que dice «yo», cuando lo que en verdad ocurre, lo que aquí definiendo que en verdad ocurre, no es que el yo diga «yo», sino que el «yo» escribe el «yo», que no hay una inmediatez entre la existencia y el oírse-hablar o entre el pensamiento y el habla, sino un sujeto que se *sujeta* a una narración, que se ofrece a sí mismo y al otro —a sí mismo como otro y al otro como uno mismo—, a través del rodeo por los signos, a través de operaciones textuales, de lecturas y escrituras que denomino *architectura* y que convierten al *cogito* en una función del lenguaje, que desvelan un yo *lectoescritor*.

²²² DLG., p. 17.

Si se toma la historia de la escritura, incluso la historia de la filosofía como historia de la *escritura filosófica* —si es que algo así se da—, como la cronología de una verdad que está siempre en otra parte, se insiste en la escritura como archivo, en la disimulación de la escritura en sus producciones, se apuesta por una escritura como mal menor, como copia de la copia; una escritura que en sí misma no vale nada, sino que es un mero instrumental para llevarnos hacia la verdad, hacia esa verdad que reside al margen del lenguaje. Pero qué ocurre si la verdad no está en otra parte sino que está por todas partes —me viene a la cabeza una de las sentencias de Heráclito, aquello de que todo está lleno de dioses—, qué ocurre si no hay verdad sino narración, qué ocurre si el compromiso no es con la verdad sino con la letra, qué pasa entonces si esta otra historia no debe entenderse como historia de hechos sino como historia de posibilidades, como historia de posibles acontecimientos por venir que no llegarán nunca o que cuando llegan han pasado ya y no se dejan decir. Lo enunciare de la forma más clara posible, añadiendo algo más a la cláusula de mi contrato anterior: el compromiso no es con la verdad sino con la escritura, y ese compromiso con la escritura es la única verdad.

La paradoja de esta historia convencional, de esa historia de los hechos, de una historia de esto y de lo otro, podría formularse así: si la escritura es archivo, si el habla expresa el pensamiento, si el pensamiento se debe a un *logos* previo y externo que lo dirige o hacia el que se dirige, si hay verdad al margen de cualquier contexto, si hay una verdad que no pasa por el pensamiento sino que es este el que se debe a la verdad, entonces, esa historia de hechos es solo una historia de las muestras, de los intentos por llegar a esa verdad que una historia así no podrá mostrar jamás. Llegados a este punto, toda historia resultaría teológica. La verdad, por tanto, quedaría fuera de la historia, al margen de su texto.

Dicho esto, no se debe entender esa otra historia que aquí defiende como una historia de la idealidad absoluta, o que pretenda llegar a esa verdad que habita al margen de toda palabra, que respira sin necesidad de un lenguaje que la porte, sino que lo que aquí propongo es que se entienda que la verdad reside en la narración, que quizá no hay verdad sino solo verosimilitud, que no hay verdad al margen del texto porque fuera del texto no hay nada, no hay siquiera la imposibilidad o posibilidad de algo como «nada»; lo que propongo aquí es que de cara a una historia de la escritura, de cara a una historia de la escritura como filosofía, la verdad es posterior a la propia escritura, de una

escritura como posibilidad de lenguaje que es siempre previa, entendiendo esta preeminencia como complicación en origen.

En resumen: si la filosofía no consiste en poner por escrito el pensamiento de nadie, si no se trata de transcribir el pensar de un autor, de fijar en la grafía esa voz que se produce en el vacío de cráneo, si no se trata de esto sino que *es la escritura la que se pone a pensar*, el texto el que teje cierto plano conceptual, entonces, la historia de la filosofía como historia de la escritura filosófica no trataría con los hechos, los sistemas, las verdades, los aciertos o errores de ciertos dogmas o propuestas, sino que lo principal ahí, sería asumir que la verdad no está en otra parte, que la verdad reside en la verdad de una escritura, por tanto, esta historia sería ya una historia de la escritura, de cómo esa escritura se ha puesto a pensar, de cómo la escritura abre sujeto y de cómo estos se sujetan a una narración, de una escritura que, a fin de cuentas, crea mundo, nos hace habitar una ficción que es la única realidad. No se trataría de la historia de la verdad o de la historia de una escritura que pretende la verdad, sino de la verdad de una escritura que *entra en historia*.

La vinculación entre habla y verdad, entre lenguaje y sonido, resulta de suma importancia para entender el triunfo de la fonetización, para observar cómo el sonido ha primado frente al espaciamento y por consiguiente el habla frente a la escritura en orden a la descripción de una pretendida esencia del lenguaje entendida siempre en su calidad acústica, identificando escritura con grafía y despojándola así de toda verdad original. Se trata de una cuestión que se abordará en la segunda parte de este trabajo, cuando entremos a fondo en *De la gramatología* y la lectura crítica del curso de lingüística de Saussure que se propone allí.

Continúo con la *Introducción* de Derrida a *El origen de la geometría* de Husserl.

Recordemos que hay intuición también del objeto ideal, que ese objeto que en verdad no está en ninguna parte, que no ocupa espacio alguno, del que cualquier posible original es ya una copia, que muestra eso *mismo* en sus diversos ejemplares, lo mismo en esto y en lo otro, recordemos que ese objeto ideal también se intuye, y que, por tanto, cae ya de *este* lado —del único lado que hay, del único espacio pensable o del que se puede decir al menos algo, del lado del texto, del lenguaje, de la escritura, de cierta narración que *entra en historia*—, infectado por el mundo y arrojado a la materialidad. Ese objeto ideal, que no aparece pero que aun así se intuye, se *percibe*, del que se tiene experiencia a pesar de que cualquier forma remite ya a su representación, es *captado* por intencionalidad.

Llegado a este punto, Husserl hace un rodeo que puede parecer desconcertante. En lugar de describir esa génesis primitiva del sentido en sí misma y en su *Erstmaligkeit*, la considera tácita y provisionalmente como *ya* efectuada, siendo el sentido ya evidente. Se contenta con recordar que conocemos la forma general de esa evidencia: debe ser, no puede no ser, como toda evidencia, sea esta perceptiva o eidética, intuición de una realidad natural o de un objeto ideal, «*captación de un ente en la conciencia de su ser-ahí, de manera original y en persona.*»²²³

De lo que Derrida nos avisa aquí es de que el *a priori* que, *llegado este punto*, defiende Husserl, es histórico.²²⁴ El *a priori* cae también del lado de la historia.²²⁵ Por más que no se trate de un hecho, de esto o de lo otro, sino de mera posibilidad, de eso —de un *eso* que no remite a nada concreto, ahí, a mano, dado en sí a la vista o al tacto— que hace que *entremos en historia*, no es posible referirse a algo previo a todo, a algo previo que sea posterior a nada —que no sea ya posterior a la nada—. Es posible proponer un *a priori* formal, pero no uno real. El único *a priori* real que merecería un

²²³ IOG., p. 55.

²²⁴ «Por poco que sepamos de la primera evidencia geométrica, sabemos *a priori* que debió revestir esa forma. Pero este saber *a priori* concerniente a la forma de la evidencia, si bien se aplica aquí a un origen histórico, no es nada menos que histórico.» *Ibid.*

²²⁵ «*Encadenamientos-puros-de* la historia, *pensamiento-apriórico-de* la historia: ¿no significa esto que tales posibilidades no son en sí mismas históricas? De ningún modo, pues *no son más que* las posibilidades *del* aparecer *de* la historia *como tal*, fuera de la cual no hay nada. Es la historia misma la que funda la posibilidad de su propio aparecer.» *Ibid.*, pp. 59-60.

nombre así sería la nada, y el hecho de que merezca un nombre delata la imposibilidad de dar con él, con ella, con ese *a priori* y con esa nada; el hecho de nombrarlo arruina su misma posibilidad, le arrebatada toda preeminencia original.

Al *contenido* de la evidencia geométrica, que es histórico porque fue creado por primera vez, no se lo define; Husserl lo considera como ya adquirido.

Esta abstención ante el contenido del acto y de la evidencia originarios es provisional. Se trata de una limitación metodológica y, una vez más, de la necesidad de tomar su punto de partida en lo constituido.²²⁶

Volvemos a esa cuestión del círculo —no necesariamente vicioso— del que ya se hablaba más arriba.²²⁷ La necesidad de arrancar por el final, de partir de la cosa constituida para llegar a su constitución, del objeto material para dar con el ideal. Cuando el *cogito* se reconoce como «yo» —como un yo que para sí mismo es único, que es cada vez el origen del mundo—, ese reconocimiento, ese pensar que consiste en decir yo es ya previo a ese sujeto que se reconoce a sí mismo al oírse hablar. Hay ahí una complicación originaria entre existir y pensar, entre decir yo y pensar que existo, previa a ese punto de enunciación que al decir yo le otorga —a *eso* que se dice a sí mismo con unas palabras que no le pertenecen sino que hereda— existencia; como algo que me pertenece y del que soy su dueño, sobre el que tengo cierto poder de decisión y un margen de libertad más o menos amplio, que se encarna o es portado por un cuerpo que responde a las instrucciones de esa voz que habla y *piensa*. Hay una complicación originaria que es previa a ese acto de soberanía por el que me apropio de esa voz que dice yo. Cuando digo yo, el sujeto está inserto ya en una narración de la que nunca es el único protagonista; decir yo es aparecer *in media res* de un relato abierto. Aquí, todo monólogo es ya conversación. Repito: digo yo con palabras que no son mías. Por tanto: yo soy el origen del mundo, pero antes de ese origen que soy yo, previo a decir yo e inaugurar mundo, está ya la posibilidad de decir yo, la *escritura previa*.

La necesidad del círculo no para dar con el origen de la geometría, sino tomando

²²⁶ *Ibid.*, pp. 55-56.

²²⁷ «No se puede esclarecer así el sentido puro de la praxis subjetiva que engendró la geometría sino *retroactivamente* y a partir de su resultado. El sentido del acto constituyente solo puede descifrarse en la trama del objeto constituido. Y esta necesidad no es una fatalidad exterior sino una necesidad esencial de la intencionalidad. El sentido *originario* de todo acto intencional no es *sino* su sentido *final*, esto es, la constitución de un objeto (en el más amplio sentido de estos términos). Esa es la razón por la que solo una teleología puede abrirse paso hacia los comienzos.» *Ibid.*, p. 57.

esta como ejemplo del objeto ideal, para *entender*, a través de ella, cómo es posible la idealidad.

Atravesada esta etapa, Husserl prosigue, en efecto, su meditación, protegida ahora por esta jurisdicción formal, como si su tema ya no fuera el origen del sentido geométrico sino la *génesis de la objetividad* absoluta, es decir ideal, del sentido, estando este ya presente a una conciencia cualquiera.²²⁸

Ya vimos que la cuestión de la geometría conserva un índice de ejemplaridad, que no se trata tanto de la geometría en concreto como de la posibilidad de objetos ideales, de cómo eso que no está en ninguna parte y que por otro lado se propone como fuente o artífice de todo cuanto hay —o al menos como la opción para señalar lo *mismo* en esto y aquello, como la posibilidad de cierta clasificación, de reconocimiento y conocimiento, de establecer cierto orden en el caos, un recorte en el paisaje de la dispersión—, cómo la idealidad, decía, es posible o se da. Señalo de nuevo que no se trata de objetos ideales concebidos a la manera de originales existentes en un mundo no contaminado por la materialidad, no se trata de entender los objetos como copias de esos originales que portarían la antorcha de una verdad que no está en ninguna parte, no se trata de un idealismo mesiánico que prometa la llegada, por fin, de un final de los tiempos o de un cumplimiento teleológico que anularía cualquier posibilidad de *architectura*, sino que se trata, como definiendo hasta el cansancio, de una idealidad material, de una idealidad que trastoca la posibilidad de cualquier origen simple, que echa por tierra todo original que no sea, a su vez, copia, todo significado que no pueda funcionar como significante, que anula cualquier primer principio que no se entienda ya segundo.²²⁹

En una vuelta de tuerca, parece que Husserl, en lugar de cuestionarse las condiciones históricas de toda objetividad, en lugar de enredarse en cómo algo objetivo, real al margen de todo tiempo y de todo contexto, sin ligaduras con el devenir y con el

²²⁸ *Ibid.*, p. 56.

²²⁹ «Husserl vuelve obstinadamente a una pregunta que, en el fondo, es la siguiente: ¿cómo puede la evidencia subjetiva egológica del sentido tomarse objetiva e intersubjetiva?, ¿cómo puede dar lugar a un objeto ideal y verdadero, con todos los caracteres que le reconocemos: valor omnitemporal, normatividad universal, inteligibilidad para “*todo el mundo*”, desarraigo respecto de toda facticidad del “*hic et nunc*”, etcétera? Se trata de la repetición histórica de la pregunta acerca de la objetividad, tan frecuentemente formulada en las cinco conferencias de *Idee der Phiinomenologie*: ¿cómo puede la subjetividad salir de sí para encontrar o constituir el objeto?». *Ibid.*

cambio, puede considerarse tal una vez contaminado por el mundo, una vez *ha entrado en historia*, lo que hace es considerar que las condiciones de la objetividad *son* las condiciones de la historicidad.

Porque un sentido ha entrado en la historia solo si se ha convertido en un objeto absoluto, es decir, en un objeto ideal que, paradójicamente, tiene que haber roto todas las amarras que lo retenían en el suelo empírico de la historia. Las condiciones de la objetividad son, entonces, las condiciones de la historicidad misma.²³⁰

Hay que conectar esto a la cuestión del círculo que acabamos de recordar. Si es obligado comenzar por el final, si no se puede dar con el sentido nada más que de forma retroactiva, a partir del resultado, de aquello que resulta, aparece, se muestra ahí, etc., el sentido comparece en la trama de cierta historia, el sentido se muestra cuando ha entrado en historia, no hay sentido sino ligado a la *architectura* de una narración. Al igual que ocurre con el psicoanálisis, donde el trauma se muestra solo en su relectura, donde si no se da esa operación textual *no hay* trauma —por más que el trauma lo pueda dirigir todo, por más que esa no lectura aboque a un impulso de repetición que obliga a un círculo que se recorre siempre a un mismo nivel, sin la distancia que impone la lectura—, al igual que ocurre ahí, la historia, el cuento de esa historia o esa historia como novela es ya condición de objetividad. No se trata de que la idealidad respire al margen de la historia, sino que solo hay objeto ideal cuando este ha entrado en historia, cuando permite una *architectura*, cuando la idealidad se encarna o se materializa. Antes de ese paso —de un paso que no vuelve sobre sí mismo, que no se remonta a un primer paso que no sea ya un paso más— la idealidad es igual a nada; una misma palabra con la que expresar la imposibilidad de imaginar, decir o escribir algo previo a todo.²³¹

Así, respecto a ese círculo, Husserl propone en verdad una ficción.

Cuando Husserl afirma que una producción de sentido ha debido presentarse *primeramente* como evidencia en la conciencia personal del inventor, cuando formula la pregunta

²³⁰ *Ibid.*, p. 57.

²³¹ «Si el sentido del sentido geométrico es la objetividad o la intención de objetividad; si la geometría es aquí el índice ejemplar de la científicidad y si la historia de la ciencia es la posibilidad más elevada y más reveladora de una historia universal cuyo concepto no existiría sin ella, es el sentido del sentido en general el que es determinado aquí como *objeto*, es decir, como cosa dispuesta y disponible en general y, ante todo, para una mirada.» *Ibid.* No se debería entender aquí una mirada mundana, un simple vistazo sobre el objeto ahí que se ofrece a simple vista, ya que ese objeto dado a la vista, eso ahí, evidente, a mano, es para la fenomenología la categoría última de lo que puede aparecer.

acerca de su objetivación *ulterior* (en un orden cronológico fáctico), evoca una suerte de ficción destinada a problematizar los caracteres de la objetividad ideal y a mostrar que no son obvios. En verdad, no hay primeramente una evidencia geométrica subjetiva que a continuación se tomaría objetiva. No hay evidencia geométrica sino «*a partir del momento que*» es evidencia de una objetividad ideal y esta no es tal sino «después de» haber sido puesta en circulación intersubjetiva.²³²

Quedémonos con esto: lo objetivo, lo ideal, ¿podría decirse la verdad?, la evidencia, *circula*. Y este circular o esta puesta en circulación es posterior y previa al sentido de la idealidad, a ese sentido que no es dependiente de su ejemplaridad y, por tanto, de la circulación de sus muestras, de esto o aquello concreto. Este circular es al tiempo posterior y previo. Debe ser previo para que se dé una lectura retroactiva, debe ser posterior para no caer en una mera síntesis ejemplar. Es previo para que la idealidad *entre en historia*, para que la idealidad sea *irreal con realidad* y no una realidad fantástica; es posterior para que la idealidad no se remita a la mera clasificación de rasgos basados en observaciones empíricas.

Posterior o previo respecto a quién, respecto a qué mirada, a qué receptor.²³³ El objeto mundano es previo, el ejemplar se da primero en esa necesidad de comenzar por el final, como si el final llegase antes o se diese en primer lugar. La cosa es previa en orden a la sensibilidad, de cara a su intuición. Pero no hay intuición de esto o de lo otro si la idealidad no dirige la mirada, si como un rumor sordo no activa la posibilidad de un conocer que vaya más allá de la simple recepción de una cosa y otra sin conexión posible, como quien recibe fragmentos de caos. Si hay cierto orden, *cierta* reunión, es que hay *cierto* principio unificador. Sin que este principio sea algo en sí mismo, una realidad ficticia situada en un mundo aparte, sin que este principio no sea algo más que la posibilidad de repetición de aquello que repite, sin que no sea más que *diferencia*. Si hay cierto orden, *cierta* reunión, esta no asegura el cierre, no provoca la clausura, no promete la llegada redentora de esa idealidad encarnada en un mundo que implicaría el final de los tiempos, no anula las operaciones textuales que pone en juego la *archilectura*.

Quedémonos al menos con esto: toda génesis es ficticia, todo primer principio, cualquier origen del mundo, implican el uso de un lenguaje previo a ese origen que se nombra y previo al instante en el que se nombra, implica una escritura previa que

²³² *Ibid.*, p. 58.

²³³ «Se debe entonces neutralizar el “antes” y el “después” en su facticidad y empleárselo entre comillas.» *Ibid.*

escapa a su presencia y a la posibilidad de su presentación en un presente al igual que se escurre el agua entre los dedos.²³⁴

No hay nada fuera del texto, pero un origen puro, una génesis absoluta, un primer principio que no sea ya segundo, todo esto queda fuera del relato, al margen del cuerpo de letra, ya no en los márgenes de la página en blanco sino *fuera de hoja*. «Y la irritada decepción de los que esperarían de Husserl que les dijese *qué es lo que ha pasado en realidad* y les contara una historia, quizá vivaz y fácilmente imaginable: no es para nada legítima.»²³⁵ No se dirá que no lo he avisado antes de comenzar este texto, en esa cita previa a la letra que aquí toma cuerpo, con esa afirmación que realiza Husserl acerca de que la historia de la filosofía no es una novela.

El lector perezoso lee siempre moralejas, desde luego no practica la *architectura* sino un mero rastreo de los hechos, exige que se le aclare cómo ha terminado el cuento, no es un lector de la letra, atento al estilo, al subtexto, sino un lector al pie de la letra, sin imaginación, que entiende la lectura como recepción pasiva. Me permitiré, de nuevo, una anécdota personal. Era verano y viajábamos en una furgoneta cargada de material escénico que no pasaba de los cuarenta kilómetros por hora cada vez que se presentaba una pendiente pronunciada. El mayor de nosotros, que era el viejo del grupo y tenía ya diecinueve años, conducía siempre, así que me pidió que le leyese algo del libro con el que yo me distraía en el asiento del copiloto. Claro que le dije que no pensaba leerle nada, que las novelas no se recitan sino que se leen. Cuando tuvimos un rato libre me pidió prestado el libro. Me lo devolvió al día siguiente asegurando que se lo había leído entero. Es posible que su título, *Las aventuras sexuales de Robinson Crusoe*, le hubiese llamado la atención, ya que, por lo que sabía de él, prefería siempre la película al libro. No te lo has leído entero, le dije. Pero me aseguró que claro que se lo había leído, que había leído el comienzo y el final y que lo del medio ya se lo imaginaba. Ya lo pongo yo, me dijo. Lectores de este tipo buscarán siempre un resultado final, una conclusión escolar, un resumen de manual que aquí no hemos prometido nunca y que pocos escritores tienen en mente cuando ponen a pensar la letra. Hay que vérselas con el espacio salvaje del texto, perderse entre la maleza de la letra, *buscarse la vida y sobre-vivir* en la selva de la escritura.

²³⁴ «El lenguaje de la génesis puede, en efecto, parecer aquí ficticio: no sería reclamado por la descripción de un acontecer real, neutralizado al principio, sino por sacar a luz condiciones de posibilidad formales, de implicaciones de derecho y de estratificaciones eidéticas.» *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*, p. 59.

Derrida cierra con esta frase el cuarto capítulo de su *Introducción*: «Es la historia misma la que funda la posibilidad de su propio aparecer».²³⁶ Y abre con esta otra el arranque del capítulo que sigue: «Esta posibilidad se llama, en primer lugar, “lenguaje”».²³⁷ A lo que añade:

Si nos interrogamos acerca del modo en que la evidencia subjetiva del sentido geométrico conquista su objetividad ideal, debemos señalar, ante todo, que la objetividad ideal no es solamente el carácter de las verdades geométricas o científicas. Es el elemento del lenguaje en general.²³⁸

Recordemos que se comienza por el final, que el final es el principio, que se trata de ver cómo la evidencia subjetiva puede salir de sí, quebrar un supuesto solipsismo o serrar los barrotes de esa celda que al decir yo no solo le otorga existencia sino que la recluye en un cuerpo de letra y en una carne de la que ya no puede ni renegar ni huir, que al decir yo la engarza a la máquina gramática y la convierte en pieza de un engranaje siempre previo. No hay vuelta atrás cuando la narración ha comenzado, ya no se puede cerrar la novela o dejar a un lado el texto en el que ese punto de enunciación que dice yo se revela para sí ya siempre como otro. Y no olvidemos, tampoco, que la posibilidad de lenguaje se llama escritura.

Responde a una lectura clásica, a un lugar común, pasar por encima de esta *Introducción* de Derrida proponiendo que lo que ocurre en ese libro —ya que defiendo que más que una introducción, se trata de un texto en sí mismo, de un pequeño tratado independiente de la lectura del *original* de Husserl— puede reducirse a lo siguiente, a algo del tipo: no hay idealidad sin lenguaje, o que es el lenguaje el elemento indispensable para que se den los objetos ideales.²³⁹ No voy a negar tal cosa. Pero afinemos algo más, porque no se trata de un lenguaje que se identificaría con el habla

²³⁶ *Ibid.* p.60.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ «En la época de la *Introducción a El origen de la geometría*, el meollo del problema es la relación entre objetos ideales y transmisión histórica: ¿de qué modo interfieren en la ciencia los vehículos de comunicación y de tradicionalización, esto es, el lenguaje y la escritura? La respuesta es que los medios de transmisión no son exteriores y accidentales respecto a la idealidad, sino un indispensable ingrediente de esta, en el nivel lógico e ideal.» Ferraris, Maurizio: *Introducción a Derrida*. Traducción al español de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 15. Debido precisamente a que la escritura no es *exterior* ni *accidental* respecto al objeto ideal, no puede considerarse ya un *vehículo de comunicación*, menos aún una herramienta con la que forjar tradición.

como expresión del pensamiento, no sería un lenguaje que se reconoce en el elemento acústico o en el sonido y que luego, si procede, si es necesario, se materializa sobre un soporte gracias a la inscripción de la grafía, que *luego*, más tarde, en un momento posterior, puede darse una escritura que lo representa, que lo archiva, que lo fija gracias a esa prótesis mnemónica que vendría a ser la escritura entendida como transcripción del habla. Si se acepta con Derrida que el lenguaje es indispensable para que la idealidad se dé, se acepta también, o más aún, que la escritura *es* la condición, que la escritura es previa a la idealidad. De cara a lo que mi propio texto propone: la escritura es previa a la verdad, es previa al sujeto, es previa a la distinción entre realidad y ficción. Al igual que he defendido que «yo» no piensa —que el yo no piensa—, sino que es la escritura la que se pone a pensar, que el pensamiento circula a través de la escritura como posibilidad de lenguaje, tampoco ese punto de enunciación que dice yo crea el lenguaje al nombrarse, tampoco el *cogito* habla y con ese hablar certifica su pensamiento y tramita ese certificado por el que se auto dona existencia, sino que es el lenguaje el que posibilita decir yo, es la escritura la que abre sujeto.

Nos encontramos en un punto fundamental, quizá ante *la* cuestión principal. En el siguiente capítulo, y para cerrar ya la lectura de esta *Introducción* de Derrida a Husserl, me centraré en la relación entre idealidad y lenguaje.

No escribirás un león

Para comenzar, remarquemos esa frase que acabamos de dejar atrás: la objetividad ideal es el elemento del lenguaje, y, por otro lado, «el objeto ideal es el modelo absoluto del objeto en general.»²⁴⁰ Me tienta decir ahora algo del tipo: el lenguaje es el modelo absoluto del objeto en general. O más aun: el lenguaje es el objeto, no hay objeto sin lenguaje. No hay cosas sin escritura; ni sujeto, ni mundo. Pero no vayamos tan rápido, que el riesgo de deslizamiento es siempre grande, siempre inevitable, también inexcusable si se pretende escribir al menos algo, aunque sea poco.

Para los fenomenólogos más estrictos, recordemos que la intuición de la esencia se da al mismo tiempo que la intuición del fenómeno de la cosa, se da a un mismo tiempo desquiciado, un mismo tiempo que abre un espaciamiento o una *diferencia* entre el fenómeno de esa cosa concreta que se tiene delante, cuya existencia resulta evidente, entre esa cosa que se toca y se huele y se observa, y la posibilidad de reconocer esa cosa como tal, de entenderla como algo concreto, con unas características y no otras. Hay intuición del fenómeno e intuición de la esencia, de esa esencia que es ya un modo de darse, que solo se intuye porque se trata ya de una idealidad material, encarnada. La esencia y el fenómeno en relación inextricable. Lo que no hay es intuición de la cosa en sí, lo que no hay es eso evidente que se tiene ahí, a mano, lo que no hay es la cosa *real*, algo que se dé al margen de su recepción, al margen de su *escritura*. Para los fenomenólogos más estrictos, recordemos que la cosa no se ofrece de forma inmediata, que la cosa en sí *se lee* en su fenómeno, *se escribe* en su idealidad, recordemos que la cosa en sí no se ofrece, que accedemos a ella a través de una ficción perceptiva (intuición fenomenológica) y de una ficción conceptual (intuición eidética). Por más que no sea mi intención ir demasiado rápido, me tienta decir ahora algo del tipo: la ficción es el modelo absoluto del objeto en general, todo objeto es ficticio, toda realidad se basa en una narración, toda verdad se sustenta en una narrativa.

Ante la pregunta: ¿cómo es posible un objeto en general?, ¿cómo es posible la

²⁴⁰ IOG., p. 60.

objetividad ideal? Ante esta cuestión, la escritura que he *puesto a pensar* en este texto me incita a responder: a través de una *archilectura*.

Sigamos con la lengua, con Derrida leyendo a Husserl: «la lengua está edificada enteramente [...] a partir de objetividades ideales; por ejemplo, la palabra *Löwe* [león] se presenta solo una sola vez en la lengua alemana, es idéntica a sus innumerables expresiones realizadas por cualquier persona».²⁴¹

Ese león, esa palabra: «león», es la que atrapa al mismo Hegel y le obliga o le invita a asegurar que no pensamos en el animal, que al decir o pensar «león» no representamos ni intuimos una imagen, que la palabra «león» no es la copia o el significante de un león real, que no pensamos en un león sino que «es en el nombre en el que pensamos.»²⁴²

Al igual que aseguraba más arriba que pensar es decir «yo», sin que ese yo se remita a nada más que a su propio decir, sin que ese yo remita a un cuerpo concreto, a un ente ahí, etc., aseguro ahora que no se puede escribir un león, que no se puede decir un león, sino que lo que escribimos o articulamos en el lenguaje no es el significante o la representación o la copia escrita o el concepto de un león, sino que al decir león pensamos o decimos solo la palabra. Es la palabra la que es igual en un contexto intersubjetivo, la que es ideal, un irreal con realidad; esta, y no la cosa o el objeto o el fenómeno hacia el que apunta. Reduzcámoslo a una de esas formas oraculares que nunca garantizan un éxito tal que evite su reformulación: pensar es decir yo, pensamos palabras, pensamos, por tanto, idealidades materiales o cierta materialidad ideal.

No escribirás un león.

El león como prototipo del rey de la selva, de la bestia coronada, como lo imposible de domesticar que se traslada al lenguaje para crear el simulacro o forzar la

²⁴¹ *Ibid.*, p. 61.

²⁴² «En la *Enciclopedia* (una de las pocas obras hegelianas que, por lo demás, Husserl parece haber leído), el león atestiguaba ya, como mártir ejemplar, esta neutralización: “Ante el nombre —león—, no tenemos necesidad ni de la intuición de un animal, ni tampoco de la imagen, sino que el nombre, en cuanto lo entendemos, es la representación simple y sin imagen; es en el nombre en lo que pensamos”» *Ibid.*, pp. 61-62. Nota al pie 86.

Recordemos lo que he dejado escrito en capítulos anteriores. Pensar es decir «yo». No si yo es esto o lo otro, o si tiene tales accidentes o atributos esenciales, etc., sino que pensar es ya, y solo, pensar en esa palabra, en ese nombre común que se convierte siempre en propio en la voz de aquel que se autonombra. Por otro lado, cuando se asegura que al decir o pensar «león» no pensamos en el animal, por muy evidente que resulte, no perdamos de vista que «animal» no deja de ser también una palabra, otra, una más; que en todo caso, nos movemos entre las piezas del engranaje de la máquina gramática sin poder abandonar ya nunca esa fábrica de sentidos que circulan dentro de un sistema cerrado, que remiten solo a las cosas o a los objetos ideales o fácticos del mundo gracias a la mediación de un pacto artificial.

ficción de una doma (el dogma como doma), como si gracias a nombrar las cosas nos hiciésemos sus dueños, como si obligar al bautismo nos convirtiese en propietarios de aquello a lo que otorgamos existencia a través de la palabra. Pienso, luego, soy; digo *yo*, entonces existo. Existo como palabra, como engranaje de la máquina gramática, como idealidad material. El sistema del oírse hablar fuerza la ficción de una auto donación existencial. «Yo soy el origen del mundo», aseguraba ese punto de enunciación que dice yo. Pensar es decir yo. No pensamos en esto y lo otro, no pensamos en objetos, en cosas animadas o inanimadas, pensamos palabras; no es que pensemos *con* palabras, sino que *pensamos palabras*. El yo es ya idealidad, una idealidad material o una materia ideal.²⁴³ *Pensamos palabras*, y son estas las que circulan, las que *se ponen a pensar* gracias o por culpa de la *architectura*.

La palabra tiene, pues, una objetividad y una identidad ideales, porque no se confunde con ninguna de sus materializaciones empíricas, fonéticas o gráficas. Es siempre la *misma* palabra la que se mienta y se reconoce a través de todos los gestos lingüísticos posibles. En la medida en que es ese objeto ideal el que enfrenta siempre al lenguaje como tal, este supone una neutralización espontánea de la existencia fáctica del sujeto hablante, de las palabras y de la cosa designada. La palabra no es, pues, sino la práctica de una eidética inmediata.²⁴⁴

Tanto la grafía como el habla materializan la palabra, la ponen ahí, como ejemplar, como la muestra de un original que no se muestra, que en cada aparición es ya otro, es ya una copia.

El lenguaje está reducido en sí mismo. «Yo» está ya reducido en sí mismo. El lenguaje se da ya reducido y suspende a su vez la existencia, pone entre paréntesis la facticidad de las cosas, también de esa *cosa* que dice «yo», reduce tanto al sujeto hablante como a la cosa designada. El espacio del lenguaje está habitado por huellas.

²⁴³ Por supuesto, no se debería confundir tampoco ese «yo» que *se dice* con el yo que dice un *yo* al que es obligado referirse siempre de forma indirecta, echando mano del lenguaje. Cuando el *cogito* dice «yo», cuando *piensa* al decir yo, o cuando dice *yo* y, por tanto, piensa, ese yo que *se dice* es ya lenguaje. Sería, quizá, una ingenuidad fenomenológica confundir ese decir con el que lo dice. Lo he comentado ya, al igual que ocurre en toda narración, aunque sea autobiográfica o basada en hechos *reales*, la *voz que habla* en la escritura, el punto de enunciación que pone a pensar la letra no es el autor sino el narrador, no es en verdad una voz, no es en verdad alguien ahí, en carne y hueso, que dirige su voz hacia el lector o hacia el narratorio. La escritura, el lenguaje, la escritura como posibilidad de lenguaje, reduce de entrada al emisor y al receptor, establece un espacio de huellas. Lo que intento mostrar aquí es que decir «yo» nunca dice plenamente al *yo* —este yo al que tengo que marcar en cursivas para recordarme que en verdad es imposible nombrarlo sin traerlo ya del lado del lenguaje—, no lo alcanza del todo, no lo ofrece por completo si de ese yo en sí, al igual que ocurre con la cosa en sí, solo se nos muestra su fenómeno, su escritura, su narración.

²⁴⁴ IOG., p. 61.

No hay pensamiento por un lado y lenguaje por el otro, no tiene sentido referirse a pensamientos que se mueven solo en el nivel del lenguaje, no tiene sentido proponer un pensamiento al margen, más allá o más acá del lenguaje y para al que luego, en un momento posterior, se le busca un ropaje adecuado. El lenguaje, la escritura, es ya *el* pensamiento. Nada queda al margen o fuera del texto. Un pensamiento sin el ropaje de la letra es el rey desnudo de aquel cuento para niños.²⁴⁵ Si no se pretende que la narración consista en historias para niños, hay que quebrar la ingenuidad de la escritura que se piensa reproducción o copia del lenguaje entendido como habla. Digámoslo de la forma más clara posible: no pensamos, escribimos. Toda inmediatez pasa por una narración, también la *inmediatez* fenomenológica, en ese juego entre diversas formas de intuición que se precisan unas a otras, que no se darían las unas sin las otras, remite a una *inmediatez mediata*.

Como he defendido más arriba: solo se escribe contra la escritura, solo se piensa contra el pensamiento, solo se dice algo cuando se corre el riesgo de no decir nada. Si se pretende algo como la reducción fenomenológica, esta pasa por «la reducción de las eidéticas constituidas y, por lo tanto, de su propio lenguaje.»²⁴⁶

Dicho esto, nos encontramos al pasar página en esa *Introducción* de Derrida, con lo siguiente: «Es, pues, en la medida misma en que no es “natural” que el lenguaje ofrece, paradójicamente, la más peligrosa resistencia a la reducción fenomenológica, y el discurso trascendental permanecerá irreductiblemente obstruido por cierta mundanidad ambigua».²⁴⁷

Pero llegar a una verdad sin lenguaje, eso, es la nada, lo imposible. Entre los dos párrafos anteriores encontramos, por un lado, que la reducción fenomenológica pasa por la reducción del lenguaje de las eidéticas constituidas; por el otro, que el lenguaje ofrece la más peligrosa resistencia a la reducción que pretende la fenomenología, y todo discurso trascendental termina ligado a cierta mundanidad. Quizá no deberíamos

²⁴⁵ *El traje nuevo del emperador (Keiserens nye Klæder)*. 1837. Hans Christian Andersen. Como se sabe, en este cuento de hadas, unos estafadores convencen al rey de que le han tejido el traje con la tela más suave, y que eso le hace sentir que va desnudo. Nadie en la corte contradice al rey, que no solo se cree vestido sino incluso invisible por el mágico poder de la prenda. La multitud alaba ese traje del rey, hasta que un niño grita: «¡pero si va desnudo!». Por regla general, se tiende a leer aquí una moraleja acerca de que la *opinión* de la mayoría no tiene por qué ser la correcta. Esta moraleja no se ajusta al cuento, ya que la mayoría no tiene una opinión sincera acerca del traje del rey, sino que practican lo que en psicoanálisis se suele denominar *forclusión*, esto es, engañarse sabiendo que uno se engaña. Se trata de una aptitud habitual para que ciertos hábitats fantasiosos mantengan una realidad que solo otorga cierta escenificación cínica. Si a todos nos va bien que la tierra sea plana o coronar al tonto del pueblo, que así sea.

²⁴⁶ IOG., p. 62.

²⁴⁷ *Ibid.* P. 63.

entender esto como una contradicción, sino como la asunción de una complejidad. Nótese que se habla de reducir el lenguaje de las eidéticas *constituidas*, al tiempo que se asume que el lenguaje es inevitable. Me remito aquí a lo que he dejado escrito en capítulos anteriores acerca de la herencia, acerca de que al decir *yo* nos vemos ya insertados en un relato, aparecemos *in media res* de una historia que no nos pertenece por más que «yo» sea el origen del mundo. La reducción es también una lucha dentro del lenguaje, de ese lenguaje que precede y posibilita cualquier concreción y toda idealidad. Quizá —seguiremos con ello de inmediato—, Husserl propone la posibilidad de una verdad previa al lenguaje, de una verdad no contaminada por las cosas del mundo. Pero, de ser posible esta verdad, se trataría de una verdad que funcionaría como el inconsciente, se trataría de una verdad muda y sorda, que dirige las cosas sin tocarlas y sin que las cosas se sientan tocadas por ella, se trataría de una verdad teológica, inexistente, sería la verdad de la nada, se trataría de una verdad que, al igual que lo inconsciente advertido se hace ya consciente, una vez aprehendida, una vez llevada al pensamiento o al lenguaje, este trasvase supondría ya su ruina, sería una verdad en sí que, al igual que la cosa en sí, no estaría en ninguna parte, una verdad inaccesible, que muestra solo su fenómeno, sus modos de darse, su cuerpo de letra, sus huellas. Vuelvo a recordar que la eidética que propone Husserl no tiene nada que ver con lo que se suele entender por idealismo platónico. La intuición eidética es posible porque hay fenómeno de la cosa, el mundo fáctico es imprescindible para recorrer esa vía inversa, que debe arrancar siempre por el final y que nos lleva de los fenómenos a sus idealidades. Las esencias son posibilidades y modos de darse de las cosas ahí, de esas cosas que no se dan si no es a través de cierta ficción perceptiva y conceptual.

Si el lenguaje no es natural —y cómo afirmar lo contrario— la posibilidad que nos hace decir *yo*, todo lo que hemos *hablado* acerca de una escritura previa, acerca de que decir *yo* es ya posterior a la posibilidad de decir *yo*, en relación a que el *cogito*, en cuanto se nombra, incluso antes, es ya presa de la máquina gramática, todas estas cuestiones de cuyos hilos hemos tirado aquí, nos remiten entonces a una complejidad en origen que no es natural. Deberíamos detenernos algo en esta palabra. Por un lado, se podría afirmar que el lenguaje es natural si lo identificamos con algo habitual, cierta posibilidad que se convierte en normativa si lo entendemos previo a todo decir o pensar. Pero esto no remite a que el lenguaje sea un objeto de la naturaleza. El lenguaje no es la cosa, no trae el objeto —por más que acabo de escribir más arriba que el lenguaje *es* el

objeto, no se trata de que se identifique con una cosa u otra a la que representaría, sino que el propio lenguaje (sin cosa) es el objeto (el lenguaje sería, él mismo, su propia cosa)—, no personifica aquello que nombra, es un artefacto, una construcción inevitable, es el lenguaje el que *se pone* a pensar —el que alguien o algo *pone a pensar* al tiempo que *se piensa* o piensa *en él* o *dentro* de él—, es el lenguaje el que *nos dice*, y esto, quizá, no tiene nada de natural, por más que sea parte de la naturaleza de ese punto de enunciación que dice yo. Hay siempre aquí algo que se escapa a la ciencia natural, a la biología, a la neurociencia, hay siempre un resto que no alcanza ningún modelo explicativo. Por otro lado, si el lenguaje se da ya reducido, en su pura superficialidad, cómo aplicar sobre él ninguna reducción si bajo su espesor no hay nada, si no oculta una representación o la copia de un original. Por supuesto, es posible la reducción de la inscripción, de la grafía, del cuerpo de letra, al igual que es posible la reducción de la materialidad que se ofrece a la intuición, pero a este nivel, nos encontramos en el mismo estrato al que nos referíamos al hablar de una historia de los hechos o una historia de la geometría como mera recepción de sus muestras ejemplares, nos encontramos con la misma impotencia con la que se topa una historia de la escritura que remite solo a la forma de los caracteres y a cierta materialidad sobre soporte, cierta historia que disimula la escritura en sus producciones. Cómo reducir lo que se da ya reducido si el fenómeno del lenguaje no es que remita a una cosa en sí que oculta, sino que ese fenómeno es *lo único que hay*, si esa copia es el único original que encontraremos, si esa representación será lo único que se presente.²⁴⁸ Y ¿no ocurre algo similar con el fenómeno de la cosa? El fenómeno como cierto *lenguaje* que *dice* la cosa, como *inscripción* que *suplanta* a la cosa en sí, como si fuese algo que representa a la cosa, como si la cosa fuese su unidad de sentido al margen del fenómeno que nos la ofrece, por más que ese fenómeno sea, en verdad y a fin de cuentas, lo único que se da. Si aquí entendemos el lenguaje como idealidad, como prototipo de eso a lo que me refiero como objeto ideal en cierta

²⁴⁸ Con el fin de evitar equívocos: no estoy proponiendo ir aquí más lejos de lo que la propia fenomenología propone y negar —y ya no solo suspender— la existencia de las cosas o defender la tesis de que es el lenguaje el que dona existencia empírica a los objetos del mundo —esto es algo que tendría que ver más con la defensa del *axioma cogito* que justo aquí pongo en cuestión—. Lo único que pretendo recalcar es que frente a la creencia ingenua de lo evidente, de la realidad de las cosas y de que el lenguaje remite a las cosas ahí, frente a esa relación directa entre significado y significante, como si las cosas fuesen tan simples o tan poco complejas, lo que subrayo, decía, es que no nos las vemos con las palabras y las cosas, sino con la escritura y los fenómenos, con cierta ficción a la que no se le debe dar carta de representación de la realidad de una cosa ahí que en resumidas cuentas no aparece nunca. Desde este punto de vista; la escritura como posibilidad de lenguaje y el fenómeno como posibilidad de la cosa es *lo único que hay*. Desde este punto de vista, el fenómeno es la escritura de la cosa; real y ficticio a un tiempo.

dirección que no solo excluye su materialización sino que la precisa, entendamos entonces que esta forma de entender lo ideal nos pone ante lo que hemos venido anunciando: que el fenómeno es la única *cosa* que a fin de cuentas se da en realidad, que cierta ficción es la única verdad, que la intuición fenoménica se produce al tiempo que la eidética, ya que *el darse* del fenómeno de la cosa es solo posible porque se intuye la esencia de ese fenómeno de una cosa que en última instancia no se da en sí misma; que no se trata de la recepción más o menos pasiva de los sentidos para luego, en un momento posterior, gracias a una síntesis o a una mera recopilación de rasgos, establecer esencias u otorgar sentido a eso que aparece ahí, ya que para percibir eso que se da ahí, eso que es siempre el fenómeno de lo que no se da, es preciso ya una intuición esencial. Hay, como se ha defendido desde el comienzo de esta parte, una complicación en origen, un juego de envíos y reenvíos entre los fenómenos y las esencias de las cosas ahí que permanecen ocultas, que habitan un *entre* o una *diferencia* que provoca que solo nos las veamos con huellas. Mi propuesta de reducción, aquí, no pasaría por un intento de alcanzar la verdad tras el fenómeno, sino en aceptar la ficción y, en cierta medida, la inexistencia de la cosa y del yo.

Pero no perdamos el rastro de ese león que no es un león cualquiera sino el león que se da en esta palabra, el león de «león» o de *Löwe*, o *lion*, un león enjaulado en la celda de cierta máquina gramática, atrapado en el lenguaje en general y en cada idioma en particular, el «león» que no es un león —ni lo será por más que lo liberemos de esas comillas molestas, como si la palabra no enjaulada entre ciertas marcas que advierten de que solo se trata de una palabra le otorgase carta de naturaleza, como si león (sin comillas y sin cursiva) remitiese en verdad a algo, como si fuese la representación de cierto animal—, ese «león», decía, no es el mismo león para todos, incluso en el caso de que nos encontrásemos ante un león ahí, en medio de la sabana o visitando un zoológico, la palabra león no sería la copia o la representación de ese león. Lo intersubjetivo aquí es solo la palabra, la superficie, el rasgo *prima facie*, porque lo que pensamos es eso, solo el nombre, solo *león*, antes de que este león remita a esto o a lo otro. Por supuesto, hay en principio un envío hacia algo al decir *león*, hay de entrada algo común o propio gracias a la esencia o idealidad de un león que no se encuentra en parte alguna, pero este envío no está siempre garantizado. Fuera de todo contexto, *león* puede remitir al rey de la selva, puede remitir al personaje de cierta animación cinematográfica, puede remitir al nombre de mi mascota, puede remitir a un colega de

barrio al que se le otorgó ese apodo debido a su fiereza, puede remitir al nombre del bar de la esquina. Por supuesto, aquí se puede aducir que, en todo caso, esas otras derivaciones de *león*, el nombre para una mascota, un bar o el apodo de un amigo remiten al significado *natural* o primigenio de ese significante. En todo caso, una palabra así, sola, fuera de toda red contextual, no remite a nada, e incluso, lo acabamos de afirmar, dentro de un contexto donde la palabra remite a una presencia inmediata de una cosa ahí, del fenómeno ahí de la siempre ausente cosa en sí, aún en este caso, la palabra sigue sin ser la cosa.²⁴⁹

Hay, por tanto, en la palabra, cierta ligazón al espacio contextual e histórico en el que se da, cierto intento de remitir a la cosa ahí, y por otro, un grado de objetividad que impide que la palabra se identifique de forma plena con la cosa; hay, en el lenguaje, en la escritura como posibilidad de lenguaje, un juego entre idealidad y materialidad que no debería remitirse al ámbito de la vieja rejilla de la metafísica, que no debería entenderse como mera oposición entre esto y lo otro, que no debería identificarse con esa bimodalidad tramposa donde la balanza se inclina siempre hacia uno de los pares, que no debería entenderse como dialéctica o lucha entre una tesis y una antítesis de la que debe nacer una síntesis triunfante, que no se debería entender como oposición a la manera tradicional sino como complicación originaria.

Se atraviesa un grado de objetividad ideal superior —llamémoslo *secundario*—, cuando se pasa de la palabra a la unidad de sentido «león», de «la expresión» a lo que Husserl en las *Recherches logiques [Investigaciones lógicas]* llama el «contenido intencional» o «la unidad de la significación. Podemos mentar el mismo contenido a partir de varias lenguas, y su identidad ideal asegura su traducibilidad. Esta identidad ideal del sentido expresado por león, *leo*, *Löwe*, etcétera,

²⁴⁹ Leamos el conocido arranque de una novela que, al contrario de lo que ocurre con el simulacro de novela que he tentado en un capítulo anterior, sí continúa y se extiende cientos de páginas: «Lolita, luz de mi vida, fuego de mis entrañas. Pecado mío, alma mía. Lo-li-ta: la punta de la lengua emprende un viaje de tres pasos desde el borde del paladar para apoyarse, en el tercero, en el borde de los dientes. Lo. Li. Ta. Era Lo, sencillamente Lo, por la mañana, un metro cuarenta y ocho de estatura con pies descalzos. Era Lola con pantalones. Era Dolly en la escuela. Era Dolores cuando firmaba. Pero en mis brazos era siempre Lolita.» Nabokov, Vladimir: *Lolita*. Diversas ediciones. En este intenso y evocador arranque de la conocida novela de Nabokov encontramos un uso de la palabra casi fetichista, una palabra que toma cuerpo en la punta de la lengua y dentro de la boca de ese narrador que la identifica y casi la confunde con su objeto de deseo, con ese pequeño *objeto a* al que se refiere Lacan. Aquí, es como si la palabra encarnase eso que nombra. Aun a pesar de esto, de querer creer o hacernos creer que el protagonista tiene a esa tal Lolita dentro de sus fauces, como si el narrador fuese el lobo del cuento, esas palabras tampoco se confunden con el ejemplar que nombran, tampoco proporcionan o traen o presentan o ponen ahí la cosa a la que remiten. Si esto fuese así, no habría historia que narrar, si esto fuese así, el objeto fetichista equivaldría al objeto real que nunca es tal, sino una proyección ficticia. Si esa Lo-li-ta en la punta de la lengua fuese la Lolita en carne y hueso, no habría, entonces, novela. Habría que tener en cuenta, con cierta o mucha calma, si toda creencia en la mimesis, en que el nombre representa la cosa, en que la palabra se remite o trae lo que nombra, no termina o arranca con cierto fetichismo del lenguaje.

se libera, pues, de toda subjetividad *lingüística* fáctica.²⁵⁰

Este fragmento obliga a una detención. Parece que lo que Husserl defiende aquí, lo que Derrida nos dice que Husserl defiende, es que el contenido intencional mantiene cierta individualidad respecto de la palabra que lo nombra. Lo que aseguraría la posibilidad de traducción es que todas esas referencias aluden a un mismo contenido, que la intención de ese envío se dirige hacia una misma unidad de significación. Desde luego, a un nivel muy básico, no voy a traducir *león* por *tiger*, ni entraré en una tienda de animales para comprar un león cuando lo que quiero es un gato. En un nivel práctico, inmediato, del día a día, en un nivel donde la ingenuidad es no solo inevitable sino indispensable, no voy a discutir esto. En un nivel donde el lenguaje no deja de tener cierta marca deíctica, donde las palabras son extensiones corporales, como meros dedos que señalan en una dirección u otra, hacia esta cosa y aquella, en un lenguaje, digámoslo de una vez, cuyo uso se efectúa a un nivel muy primario, infantil, donde un gesto o un dibujo podrían suplirlo, no voy a poner en cuestión una diferenciación tajante entre palabra y unidad de sentido, o entre significado y significante, no negaré que a cierto nivel utilitario, el contenido intencional asegura la traducción no solo entre palabras de diferentes idiomas sino la traducción del pensamiento al lenguaje. Al fin y al cabo, esta es quizá la cuestión aquí, no si podemos asegurar la traducción entre diversas lenguas, sino si es posible la traducción entre el pensamiento y el lenguaje, esa representación del pensamiento por parte de la palabra que ha defendido siempre el *logofonocentrismo* y que aquí pretendemos agujerear.

Lo que pongo es cuestión es algo sencillo de entender, por más que es algo tan a la vista que en ocasiones se hace complicado de ver. *León* no es un león. No hay forma de decir o pensar o escribir un león. Lo único posible es decir o pensar o escribir esa palabra. Hacia lo que esa palabra envía no es hacia un contenido concreto, hacia un objeto o cosa en sí; hacia lo único que la palabra envía es hacia una idealidad. Decir *león* es remitir a la idealidad «león». Traducir una palabra por otra remite a un contenido ideal que se activa ante un ejemplar u otro —a la vista o recordado—, ante esto o aquello —dado a la percepción o a la imaginación—, que se reconoce gracias a esa idealidad que hace posible otorgarle un nombre, pero que en ningún caso se confunde con el ejemplar. Lo que aquí ocurre, y se puede leer al final de ese fragmento

²⁵⁰ IOG., p. 65.

citado arriba, no es que la palabra quede presa de la cosa, no es que el lenguaje se convierta en mero complemento bautismal, porque no es que la palabra exprese la cosa, sino que remite a una unidad ideal de sentido, liberada, como reconoce Husserl, de toda subjetividad lingüística fáctica. Como queda escrito en una cita anterior de este mismo capítulo, la palabra tiene una objetividad e identidad ideales, no se confunde con ninguna de sus materialidades empíricas, fonéticas o gráficas. Tengamos esto presente, a corto plazo, para cuando Husserl hable de la idealidad terciaria de la geometría; y tengámoslo presente, a largo plazo, cuando en la segunda parte de este trabajo discutamos la identificación de la escritura con la grafía o el fonetismo. Así como *león*, *lion*, *Löwe*, no se confunden con sus diversas inscripciones, así como no podemos decir que tal o cual ejemplar o inscripción es el original de cierta palabra —al igual que ningún ejemplar geométrico, que ninguna figura es la figura geométrica primigenia y originaria—, al igual que la inscripción de cualquier palabra es ya copia de un original que no se encuentra en ninguna parte, que no se inscribe en su primera vez sobre soporte alguno, de la misma forma, eso hacia lo que la palabra remite, esa cosa hacia la que envía su sentido no se confunde con su idealidad de sentido. Intentaré expresarlo de la forma más clara posible: la escritura como posibilidad de lenguaje no se confunde con sus ejemplares; ni con sus ejemplares en la grafía (materialidad sobre soporte), ni con sus ejemplares en el habla (preferencias neumáticas) ni con su materialidad encarnada (cosas ahí).

Lo que pongo en duda, también, es que ese contenido intencional se pueda asegurar de forma clara y unívoca, que la unidad de sentido sea una unidad y no una pluralidad de posibles, lo que me gustaría que se tenga en cuenta es si en verdad y con todo rigor podemos asegurar que es posible mentar *el mismo* contenido a partir de varias lenguas, si *león*, *lion*, *Löwe*, remiten a lo mismo, incluso si los diferentes envíos o repeticiones de una misma palabra dada dentro de un solo idioma remiten a un mismo contenido intersubjetivo, a un algo igual para todo emisor y todo receptor, si cada vez que digo león estoy diciendo algo que es igual a sí mismo e igual a esa palabra que lo dice. Como se ha defendido más arriba, la idealidad, más que tratarse de un objeto incorruptible que habite un mundo otro sin contaminación posible con la materia, es justo la posibilidad de repetición; el objeto ideal es el único que se repite, y en cada repetición remite a algo que es ya siempre otro.

El «objeto» *mismo* no es ni la expresión ni el contenido del sentido. El león en carne y

hueso, mentado a través de dos capas de idealidades, es una realidad natural, y por lo tanto contingente; como la percepción de la cosa sensible, inmediatamente presente, funda en este caso las idealidades, la contingencia del león va a repercutir en la idealidad de la expresión y en la del sentido. La traducibilidad de la palabra *león* no será, pues, absoluta y universal al principio. Estará condicionada empíricamente por el encuentro contingente, en una intuición receptiva, de una cosa tal como el león. Este no es una «*objetividad inteligible*», sino un «*objeto de la receptividad*». La idealidad de su sentido y de su evocación es sostenida por una irreductible adherencia a una subjetividad empírica.²⁵¹

Recordemos lo que queda escrito más arriba, que la palabra no se confunde con ninguna de sus materialidades, el león ahí, el león en sí mismo, al que podríamos observar tras los barrotes de una jaula si visitamos un zoológico o a través de las ventanillas del automóvil si conducimos por un safari, esa cosa-león, ese león-objeto, ese león que en verdad sería el que nos puede propinar una buena dentellada o un zarpazo con el que nos arrancaría la cabeza casi sin querer, ese león *no es* la expresión *león*, ni es tampoco el contenido de esa expresión, el león de verdad, este o aquel, no se confunde con el significante ni con el significado. Cuando digo, escribo o pienso un *león*, pienso la palabra, y sigo pensando en palabras cuando los caracteres de esa palabra me remiten a cierta unidad de sentido o contenido intencional. Sobre la cosa o el objeto fáctico se levantan dos capas de idealidades, porque tampoco el contenido al que remite la palabra es *la realidad*, porque cierta idea o imagen o estereotipo o red de características hacia las que nos remite el nombre es también ideal.

En este caso parece que Husserl defiende que la contingencia del león repercute sobre la idealidad de su expresión y sobre su unidad de sentido, cosa que, por lo que parece y por lo que veremos de inmediato, no ocurre con la geometría. Se podría preguntar ahora si, por poner un ejemplo, la palabra «unicornio» se encuentra en el mismo caso que la palabra «león», si el hecho de que no existan unicornios en el mundo real, si el hecho de que no sea posible dar con ningún ejemplar de un unicornio, esta palabra, al contrario de lo que ocurre con *león*, no compromete su idealidad con la contingencia. Para afirmar algo así habría que defender la idea de que la ficción en sí resulta posible. Como he comentado en algún capítulo anterior, al igual que no hay cosa en sí, al igual que toda cosa es posible solo gracias a cierto grado de ficción, no hay tampoco ficción en sí, no hay ficción que no sea un constructo que juegue con elementos reales, que no mezcle objetos empíricos o ideales, que no resulte un

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 65-66.

rompecabezas de miembros y formas que toma fuera de sí. Solo defendiendo límites tajantes entre realidad y ficción, entre objetos del mundo y cosas de la imaginación, se puede defender que la idealidad de la palabra «león» depende de la contingencia de cierto animal u objeto real y que la palabra «unicornio» queda libre de cualquier contingencia empírica. Digamos más, imaginemos que el león real se extingue, que en unos pocos años —doscientos o mil— no queda ni un solo león, que no hubiese ya manera de que la idealidad de su nombre remitiese a ningún ejemplar contingente. O imaginemos, en sentido inverso y forzando la fantasía, que los avances científicos hagan posible clonar y mezclar diferentes especies o crearlas directamente en un laboratorio y en uno pocos años —doscientos o mil— fuese posible encontrar ejemplares de unicornios. A lo que voy es que el lenguaje, la escritura como posibilidad de lenguaje, tiene su propio ámbito de acción, y que decir yo, pensar, etc., queda dentro de ese ámbito, dentro de una narración de la que ya no se puede salir, que el «león», tanto su expresión como su unidad de sentido o su contenido intencional, es independiente de cualquier ejemplar que remita esa idealidad al cuerpo empírico. Entre la *objetividad inteligible* y el *objeto de la receptividad* se da un juego de envíos y reenvíos complejo. Nada tan simple como la mera representación de la cosa real, nada tan poco complejo como la copia de un original. «León» no representa ningún león, la palabra «león» no es la copia de este león u otro, porque, como hemos dicho, no se puede escribir un león. Como vengo defendiendo, no se trata de un dualismo estanco, sino de que la *objetividad inteligible* y el objeto de la receptividad se dan a un tiempo, a un *mismo* tiempo desquiciado y dislocado, en un tiempo que conforma un espacio salvaje, un *entre* o una *diferencia*.

Idealidad material y materialidad ideal, sin que ambas acepciones remitan a cosas distintas, sino a un juego propio de lo que se da, de lo contingente y lo ideal, del fenómeno de la cosa ahí y de la esencia de esa cosa ahí que nunca se da. La cosa mentada no es la palabra, al igual que la palabra no es la cosa. La idealidad del león, lo que permite nombrar que *eso ahí*, a mano, a la vista o en la imaginación, en carne y hueso o como fotografía impresa, etc., la idealidad, decía, precisa de la contingencia de esa cosa que, en último caso, ni copia ni representa. Insisto en que no se trata solo de un problema de traducción entre diferentes lenguas, sino de un problema de traducción dentro de una misma lengua que es siempre diferente, que difiere más cuanto más próxima y evidente la creemos. La *objetividad inteligible* precisa del objeto de la receptividad, y el objeto de la receptividad no puede darse sin *objetividad inteligible*. Es,

sobre todo, un problema de traducción entre el pensamiento y el lenguaje que no se puede validar como evidente sin más.

Pasando a la geometría, para Husserl parece que aquí nos encontramos con una idealidad *terciaria*. «La objetividad ideal de la geometría es absoluta y sin límite de ninguna especie.»²⁵² Se suprime aquí toda adherencia a una contingencia real. Como hemos visto, el sentido de la geometría no depende de sus ejemplares, la existencia de una forma geométrica no depende de la posibilidad de dar con un objeto fáctico que la verifique, por más que estos ejemplares se den con mayor o menor acercamiento a sus respectivas idealidades, por más que la geometría es algo que también demanda el conocimiento acerca del mundo. Pero, como hemos señalado ya, ¿se puede afirmar lo contrario respecto al lenguaje?, ¿se puede asegurar que los nombres tienen una dependencia directa respecto a aquello que nombran?, ¿que si no hubiese algo así como leones no habría la palabra «león»? O no se tratará más bien de que hay leones porque tenemos una palabra que los nombra —esa misma palabra para varios que se subsumen bajo lo mismo—. Y no quiero decir con esto ninguna barbaridad del tipo: la palabra es mágica, la palabra crea la existencia de las cosas. No se trata de nada de esto, sino que, simplemente, al decir león no decimos tigre o no decimos hiena. No hay cosas sin nombre, pero sí hay nombres sin cosa, por lo que nos encontramos siempre ante un excedente de letra. No hay cosas sin nombre no porque no estén ahí, no porque no tengan realidad, sino que al no haber recibido un bautismo no entran en el engranaje de la máquina gramática. Recordemos que la notación musical occidental, por retomar el ejemplo de la música, codifica siete nombres y doce sonidos, y nadie aseguraría por ello que estos sean los únicos posibles o el único material sonoro con el que se cuenta para hacer música. Lo que ocurre es que al no poseer un nombre, esos otros sonidos se convierten apenas en fantasmas, se les reduce al anonimato de los espectros, igualándolos en su diferencia innombrada. En el caso de cosas menos concretas que un león, cuando nombramos «justicia», «libertad», «pensamiento», etc., nos referimos también, al igual que ocurre con las idealidades geométricas, a cosas que no están atadas a sus muestras, nombramos también objetividades absolutas que no estarán nunca representadas por un sistema o ejemplo concreto, no hay ningún sistema político que encarne la democracia ideal, no hay ningún tribunal que sea garante de la justicia

²⁵² *Ibid.*, p. 67.

ideal, porque, como hemos dicho, el ideal no adviene nunca, está siempre por llegar y, por consiguiente, la justicia, la democracia, la libertad, etc., están siempre por venir. Mi propuesta aquí es que no se puede distinguir de forma tajante entre las idealidades secundarias y las terciarias que propone Husserl, mi propuesta aquí es que el lenguaje —quizá habría que decir la escritura como posibilidad de lenguaje— no se ata tampoco a ninguna contingencia real. Puede remitir a cosas concretas, pero su posibilidad, como he defendido hasta aquí, es previa a la oposición material/ideal, concreto/abstracto, contingente/ideal, etc.

A razón de esta idealidad terciaria de la geometría, Husserl dice del teorema de Pitágoras, a modo de ejemplo: «El teorema de Pitágoras, así como la geometría, no existen más que una sola vez, cuantas veces y en cualquier lengua que puedan ser expresados. La geometría es idénticamente la misma en la “lengua original” de Euclides y en todas las otras “traducciones”». ²⁵³

Recordemos que esto mismo declaraba Husserl acerca de la palabra «león», lo he recogido al comienzo de este capítulo, que la palabra *Löwe* se presenta *solo una sola vez* en la lengua, que al igual que un teorema o una figura geométrica, no se confunde con ninguno de sus ejemplares. Se podría pensar que la diferencia entre el león y el teorema de Pitágoras es su contenido intencional, que con león remitimos a cierto animal o fiera salvaje o rey de la selva, siendo esta cosa real y contingente hacia la que remite la palabra lo que asegura la traducción, mientras que el teorema de Pitágoras se ofrece ya traducido, igual en cualquier lengua, a la vez que ofrece en sí ya una realidad no contingente y que no espera el encuentro con ejemplar empírico o factual alguno. Pero la transmisión de objetos ideales, de objetos matemáticos, depende también de un lenguaje que no funciona solo como mero medio de expresión, sino que en ellos hay también una escritura previa, una escritura como posibilidad de lenguaje, como complicación en origen previa a cualquier cosa posible.

Aquí, al menos dos cosas, por un lado ese sueño de una lengua cuyo contenido esté asegurado al margen de cualquier traducción, el sueño del sentido unívoco independiente de su forma o de su materialidad, ese sueño o esa pesadilla que la lógica intentó o intenta trasvasar al texto filosófico. ²⁵⁴ Por otro lado, recordemos un fragmento

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ «No hay lenguaje común a las diferentes lenguas. No hay silencio común a las diferentes lenguas. Tampoco hay un silencio propio de cada lengua. Hay un sueño de ausencia de lengua.» Quignard, Pascal: *Pequeños tratados. Vol. 1.* Traducción al español de Miguel Morey. Madrid: Sexto Piso, 2016, pp. 175-176.

citado más arriba y que ahora repito con estilo indirecto para evitar incómodas regresiones en la lectura, todo aquello de que la palabra tiene una objetividad y una identidad ideales, que no se confunde con ninguna de sus materializaciones empíricas, fonéticas o gráficas, que es siempre la *misma* palabra la que se mienta y se reconoce a través de todos los gestos lingüísticos posibles, aquello de que la palabra implica la práctica de una eidética inmediata. ¿Se debería reconocer entonces el mismo nivel de idealidad para la *cosa* geométrica que para la *cosa* lingüística?, ¿se puede seguir manteniendo en pie que lo que diferencia a una y otra respecto a la idealidad que comprometen estriba en que la cosa geométrica no está encadenada a las *objetidades* y que el lenguaje sí?, ¿no será acaso más bien que es la *objetidad*, los fenómenos del mundo fáctico los que están encadenados al lenguaje? Y nótese que digo los fenómenos y no las cosas, porque estas, en sí mismas, están siempre como ausentes, no se terminan de dar, no acaban de ofrecerse en sí, quedan asignadas a ese espacio entre la intuición fenoménica y la intuición eidética que aquí llamamos ficticio, una ficción, repito, que a fin de cuentas y al final del cuento resulta la única verdad.

Es también la palabra eso que en verdad es lo único *en que* pensamos o lo único *que* pensamos, lo que se repite, lo que se da una y otra vez y que es común en un ámbito intersubjetivo. Puedo repetir *león*, puedo transmitir a otro esta palabra y que este otro la reciba en su idealidad, en su superficie, que la reciba exactamente igual a como yo se la envío, lo que la palabra no permite es la repetición de sentido, de significado, lo que no asegura el envío de esa palabra es que el paquete que contiene su connotación, un posible objeto fáctico, la realidad que nombra, etc., porte un contenido intersubjetivo, intemporal, universal. La palabra asegura solo el continente. Por ello, en último término, el nombre no nombra nada, así que, con cierta precaución, digamos que si pensamos nombres no pensamos nada, que para pensar, en todo caso, hay que poner a circular la letra, hay que rodar las palabras, poner en contaminación los sentidos, y esto es lo que, en cierta manera, se provoca cuando *se pone a pensar la escritura*. No cuando *la escritura se pone a pensar*, como si esta fuese un ente ideal absoluto, vivo al margen del sujeto que la acciona y la pone en juego, sino cuando *se pone a pensar la escritura*, cuando alguien concreto, que no es nunca un simple yo, permite y se permite el juego.

Antes de terminar con esta lectura de la *Introducción* de Derrida al libro de Husserl, creo necesaria una rápida recapitulación de esto último que estoy planteando aquí, ya que, como he reconocido, se trata de una cuestión clave o de *la* cuestión clave

respecto a *mi* lectura y a lo que propongo en este mismo texto; una cuestión clave, se podría decir, de esta *architectura*, de este *poner a pensar la escritura*.

Más que contemplar la posibilidad de escribir la historia, de que algo como la historia —sea esta ideal o de hechos— pueda almacenarse en cierta memoria, es la misma historia la que posibilita su propio aparecer, y esta posibilidad recibe el nombre de lenguaje. Entonces, según lo que aquí defiendo, esa posibilidad recibe el nombre de escritura como posibilidad de lenguaje. La escritura dispara una narración, pone en marcha una novela —aunque sea solo una novela de una única palabra como aquella que proponíamos y en la que el único texto decía: «yo»—, apertura un texto. La escritura, a fin de cuentas, abre sujeto, y con este la historia, y con este el mundo, y con este la imposibilidad de *nada*. Si yo soy el origen del mundo, si «yo» es el origen del mundo —cada vez cada yo el origen del mundo—, este origen es ya posterior a su posibilidad, este primer principio es ya segundo en relación a la escritura como posibilidad de lenguaje, a eso que hemos denominado aquí *escritura previa al axioma cogito*. Aunque la historia remita a unos hechos, dada que su posibilidad está ligada al lenguaje, a la escritura como posibilidad de lenguaje, porta en sí una marca de idealidad. Del otro lado, el lenguaje, la escritura como posibilidad de lenguaje que abre sujeto, que remite a ciertos hechos, a cierta historia, porta en sí la marca de una materialidad. Ni siquiera los objetos ideales de la geometría se ven dispensados de esta marca del lenguaje. No se trata en ellos de lenguaje como mera transmisión, como simple comunicación más o menos prescindible, sino que el lenguaje es también indisoluble del objeto ideal. Negar esto sería defender un idealismo de corte platónico —seguramente más platónico que el mismo Platón—, sería defender que la verdad está siempre en otra parte, que el lenguaje es un intento por expresar el pensamiento de esa verdad. Aquí tendríamos todo un juego de espejos, de copias a la enésima potencia. El *eidos* como verdad incorruptible, como verdad que habita un mundo otro, un espacio a salvo de la contaminación del mundo. Aquí, el pensamiento sería la copia, la representación de esa verdad; el habla sería la representación o copia del pensamiento y, por tanto, la copia de la copia; la escritura entendida a la manera tradicional, como mera inscripción, como grafía o cuerpo de letra, sería la fijación del habla y, por tanto, la copia de la copia de la copia. Todo esto suena demasiado en el estilo de aquella famosa escena del filme de los hermanos Marx donde se hablaba de la parte contratante de la parte contratante de un contrato que al final se hacía trizas como para no sospechar que

se trata de una broma. Lo que aquí defiendo, leyendo a Derrida leyendo a Husserl y apoyándome en aquella cita que mencionaba al león de Hegel, es que pensamos palabras, no que pensemos *con* palabras, sino que *pensamos palabras*, así como la filosofía no juega *con* textos sino que se juega *en* los textos. Mi compromiso aquí, como he señalado ya, no es con la verdad sino con la escritura, con la escritura como posibilidad de lenguaje, con una escritura que no es materialidad absoluta ni pura idealidad, con una escritura que precede a la trampa de la vieja rejilla y a la manipulación de las parejas bimodales, con esa *escritura previa* a la que ya me he referido suficiente, incluso más de la cuenta o más de lo que este cuento demanda.

Cuando hablamos de objetividad ideal no nos referimos solo a esa verdad ideal, a la verdad de la ciencia o de la geometría, a una verdad que está ahí al margen de todo hecho, más allá o más acá de las cosas del mundo, por encima de toda contingencia, sino que *la objetividad ideal es el elemento del lenguaje en general*. No hay idealidad sin lenguaje, la escritura como posibilidad de lenguaje *es* la condición. Ni el lenguaje ni la escritura es un medio de expresión de la objetividad ideal si por esto se entiende algo externo, un mal menor, una herramienta de comunicación sin valor respecto al valor de verdad de eso que transmite. Muy al contrario, *los medios de expresión no son exteriores y accidentales respecto a la idealidad*. Por eso mismo, quizá sea preferible no denominar o entender la escritura como medio de transmisión, ya que no se trata de un mero medio y su función no consiste solo en transmitir cierto contenido que podría no escribirse.

El lenguaje *es* el objeto, decía. No que el lenguaje represente al objeto, que lo ponga ahí en una rememoración o una imagen mental, no que el nombre sea la copia de la cosa a la que remite, sino que la palabra «león» es el único león que podemos pensar, decir, escribir. El significado de *león* no escapa al lenguaje, no es la *cosa* que se coloca extramuros de la máquina gramática. El significado funciona, a su vez, como un nuevo significante. *La objetividad ideal es el elemento del lenguaje, el objeto ideal es el modelo absoluto del objeto en general*. Reconocemos esto y no lo otro, diferenciamos un león de un tigre, un tigre de un gato, porque en la percepción y en el nombre funciona ya cierta idealidad, cierta precomprensión de que lo que es una cosa y no otra, porque al ver o al decir cierta cosa y no otra se activa ya cierta idealidad que no es que resida en un mundo de verdades eternas al margen de la contaminación fáctica, sino que propone *modos de darse*, que es posible porque está entrelazada a las cosas, a esto y a lo otro. Hay objetos en general porque hay objeto ideal, hay objetos ideales porque hay

objeto en general. Idealidad y materialidad permanecen engarzadas. Insisto en que no se trata tampoco de síntesis, de reunión definitiva, de una especie de holismo; lo que defiende aquí no anula las diferencias sino que abre el espacio a la *diferencia*, un espacio que no se deja vallar, cuya agrimensura es siempre provisional, un espacio que no permite su domesticación total. Si el objeto ideal es el modelo del objeto en general, *la objetividad ideal es el elemento del lenguaje*. Esa idealidad que propone modos de darse, engarzada a las cosas aunque no dependiente de sus ejemplares, no habita un vacío de lenguaje, no consiste en una verdad más allá o más acá del lenguaje, de la escritura como posibilidad de lenguaje, para la que luego se le confecciona ese ropaje de letra, para la que luego se le busca la expresión que le haga justicia, la formulación lingüística que la traicione lo menos posible. Como he repetido varias veces, la verdad se da en el lenguaje, en la *archiescritura*, que es previa a la verdad. Por eso mismo, no se trata de que el lenguaje sea el medio de expresión o de transmisión de las idealidades, sino que estas habitan ya en el lenguaje, sino que el lenguaje es ya la idealidad.

Insisto en que, a cierto nivel, la ingenuidad respecto al lenguaje no solo es aceptable sino necesaria, incluso imprescindible. Para cuestiones prácticas, del día a día, es preciso tomar el lenguaje como herramienta, como útil, como prótesis artificial que señala, que demanda, que solicita. Pero el lenguaje, a este nivel, sería fácilmente reemplazable por un gesto, por un dedo que indica, por una mirada. No hay que confundir la cosa con su función. En el momento en el que se acepta cierta causalidad lineal cuyo origen responde a una génesis simple, en el momento en el que se acepta cierta trayectoria causal que comienza con el pensamiento y termina con la escritura como inscripción de un lenguaje que habita una zona intermedia entre ambos extremos, se fomenta la ilusión ya denunciada de que primero pensamos, de que luego expresamos ese pensamiento y luego lo fijamos gracias a una inscripción. Desde luego, a cierto nivel práctico, esto puede darse más o menos así: yo puedo estar planteándome qué objetos preciso meter dentro de la maleta antes de realizar un viaje que planeo, puedo pensar qué necesito y luego apuntar eso que no debo olvidar para no dejarme por el camino esas cosas que tengo que llevar conmigo. Pero, como se comprenderá, no nos estamos moviendo aquí a ese nivel, al igual que cuando desde la fenomenología se propone la reducción o la suspensión de la evidencia del mundo ahí, tampoco se propone que ese mundo ahí no existe o que el día a día demande dudar acerca de cada objeto que percibimos. Como he dejado escrito en capítulos anteriores, en contra de lo que en ocasiones se defiende, todo esto que aquí se propone no tiene nada que ver con

un relativismo absoluto o con un nihilismo paralizante. Si desde esta posición se defiende la no clausura, que el sujeto se *sujeta* a una narración que siempre está en marcha, la no recepción pasiva de la herencia, la necesidad de *architectura* como *lectoescritura* que demanda el compromiso y la responsabilidad de hacerse cargo de la propia interpretación, todo esto en ningún caso puede vincularse a cierto cinismo derrotista, sino a algo que tiene que ver con la supervivencia entendida como *sobrevida*, como un intento de vivir por encima de la propia vivencia. Lo que aboca a la *tristia*, a la irresponsabilidad, al servilismo hacia cierto automatismo, es el dogma; y esto, la dogmática, el cierre, es el enemigo de la *architectura*.

Dado que no percibimos la cosa en sí, sino la cosa para nosotros, ya que no es posible percibir algo sin la mediación de la percepción, ya que toda cosa se ofrece de forma mediada, y nunca en su totalidad sino desde un determinado punto de vista, desde determinado ángulo, fragmentada, dada en *trozos*, no es posible admitir un empirismo ingenuo, sino que, por el contrario, es inevitable admitir que el fenómeno de la cosa propone cierto grado de ficción perceptiva. También el objeto ideal, también la idealidad se debe a la ficción o a cierta ficción, a cierta *precomprensión* de los modos de darse, a cierto *a priori* que no reside como hecho en lugar alguno, que no ocupa un espacio como objeto factual, que no es una realidad fantástica sino un irreal con realidad —en el sentido de que eso irreal, que no ocupa espacio alguno ni habita en el mundo, propone y dona realidades, los modos de darse de cierta realidad—. Tanto la intuición fenomenológica como la intuición eidética comportan cierto grado de ficción. Por tanto, en este sentido, podemos asegurar que la ficción es el modelo del objeto en general, que si no hay objeto factual o ideal sin idealidad material o materialidad ideal, no hay objeto factual ni ideal sin ficción. Lo que estoy proponiendo aquí, desde hace tiempo, no es un modelo explicativo, sino un modelo narrativo para todas estas cuestiones que estamos poniendo sobre la mesa o el papel o la pantalla. Si recordamos aquella broma que es Sokal, si nos remitimos a la incompreensión acerca del tipo de texto y del *estilo* de escritura a la que aquí me refiero y espero estar poniendo en práctica, buena parte de la confusión, del debate, de los cortocircuitos que se dan, vienen, quizá, de esta confusión entre un modelo explicativo y uno narrativo.

Recordemos, leyendo a Derrida leyendo a Husserl, que *la lengua está edificada a partir de objetividades ideales*. Y aquí hemos hablado de un león, no de este u otro león, sino de *la palabra «león», que se presenta una sola vez y que es idéntica a sus innumerables expresiones*. La palabra que no es este o aquel león contingente, pero que

a pesar de ello está ligada a la contingencia, que a pesar de ello se ve contaminada por las cosas del mundo, que a pesar de ello se ve marcada por la facticidad, por esas cosas mundanas que comienzan y acaban y tanto están como dejan de estar. Para que esto no fuese así, deberíamos tener un nombre para cada león real, un nombre a modo de matrícula o chip que se identifique en absoluto y en exclusiva con un ejemplar concreto, y aun así, pese a esto, el nombre terminaría cogiendo *vida propia* al margen de lo que nombra; en ausencia del ejemplar, el nombre volvería a ser lo único que pensamos, el único elemento que tenemos ahí, a mano, presente. Es la palabra la que es igual en un contexto intersubjetivo, y es por ello por lo que pensamos palabras, por lo que no pensamos otra cosa que palabras. Que esa palabra remita a algo ahí, a algo real o ficticio, a una verdad o a una mentira, es ya posterior. El envío al que remite la palabra es posterior a la escritura como posibilidad de lenguaje, a esa escritura que es siempre previa. Es por ello por lo que *el lenguaje está reducido en sí mismo*, por lo que *pone entre paréntesis la facticidad de las cosas. La palabra no se confunde con ninguna de sus materializaciones empíricas, fonéticas o gráficas*. León no se subsume en esas cuatro letras, no se confunde con su inscripción, con su cuerpo de letra, con su materialidad sobre soporte, ni se confunde tampoco con su contenido ideal, con un ejemplar u otro, con una mascota o un colega o el bar de la esquina. Si yo es el origen del mundo, si decir yo es abrir sujeto, auto donarse existencia como uno mismo siendo ya otro, si decir yo remite ya a una complejidad entre pensar y hablar, entre lenguaje y pensamiento, entre ficción y realidad, entre un yo-otro y otro-yo, entre el yo que *se dice* y el yo que *lo dice*, entre autor y narrador, hay que admitir que este gesto inmediato que remite siempre a una inmediatez mediada por el lenguaje, inserta en una narración que no se atisba de un vistazo, sujeta a un texto del que ya no puede salir, del que nada queda fuera o solo la nada queda fuera, hay que admitir, decía, que en este gesto doble, que en esta complicación en origen se juega una verdad que es posterior a la escritura como posibilidad de lenguaje, que exige un compromiso con una verdad que se juega en la escritura, que responde a un modelo narrativo, que no permite clausura alguna, que más que proporcionar evidencias lega huellas que rastrear en un espacio que difiere.

No hay pensamiento por un lado y lenguaje por el otro.

La escritura no fija —y da esplendor— al pensamiento, sino que la verdad es el compromiso con cierta forma de entender la escritura como posibilidad de lenguaje, un compromiso que pasa por escribir contra una escritura ingenua, cuya ingenuidad reside en entenderse como simple vehículo de transmisión o de comunicación de una verdad

que podría darse al margen de toda escritura.

No pensamos, escribimos. Ponemos a pensar la escritura. No es que la escritura sea un ente autónomo respecto al sujeto, no se trata de invocar entes mágicos ni remitir a sectas místicas, sino que si el pensamiento está atravesado por el lenguaje, y toda posibilidad de lenguaje pasa por la escritura entendida como *archiescritura*, no hay forma de defender que pensar no pasa por escribir, que para que se dé algo como pensar no sea imprescindible poner a rodar la letra, activar la escritura como su posibilidad previa. *No pensamos, escribimos;* porque todo pensamiento pasa por una narración, se pone en marcha gracias a un espaciamento, a una *diferencia*; no es, en ningún caso, el resultado de una explosión inmediata; no es, en ningún caso, algo que aparece de la nada; no es, en ningún caso, algo que está siempre bajo control, algo domesticado y que habita un corral vallado.

Si la reducción fenomenológica pasa por *la reducción de las eidéticas constituidas*, pasará, por tanto, *por la reducción de su propio lenguaje*. No por la reducción *del* lenguaje, no por la reducción de *su* lenguaje, sino por la reducción de *su propio* lenguaje, de ese lenguaje que le es propio, del lenguaje que tiene en propiedad, como suyo, como algo dado, evidente, que identifica quizá con la cosa que nombra, que pretende quizá incluso hacerse invisible ante el objeto al que remite, que amenaza con la identificación entre significante y significado haciendo pasar este por el objeto hacia el que aquel envía. En último caso, la escritura como posibilidad de lenguaje, el lenguaje no natural, ese lenguaje que supone *la más peligrosa resistencia a la reducción fenomenológica* solo es reducible del todo si se vuelve a cierto platonismo más platónico que el mismo Platón, que defienda el compromiso no con la escritura, sino con una verdad previa a esta, que postule la secundariedad de la escritura y del lenguaje.

No solo el significante es ideal, también lo es el contenido intencional, también lo es un significado que siempre puede volver a funcionar a su vez como significante. Lo intersubjetivo es el cuerpo de letra, ese cuerpo que cierta idealidad ha puesto en juego, que no se confunde con su inscripción o su grafía. El contenido remite también a cierta idealidad, a cierto modo de darse, pero en absoluto a un ejemplar único igual para cada uno, en absoluto a algo que pueda ser *lo mismo* dentro de una transacción intersubjetiva. Y si esto ocurre con el león, qué no ocurrirá con la justicia, la democracia, la paz, etc., qué no ocurrirá con palabras sin *cosa*, con objetos inteligibles cuyos objetos de receptividad ni siquiera son esos ejemplares ahí con los que, en último caso, no se confunde. Hay un problema de traducción entre estos dos órdenes, entre

significado y significante, entre la palabra y su contenido intencional, hay aquí un problema de traducción dentro de una *misma* lengua que nunca es para todos igual.

Cuando Husserl defiende la objetividad ideal y absoluta de la geometría, lo hace en base a que esta *suprime toda adherencia a una contingencia real*, en base a que *el sentido de la geometría no depende de sus ejemplares*, en base a que sus teoremas *no existen más que una sola vez*. Pero todo esto se ha defendido, también, respecto al lenguaje en general. Ciertas cuestiones que se defienden acerca del teorema de Pitágoras se defiende también respecto al león. En ningún caso su escritura como posibilidad de lenguaje, en ningún caso su historia se subsume en sus ejemplares, en sus muestras empíricas, etc. Se podría aducir que, pese a todo, hay cierta diferencia de grado, de existencia, entre un león y un teorema. Bien, de cara a lo que aquí defiendo o pretendo subrayar, quizá no tanta.

Lo que se pone en juego con esta idealidad terciaria de la geometría es que las idealidades *libres* remiten a verdades definitivas, de una vez y para siempre, para todos y cada uno en cualquier tiempo o lugar.

Cuando hablamos de verdades, de estados de cosas verdaderos en el sentido de la ciencia teórica, y decimos con ello que el valor «de una vez por todas» y «para todos» pertenece a su sentido como *télos* de determinación judicativa, se trata entonces de idealidades *libres*. No están encadenadas a ningún territorio o tienen su territorio en el universo y en todo universo posible. Son omnespaciales y omnitemporales en cuanto a su reactivación posible. Las idealidades encadenadas están encadenadas a la Tierra, encadenadas a Marte, encadenadas a territorios particulares, etc.²⁵⁵

¿No será mucho aventurar eso de verdades no ligadas a absolutamente nada? Como si en cualquier espacio imaginable y sobre todo inimaginable la verdad de la geometría, su sentido, se diese también como verdad sin condición. Qué ocurre con la geometría no euclidiana, con cierta matemática para la que dos más dos no son igual a cuatro, qué ocurre con una lógica trivalente, borrosa, etc. En todo esto no deja de resonar, quizá, esa caída en el etnocentrismo habitual del que toma su sistema como modelo sistemático. Hay que decir que Husserl reconoce de inmediato que esas idealidades libres son también fácticas, ya que su puesta en escena, su descubrimiento, las convierte de alguna manera en mundanas, las sitúa en un terreno y un espacio

²⁵⁵ IOG., p. 67, nota al pie 94.

concreto. Sigo manteniendo en pie la imbricación ideal/material, la propuesta de una idealidad material o de una materialidad ideal.

Otra cuestión que me gustaría remarcar es que la *objetividad* ideal no tiene que ver con la actualidad de su verdad, con su caducidad como posibilidad de mostrar un ejemplar ahí, a mano, en el mundo. La repetición de la idealidad garantiza esta frente a su actualidad. Me puedo referir a algo que ya no es verdad sin que este decir deje de remitir a una idealidad, por más que su posible relación con una facticidad a la que remite sea ya anacrónica. No por ello esa idealidad perdería su carácter. Así, tampoco una idealidad que remita a algo que no existe, que todavía no existe o que nunca existirá, pierde su carácter por remitir a un ejemplar que no está ahí, que no está todavía o que nunca estará a mano. Conviene, por tanto, desligar, una vez más, idealidad de verdad. Como he comentado más arriba, la idealidad es irreal, no una realidad fantástica, sino un irreal con realidad, con *su* realidad, con esa realidad que no se muestra en sí misma en parte alguna pero que posibilita toda realidad aprehensible, que hace posible los modos de darse de las cosas, de esas cosas que intuimos solo a través de esa capa perceptiva a la que llamamos fenómeno.²⁵⁶ «En los juicios descriptivos referidos a realidades mundanas, el sentido puede perder su validez sin perder por ello su idealidad omnitemporal [...] La anacronía del valor no afecta en nada la ucronía o la pancronía de la idealidad.»²⁵⁷

Más que estar pendiente de si decimos «león» o decimos «libertad», de si nombramos algo que a pesar de que no depende de su ejemplaridad, de que a pesar de que puede ser dicho sin la presencia de eso a lo que remite —y sin que eso a lo que remite, un ejemplar u otro, pueda saturar *su* nombre—, más que estar pendiente de si la idealidad «león» se corresponde con cierto animal que identificamos con esas cuatro letras, o de estar pendiente de si al gritar «libertad» mentamos una abstracción, ciertos rasgos o un modelo de vida o una forma de estar en el mundo y de estar con uno mismo y con los otros que pueda ajustarse a esta palabra por más que no haya forma de

²⁵⁶ «No hablamos aquí de la validez, de la verdad, sino solo de las objetividades inteligibles en tanto entidades intencionadas y polos intencionales posibles en su identidad ideal, que pueden ser “realizados” de nuevo y en todo tiempo como los mismos en actos judicativos individuales —precisamente en tanto entidades intencionadas significadas; que se los realice o no en la evidencia de la verdad, es otra cuestión—. Un juicio que ha sido verdadero una vez, puede dejar de ser verdadero; por ejemplo, la proposición: “el automóvil es el medio de transporte más rápido”, pierde su validez en la era de los aviones. De todos modos puede ser formada como la misma proposición, una, idéntica, por cualquier individuo, en todo tiempo, en la evidencia de la distinción, y tiene, en tanto entidad intencionada, su identidad supratemporal e irreal.» *Ibid.*, p. 68, nota al pie 97.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 69.

encontrar un ejemplar de libertad, más que una clasificación de nombres que supondrían diferentes niveles de idealidad, propongo que nos quedemos con la cuestión del lenguaje en sí, con la escritura como posibilidad de lenguaje. Imaginemos que la hipótesis del genio maligno de Descartes fuese la única verdad, imaginemos que todo lo que percibimos, incluidos nosotros mismos, fuese una fantasía, una proyección que alguien o algo pone en nosotros, supongamos que en realidad somos el sueño de otro, que no existe nuestro cuerpo, ni la silla sobre la que nos sentamos ni el libro que tenemos entre las manos, ni ese paisaje de fondo que se deja ver a través de una ventana que en verdad no está ahí. A pesar de ello, nos quedarían los nombres, aun aceptando la hipótesis fantástica —sacada de una novela de CiFi de quiosco— de que nada existe, de que yo no existo como tal, cuando el *cogito* dice «yo» hay algo que no tiene vuelta atrás, hay una tragedia en marcha sin solución, se activa un desastre irreparable. Puede no haber esto o lo otro, puede no haber yo, pero las palabras ya están dichas, el lenguaje es anterior a la comprobación o asunción de eso que nombra, la escritura es *previa*. Digo yo, luego... veremos. Pero para *ver*, para decidir o asumir un sí o un no, primero hay que decir yo.

No niego que haya cosas en sí, lo que niego es que las cosas en sí sean posibles para la intuición, que la cosa en sí pueda verificarse al margen de toda mirada. No niego la verdad al margen del lenguaje, lo que niego es que tal verdad pueda tenerse en cuenta una vez nos encontramos del lado del lenguaje, sujetos a cierta narración, atrapados en la red de un texto, porque esa verdad sin lenguaje equivaldría a nada, a la misma nada, a eso imposible que sería incluso factible que, a fin de cuentas, lo gobierne todo.

La trayectoria que aquí toma la escritura que ponemos a pensar hace ya algunas páginas que ha encendido un piloto rojo de señal de alarma con el que alerta ante cierto desvío que no sería adecuado tomar. El intertexto Derrida/Husserl merecería un trabajo en exclusiva, una operación textual amplia que aquí no nos podemos permitir; como tampoco se trata de ahondar en la cuestión de la idealidad. Creo que es suficiente esta breve introducción a la *Introducción* de Derrida a Husserl para tener en cuenta cierta idealidad material y cierta materialidad ideal respecto al lenguaje, respecto a la escritura como posibilidad de lenguaje.

Antes de llegar a la escritura como *archiescritura* que se propone en *De la gramatología*, revisaremos un texto más que tiene que ver con esta lectura de Derrida leyendo a Husserl y que nos lleva ya a ese año de 1967 hacia el que nos dirigen los

pasos de nuestra letra. Ese libro —con un título que bien podría servir de fórmula oracular que sintetice buena parte de las cuestiones que hemos seguido hasta aquí—, es *La voz y el fenómeno*.

En la introducción a esa *Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl* que es *La voz y el fenómeno*, Derrida escribe algo de lo que ahora parto; por más que la partida esté en marcha desde hace tiempo, por más que las palabras hayan comenzado a rodar desde hace páginas.

Se podría hacer aparecer el motivo único y permanente de todas las faltas y de todas las perversiones que Husserl denuncia en la metafísica «degenerada», a través de una multiplicidad de dominios, de temas y de argumentos: es siempre una ceguera ante el modo auténtico de la *idealidad*, la que *es*, que puede ser *repetida* indefinidamente en la *identidad* de su *presencia* por esto mismo de que *no existe*, no es *real*, es *irreal*, no en el sentido de la ficción, sino en otro sentido que podrá recibir varios nombres, cuya posibilidad permitirá hablar de la no-realidad y de la necesidad de la esencia, del noema, del objeto inteligible y de la no-mundanía en general. De esta no-mundanía que no es otra mundanía, de esta idealidad que no es un existente caído del cielo, el origen será siempre la posibilidad de la repetición de un acto productor. Para que la posibilidad de esta repetición pueda abrirse *idealiter* al infinito, hace falta que una forma ideal asegure esta unidad de lo *indefinidamente* y lo *idealiter*: es el presente, o más bien la presencia del *presente viviente*. La forma última de la idealidad, aquella dentro de la que en última instancia se puede anticipar o apelar a toda repetición, la idealidad de la idealidad es el *presente viviente*, la presencia a sí de la vida transcendental.²⁵⁸

Ficción. Repetición. Presencia. Hemos pasado ya por esto. Hace un momento. También hace años que parecen siglos, cuando yo —este yo que aquí escribe y que, con cierta posibilidad, es ya otro respecto a ese yo al que hace referencia— arrancaba no en el mundo de la escritura o en esto a lo que se le suele llamar filosofía pero sí tomando la vía académica que le ha conducido hasta aquí, hasta esta misma página o esta letra en la que confieso que hace años que parecen siglos firmé un trabajo que debía versar sobre el origen de la filosofía con un título que rezaba: *El inicio de la ceguera*. Hasta aquí para reencontrarme ahora con esto: que la metafísica degenerada «es siempre una ceguera ante el modo auténtico de la *idealidad*». Como si además de la mudez, la ceguera fuese también atributo del sabio, quizá del profeta, quizá como si a modo de Tiresias, el ciego, el que en verdad puede ver, recurramos a cierta mirada oblicua, al *loxos* al que apela ese invidente que es el único que se permite no cerrar los ojos en la

²⁵⁸ LVF, p. 42.

tragedia de Sófocles. Como el rayo de Heráclito que vela y desvela a un tiempo. Como si ver implicase aceptar la imposibilidad de ver nada, también de ver la nada. Porque a fin de cuentas, vemos porque no podemos ver, esto lo sabemos todos, que vemos justo porque estamos ciegos ante las cosas. Al igual que somos invisibles para las cosas, estamos también ciegos ante ellas; no las vemos, sino que *vemos nuestro ver viéndolas*,²⁵⁹ vemos ese fenómeno de la cosa para nosotros, esa ficción que a fin de cuenta es la única realidad. Todo esto lo hemos *hablado* ya. No hace años sino hace bien poco.

Ceguera ante el modo auténtico de la idealidad, esa ceguera que nos coloca, hay que entender, ante su modo inauténtico, o ante sus modalidades falsas, creyendo quizá que es la idealidad la que hace ver cuando en verdad el comienzo de la sabiduría es el inicio de la ceguera, cuando en verdad es la imposibilidad de ver lo que *vemos* lo que nos hace ver. Porque es lo que no existe, lo que no se encuentra en ninguna parte, lo que no ocupa ningún otro mundo —una *no-mundanidad que no es otra mundanidad*—, lo que nos hace ver, lo que nos pone ante los ojos los fenómenos de las cosas, esos fenómenos que más que *de* las cosas son nuestros —esos fenómenos nuestras cosas—, nuestra imposibilidad de ver para poder ver algo, inevitablemente siempre algo, aunque nos arranquemos los ojos o como Edipo nos clavemos en ellos los broches del manto de la madre ultrajada. Es la imposibilidad de ver nada lo que nos obliga siempre a ver algo. Así como no podemos imaginar o pensar o decir nada (la nada), tampoco podemos verla; esa nada que es siempre al menos un resto, un color, una textura, una sombra. La idealidad que puede ser repetida indefinidamente porque ya en origen es repetición, porque todo original es ya una copia. Esa idealidad que no es una realidad fantástica sino un irreal con realidad. No hago más que recordar o repetir ciertas marcas que hemos dejado atrás.

Me obligo a la detención en esta frase: «*no existe, no es real, es irreal, no en el sentido de la ficción*». Pero ya hemos aclarado que la ficción no es lo opuesto a la realidad, sino que la realidad es, en cierta manera, ficción; y que tampoco hay ficción en sí, que venga de la nada, sino que la ficción toma ya elementos de la realidad para configurar *su* realidad, una realidad que cae dentro de lo real; al igual que la esencia se muestra ya en la apariencia, al igual que la apariencia es ya esencial. Y hemos aclarado

²⁵⁹ Aclaro que esta afirmación no supone una recaída en el psicologismo; esto podría ser si afirmase que *vemos nuestro ver*, pero aquí, como queda claro, se trata de *ver nuestro ver viendo esas cosas*, se trata, como siempre, de una complejidad, de una lucha contra la vieja rejilla.

que no hay realidad por un lado y ficción por el otro, sino que ambas se imbrican; que vivimos ya en una ficción perceptiva, que no vemos las cosas tal cual son sino solo como las podemos ver, que vemos nuestro propio ver sobre ellas; que vivimos en una ficción lingüística, que pensamos palabras, que la palabra es la cosa, no en un sentido en el que trae o presenta la cosa sino en el sentido de que la cosa es la palabra; que vivimos en una ficción ególatra, en ese sentido en que decir yo es ya repetir un gesto, caer presa de la máquina gramática, en el sentido de que no hay inmediatez posible sino proceso, recorrido, un poner a rodar la letra, un poner a pensar la escritura, una narración. Lo recuerdo ahora todo por encima, no hace falta más.

Si esta idealidad está garantizada por un presente, por el *presente viviente*, hay que recordar que el presente no se presenta. Todo lo que en este fragmento que acabo de citar tiene que ver con la identidad, con la presencia, con la idealidad, porta siempre la marca muda de la escritura en letra cursiva, como si este modo de inscripción avisase de que no se afirma la presencia nada más que como *presencia*, como una presencia que no termina de ser exactamente eso —algo ahí, a mano, evidente, fuera de toda duda— que no acepta sin más esa cierta ingenuidad que implica siempre la palabra.

Insisto: la idealidad aparece ya del lado de la muestra, la esencia se muestra en el accidente —en esa muestra—. La idealidad no es una realidad fantástica —si se entiende la ficción en este sentido, como producción de realidades fantásticas, no es una ficción—, sino un irreal con realidad —tal como en este texto se presenta la ficción, la idealidad sí sería tal—. Todo esto, insisto, a modo solo de recordatorio. Quedémonos al menos con esto: la idealidad como ficción, como irreal con realidad; la ficción como modelo de todo objeto en general, la ficción como lo opuesto a la nada. No la realidad o lo real como opuesto a la nada, sino la ficción. Como diciendo: o tenemos ficción o tenemos nada —o la ficción o la nada—.

Fijemos entonces solo esto, entre esta maraña de letra y de tejido textual, solo esto: hay ficción o hay nada; y como la nada es justo lo imposible, hay únicamente ficción, la realidad es solo otro de sus nombres. Como afirmando: toda realidad es ficticia. Como asegurando: al igual que la idealidad se muestra ya del lado de la apariencia, al igual que la esencia cae del lado de la muestra, al igual que el original es ya una copia, la ficción no queda extramuros de la realidad, no es su Otro, sino que la realidad se muestra ya dentro de una ficción, la realidad aparece *ficcionalada*, en el

interior ficticio de una realidad que no contiene a la ficción sino que es, quizá, contenida en ella.

Este fragmento de la introducción de Derrida daría, como tantas veces ocurre con él, para una detención que generaría un casi interminable *poner a pensar la escritura*, una *archilectura* y una no clausura que nos dejaría aquí, en este presente sin presencia, a perpetuidad. Así que avancemos. Aunque para dar un paso más se precise siempre de cierta violencia, pegar un portazo o dejar atrás aquello que generaría mucho más texto.

En la página anterior a la del fragmento citado, Derrida nos avisa de que la crítica corre siempre el riesgo de recaer en aquello que critica, de alimentar la boca del lobo de la que pretende ponerse a salvo, de servir como combustible a esa máquina que intenta frenar. ¿No hay, en toda esta crítica de Husserl a una metafísica «degenerada» un residuo de ingenuidad?, ¿no cae esta crítica también del lado de la metafísica? Recordemos que, según lo que he defendido en este texto, de la ingenuidad nunca nos libramos del todo, recordemos que lo que aquí, en esta propuesta —yo, y no necesariamente Derrida o Husserl—, marco como ingenuidad, tiene que ver con esa escritura que se cree mero vehículo de cierto mensaje, como inscripción del habla, que la ingenuidad que aquí subrayo como tal tiene que ver con un lenguaje que cree poder traducir el pensamiento. Así, de la ingenuidad nunca nos escapamos del todo, sin por ello abrirle los brazos o sin que eso signifique que la recibamos con una hospitalidad acrítica.

Si Husserl denuncia una metafísica «degenerada» —y no toda metafísica, sea cual sea su atributo o calificación—, se entiende, se podría entender, que hay una metafísica no «degenerada» que queda al resguardo de su crítica. Lo que Derrida nos comenta aquí es que hay que pararse a pensar si la reducción fenomenológica, si ese poner fuera de juego el saber constituido, la suspensión de lo dado, la búsqueda del sentido al margen de los hechos, si toda esa vigilancia, a fin de cuentas, no disimula un presupuesto metafísico que, más que mero residuo de esa ingenuidad de la que nunca nos libramos del todo, «constituiría a la fenomenología en su adentro [...] si la forma *fenomenológica* de esta vigilancia no está ya dirigida por la metafísica misma.»²⁶⁰ Y esto porque esa desconfianza hacia la metafísica degenerada invita a una teoría del

²⁶⁰ LVF p. 41.

conocimiento, como si tal teoría no perteneciese ya al adentro de la metafísica, se pregunta o afirma Derrida cuando deja escrito: «la idea del conocimiento y de la teoría del conocimiento, ¿no es en sí metafísica?».²⁶¹

Y es en este instante cuando se presenta la cuestión principal o una de las cuestiones fundamentales en el recorrido que allí se plantea Derrida o en el trayecto que hemos tomado aquí; esa cuestión es, claro, la del signo.

Se trataría, pues, sobre el ejemplo privilegiado del concepto de signo, de ver anunciarse la crítica fenomenológica de la metafísica como momento interno de la seguridad metafísica. Mejor: de comenzar a verificar que el recurso de la crítica fenomenológica es el proyecto husserliano mismo, en su acabamiento histórico, y en la pureza, meramente restaurada, de su origen.²⁶²

¿Como una crítica que rehace lo que critica?, ¿como un intento de destruir aquello que tras el ataque muestra una base aún más sólida?, ¿como si el sistema de la metafísica fuese inmune a cualquier virus?, ¿como si cualquier Otro terminase siendo parte de su Yo absoluto? Recordemos que Derrida nunca afirma cosas del tipo: dejemos la metafísica a la espalda, salgamos de ella, olvidémosla, borrémosla. Recordemos que ni en los textos de Derrida, ni tampoco aquí, se trata de asegurar que *salir* de la metafísica es posible, que algo como abdicar del todo de la herencia es una opción. Por ello, quizá, la deconstrucción no debe entenderse en fases sucesivas, causales, cronológicas o diacrónicas, en el sentido de que primero destruimos y luego construimos, de que primero minamos las bases de cierta edificación conceptual, de cierta estructura, de cierto sistema, para luego edificar o levantar otro modelo o paradigma en su lugar; porque no se trata de cambiar la corona de la cabeza de un soberano a otro, porque no se trata del falso equilibrio o la lucha siempre amañada que propone esa pareja de baile de la vieja rejilla bimodal, porque no se trata de un continuo cambio de guardia o relevarse en el turno para que, a fin de cuentas, nada cambie. La deconstrucción propone, más bien —y sin que esta propuesta o ninguna otra pretenda algo así como una definición o el tanteo de un método— un gesto complejo que no admite dualidades fáciles. Lo estamos viendo aquí respecto a la cuestión del origen, respecto a la cuestión de la temporalidad, respecto a la cuestión del *yotro*, respecto a la cuestión de la *archiescritura* y de la *archilectura*. Esto que aquí defiende que la

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*

deconstrucción propone, es, de alguna manera, lo que sintetizo en esa frase que invita no a pensar sino a *poner a pensar la escritura*.

También, de alguna manera, ese gesto de Husserl es complejo, ya que, por más que lo diga o lo afirme o lo espere, tampoco él sale de la jaula metafísica, tampoco él abandona esa celda, pues, por un lado nos encontramos con la propuesta de una metafísica auténtica —frente a la degenerada—, y que, por tanto, presenta unos resultados metafísicos, y por otro, afirma que «el modo de justificación puramente intuitivo, concreto, y además apodíctico de la fenomenología excluye toda “aventura metafísica”, todos los excesos especulativos.»²⁶³

Remito a lo que ya sabemos: ser es ya heredar, no hay forma de dejar la herencia a un lado. Una vez que ese punto de enunciación dice yo, se convierte ya en un engranaje de la máquina gramática, hereda ya ese gesto que inaugura siempre, *como si* fuese la primera vez, el mundo —*un* mundo que es, para él (para esa función gramática que dice «yo»), *el* Mundo—.

Es como si esta losa de la metafísica, esta jaula, esta celda amenazase siempre con engullir cualquier oposición, como si su poder fuese el atraer hacia su campo de gravedad todo elemento que orbita fuera, como si su sistema terminase por adoptar cualquier exoplaneta. Y quizá, cuanto más crea una propuesta estar asegurada y blindada contra la amenaza de ser engullida por la metafísica, más dentro de ella está, más la reafirma.

Recordemos la propuesta de Fukuyama del final de la historia, recordemos cómo intenté salvar la idealidad que propone Husserl en *El origen de la geometría* frente a la idealidad que se propone en esa tesis cínica que anuncia una (im)posible estación final, cómo decía que la idealidad que soportamos o admitimos es, en todo caso, una idealidad no mesiánica, sin promesa de venida, sin anuncio de la buena nueva de un *telos* por llegar, que lo que admitimos o soportamos es una idealidad material, que se da ya dentro de la apariencia, que ocurre en ese mismo tiempo desquiciado en el que se da esa cosa que en verdad no se da; una idealidad, al fin y al cabo, que no se inserte dentro de un sistema metafísico capaz de engullir cualquier oposición, de convertir lo Otro en parte de un yo simple, sin espesor. Una idealidad metafísica que venga a dictar o reafirmar lo *evidente*, las cosas *tal y como son*, de forma paradójica, desemboca en el reino de los hechos.

²⁶³ *Ibid.* p. 42.

Quiero ahora conectar la metafísica engullidora, esa que traga todo lo que se le pone por delante, que incorpora como propia toda oposición, con esa estación final de Fukuyama que no es otra que el capitalismo neoliberal como ideología que se entiende a sí misma no ideológica.

Propongo en este instante, como tantas veces ocurre en este texto, un cambio brusco de escenario.

Por las críticas que se vertieron en los medios y las redes sociales, parece que buena parte de los seguidores habituales de la serie de televisión *Mad Men*, se sintieron defraudados tras ver su capítulo final. Explicaré, de forma sucinta, en qué creo que se basa esa decepción y en cómo esta puede conectarse a esa imposibilidad de dejar atrás o salir de la metafísica a la que me acabo de referir.

Durante varias temporadas, *Mad Men* pone en escena la época dorada de las agencias de publicidad estadounidenses.²⁶⁴ La publicidad ligada a los medios de comunicación, al pujante televisor, a la capacidad para crear necesidades y, por supuesto, imbricada con el consumismo y el capitalismo. Donald Draper, el protagonista principal, un publicitario que se gana a pulso el reconocimiento y el odio del sector a partes iguales, es un tipo que, *literalmente*, se inventa a sí mismo: toma la identidad de un fallecido que muere a su lado durante la guerra de Corea e intenta dejar atrás un origen familiar que no es precisamente como para presumir. El secreto de Draper se dosifica durante la primera temporada echando mano de unos *flashbacks* que crean en la estructura de la historia un ejemplo maestro de cómo utilizar este recurso narrativo. Durante toda la serie, en cada temporada, parece que la inestabilidad del publicista, su incapacidad para mantener fidelidad a una sola mujer, su falta absoluta de transparencia con sus colegas de trabajo, su hermetismo frente a sus propios hijos, parece que toda esa inestabilidad, que corre pareja a ciertos golpes de genio cuando diseña sus campañas publicitarias, tiene que ver con esa huida, con esas heridas no cerradas, con el hecho de haberle robado la identidad a un compañero muerto en la guerra, convirtiéndose así en un desertor que puede pagar una pena no menor en caso de ser descubierto y que la justicia le pida cuentas, con el hecho de escapar de un hogar y de una clase social que en principio no le auguraba la posición que ha logrado, etc. Así,

²⁶⁴ Weiner, Matthew. EEUU: AMC, 2007-2015.

hacia el final de la serie, parece que Draper comienza a reconciliarse con su pasado y su secreto, que es capaz de asumir e incluso compartir la verdad acerca de su disfraz. Lo que ocurre es que una multinacional compra su agencia y él se ve abocado a una rutina burocrática que no tiene nada que ver con la locura creativa en la que le gusta estar inmerso, lo que ocurre es que durante una de esas reuniones aburridas e insípidas que no sirven nunca para nada, observa la estela de un avión que surca el cielo y entonces, tras aceptar que le gustaría estar en cualquier parte menos en aquella sala rodeado de tipos grises, en lugar de trabajar sobre ese importante encargo de una famosa marca de refrescos, desaparece, de nuevo emprende un viaje sin rumbo en el que ha de afrontar sus fantasmas, incluso —momento clave de su catarsis—, durante ese trayecto sin rumbo revela a unos veteranos de guerra la verdad acerca de lo que hizo, cómo aprovechó la muerte de un compañero que estaba a punto de licenciarse para intercambiar con él su placa, robarle la identidad y así salvarse de aquella guerra que era tan estúpida y mezquina como cualquier otra. Y claro que los veteranos no se sorprenden, ni le echan nada en cara, incluso le aseguran que cualquiera en su lugar habría hecho lo mismo. Por más que al día siguiente entren en su habitación del motel para darle una paliza; no por lo que Draper les ha confesado, sino porque creen que se ha quedado con el dinero de la gala benéfica en la que han coincidido la noche anterior. Así, lo que les importa de verdad no son cuestiones morales, porque a fin de cuentas, quién puede juzgar desde fuera el horror de una guerra, quién no intentaría por todos los medios salir indemne y cuanto antes del campo de batalla. Pero que les robe el dinero, eso es ya otra cosa. Draper continúa, tras la paliza, su viaje hacia ninguna parte, hasta dar con una especie de comuna hippie de las que comienzan a proliferar en la época. Durante toda la serie se muestra en ocasiones este mundo contracultural, primero el de los poetas de la generación *beat*, el de las vanguardias artísticas del Village, y finalmente los movimientos contestatarios y las comunas hippies, y siempre, al protagonista le parecen cosas de niños, muestra hacia ese tipo de revuelta un tono condescendiente. Pues bien, ahí estamos, en el capítulo final, con Donald Draper recluido en una comuna hippie, como si ya no quisiese regresar a su mundo, a ese hábitat inhabitable para muchos; donde todo se vende y todo se compra, donde las necesidades se crean siempre de forma artificial. En la última escena de la serie vemos a Draper meditando en un jardín de la institución donde se ha recluido, practicando la posición de loto junto a muchos otros miembros de la comuna. ¿Ha encontrado, al fin, la paz? Porque la cámara hace *zoom*, pasa de un plano medio a un primer plano y vemos

cómo el protagonista esboza una sonrisa. De inmediato, la serie termina con la proyección real de un mítico anuncio de Coca-Cola de mediados de los sesenta; este anuncio muestra una serie de jóvenes vestidos y peinados según los cánones hippies, con una conocida canción de la época de fondo, y todos esos jóvenes libres, felices, en contacto con la naturaleza, todos ellos tienen botellas de Coca-Cola en las manos, se pasan las botellas y las beben.

Así termina la serie tras varios años en pantalla. Un final decepcionante para muchos. Porque no es esto lo que queríamos ver, no es esto. Porque Donald Draper ha hecho frente a sus fantasmas y se merece la paz, pero es que él no quiere la paz, él no escapaba de esa multinacional que acababa de comprar la suya, no huía ante la responsabilidad de afrontar ese reto de diseñar publicidad para las grandes marcas, sino que casi sin saberlo él mismo, iba tras la inspiración que le proporcionase esa idea brillante para así lograr una nueva campaña exitosa con la que, una vez más, crear necesidades innecesarias. Y qué mejor que tomar esa idea de un movimiento contracultural, qué mejor que usar la publicidad para integrar y absorber todo aquello que se enfrenta a ese sistema cuyo único motor es el derroche. Así que lo que nos muestra el final de la serie no es más que una repetición de lo mismo, nos muestra ese anuncio de televisión que Draper habría diseñado y con el que consigue, una vez más, la integración forzosa de la oposición, limar las aristas de toda contra, desarmar al ejército enemigo poniéndoles en las manos botellas de Coca-Cola.

Tras la confesión de Draper, tras su expiación, todo sigue igual; porque él es *así*, porque su método de trabajo es ese. Qué nos está diciendo la escena final: que él no está en esa comuna para ser uno de ellos, sino para integrarlos en su mundo. Qué nos está diciendo la proyección de esa publicidad final que muestra a los hippies bebiendo Coca-Cola: que del sistema triunfante, del capitalismo neoliberal y consumista, no hay forma de escapar, no hay contestación posible porque su virtud reside en asimilar e integrar, deglutir y absorber al otro. Si parece que tal grupo se enfrenta al orden establecido, que cuestiona el sistema, bien, hagamos que beban Coca-Cola, convirtamos a los hippies o a cualquier movimiento contestatario en nuestro aliado, en parte del sistema, en clientes de la firma. Para el capitalismo, cualquier otro es un cliente potencial.²⁶⁵

²⁶⁵ Valga otro ejemplo. Observo estos días, alguna noche que salgo porque se celebran las fiestas del pueblo donde vivo, que hay un puesto ambulante en el que se venden camisetas de grupos de música —tendencia que creía fuera de moda—, y he comprobado que la que más se vende es una del grupo Nirvana, que muestra una especie de emoticono que parece sonreír, aunque quizá se está quejando —su expresión es incierta—. Como se sabe, Nirvana fue uno de los exponentes del *grunge* y su líder se suicidó

Propongo ahora, regresando de forma paulatina al escenario que hemos dejado a un lado, que vinculemos la imposibilidad de salir de la metafísica con la imposibilidad de salir del capitalismo, y conectar todo esto con aquella diferencia que vimos en capítulos anteriores entre el idealismo que trabajamos respecto al origen de la geometría y el idealismo de una propuesta teleológica y mesiánica como la de Fukuyama.

¿Hemos de asumir, por tanto, que del capitalismo no hay huida posible?, ¿que en verdad será ya para siempre la estación final?, ¿que no queda otra que generar una y otra vez respuestas que tarde o temprano serán engullidas y asimiladas por ese absolutismo capital?

Como si el capitalismo, la metafísica, absorbiesen toda presencia, como si se hiciesen dueños de todo lo que aparece, como si, contrato en mano, obligasen a la firma y aceptación de sus cláusulas a cualquier tipo de aparición que en *principio* se muestra como lo otro o incluso como lo opuesto a esa máquina de devorar que aquí llamamos metafísica o llamamos capitalismo, como si ambas cosas, aun no siendo lo mismo, coincidiesen en ese propósito de engullir la diferencia, en esa ambición de no quedarse nunca atrás o a un lado, en esa insistencia en no permitir que lo otro se desembarace de ella y de él, de la metafísica, del capitalismo, como recordando aquí esa pareja sobre la que Derrida trabaja en uno de sus últimos seminarios: la bestia, el soberano.

¿No hay huida posible de este laberinto, de este corsé, de esta mazmorra en la que hemos entrado por nuestro propio pie? Es pronto para responder, dejo de momento —quizá para siempre— la pregunta en suspenso.

Retomo el texto de Derrida.

El problema de la presencia o la presencia como problema.²⁶⁶ No es necesario insistir en todo esto, se ha dicho ya demasiado en capítulos anteriores, acerca de que la

hace años, así y todo, hoy en día es ya una marca. Que no hay una relación directa entre el mensaje o la filosofía que ese estilo de música intenta transmitir y la mayoría de compradores de la camiseta, es algo que, supongo, no hace falta defender o explicar aquí.

²⁶⁶ «La presencia ha sido siempre y será siempre, hasta el infinito, la forma en la cual, puede decirse apodicticamente, se producirá la diversidad infinita de los contenidos. La oposición —inaugural de la metafísica— entre forma y materia, encuentra en la idealidad concreta del presente viviente su última y radical justificación.» LVF, pp. 42-43. Remarquemos esa «oposición inaugural» que no remite a una génesis simple sino a una complejidad en origen que hemos visto en detalle cuando revisamos aquel primer texto de Derrida sobre Husserl. Por otro lado, cuando Derrida se refiere a «idealidad concreta» —sin afirmar que esto que propongo lo afirme él—, creo que sería interesante tener en cuenta todo ese juego que hemos visto entre idealidad material y materialidad ideal, en cómo el objeto ideal es concreto, no un abstracto que venga de un mundo situado fuera del mundo, que caiga de un cielo no contaminado,

presencia se presenta en un presente que no se presenta, en un ahora móvil, intermitente, que remite a un presente pasado y a un presente por venir. Lo que me interesa recalcar es que, quizá, lo único que puede escapar a esa fábrica del absoluto, llamémosla metafísica o capitalismo —por más que en otras época podría tomar otros nombres, el nombre de *su* tiempo—, lo único que puede pretender cierta no asimilación es, quizá, el acontecimiento; sin que este pueda ser fijado ni por tanto cerrado o clausurado, un acontecimiento que no se deja siquiera decir y que, por tanto, tampoco es presa de asimilación reductiva, como dejándolo listo para su uso o condimentación en esa cocina en la que se preparan los platos que el capitalismo caníbal o la metafísica devoradora tragan con una insaciabilidad que prima el deseo como único fin, el deseo como deseo de seguir deseando, un deseo sin objeto, sin nada que no remita a su mismo desear.

De vuelta a nuestro texto, a un texto que no es nuestro pero que tomamos aquí como si lo fuese, retomo la cuestión de esa fenomenología que Husserl declara no degenerada y que Derrida describe como atormentada.²⁶⁷ Atormentada por esa contradicción que la acecha desde dentro, por esa contradicción que quizá solo sea tal desde los parámetros de la vieja rejilla, desde el punto de vista de la fábrica de absoluto o de ese sistema pantagruélico que traga y devora e incorpora así todo otro y toda *diferencia*. Porque, para Derrida, hay algo en la propuesta de Husserl que se resiste a la forma de la presencia. Algo; al menos dos cosas. Por un lado, la representación precisa de retención de cara a constituir «la presencia de un objeto (*Gegenstand*) temporal cuya identidad pueda ser repetida.»²⁶⁸ Echemos aquí mismo el freno de mano. Subrayemos: «presencia», «identidad», «repetición».

Si no hay un presente perpetuo, quieto, inamovible, sino un presente viviente, un ahora en perpetua movilidad, un presente que no se presenta, desde esta propuesta sería caer en la ingenuidad entender algo del tipo: (me) represento la cosa, sin más; aunque

etc. Como se puede leer en el fragmento que inserto en el cuerpo de texto, se trata de una no-mundanía que no es *otra* mundanía. Como veíamos al analizar lo que he denominado como ficción fenoménica y ficción eidética, la idealidad aparece ya del lado de la cosa. Todas estas cuestiones se han puesto a circular y seguirán rodando su letra y redondeando su escritura en estas páginas.

²⁶⁷ «La fenomenología nos parece atormentada, si no discutida, desde el interior, por sus propias descripciones del movimiento de la temporalización y de la constitución de la intersubjetividad.[...] una no-presencia irreductible se ve reconocer un valor constituyente, y con ella, una no-vida o una no-presencia o no-pertenencia a sí del presente viviente, una inextirpable no-originariedad.» LVF p. 43. No un origen como mera presencia, como original a presentar o a representar, sino una complicación originaria que no tiene de presencia más que de no presencia, sin que esto legitime entender por no-presencia la nada o afirmar esa imposibilidad de que algo como nada sea posible.

²⁶⁸ *Ibid.*

admita que no se trata de la cosa sino de su fenómeno, o mejor, de mi fenómeno de ella o de su fenómeno para mí, por tanto, del fenómeno —sea este de quien sea— de la cosa como representación de eso que no se presenta, de eso que es siempre ya una ficción perceptiva aunque no deje de ser la única realidad posible. Vuelvo a recordarlo aquí: al igual que la esencia aparece ya en la apariencia, al igual que el objeto ideal se materializa, al igual que lo ideal no se da sino en el accidente, la realidad aparece en la ficción, como parte de una ficción y no como lo opuesto a esta. Esa cosa, el fenómeno de esa cosa, la representación de esa cosa se presenta en un presente que no se presenta, en un presente que acaba de quedar atrás, que una y otra vez se convierte en memoria, en archivo, y que a un mismo tiempo dislocado proyecta la cosa, el fenómeno de esa cosa, la representación de esa cosa hacia un presente que no deja de estar a punto de llegar y que exige, por tanto, la retención de esa presentación que solo cobra identidad en su repetición. La presencia como identidad se juega en la repetición, y esta implica retención. Solo reconozco aquello que conozco, que he conocido —y aquí la complejidad en origen, ya que cómo conocer si en verdad solo *reconozco*—. Si hay presencia de algo, de esto y no de lo otro, reconozco sobre ese algo eso que lo identifica y lo distingue, eso que lo hace tal, que le es propio, cierta identidad que no es tal sino en la repetición, que se juega no solo en la pura percepción —por más que no se puede vincular pureza a percepción—, sino en la retención de ese algo que se identifica y que reconocemos o nos *representamos* en su repetición; que se juega en esa retención, en esa memoria o archivo que no garantiza, al igual que la percepción del fenómeno no garantiza la cosa que se percibe —esa cosa que *no* se percibe— la cosa en sí, que no garantiza el ajuste a una realidad absoluta que en verdad no se encuentra en ninguna parte.

Hay aquí, al menos, dos niveles de ficción: lo que llamaré ficción *presentativa*, esa ficción perceptiva de lo que se presenta no presentándose, o al menos no dándose en sí, y la ficción *representativa*, esa ficción a la que de forma inevitable aboca toda retención. Por supuesto, hablo de ficción en un sentido no de invención absoluta, sino como modificación. Defiendo, como he explicado páginas atrás, que no hay ficción-en-sí, sino ficción como modificación no de la realidad, no como si esta estuviese claramente delimitada o fuese lo opuesto a la ficción, sino como un juego de modificaciones que podría remitir, quizás, a la *diferencia*.

A lo que invito aquí es a agarrar las riendas de cierta complejidad que impide tomar los hechos en bruto —las cosas en su brutalidad—, que no admite sin más ciertas fórmulas que se toman por comodidad, que de forma inevitable y seguramente por bien se aceptan de forma acrítica pero que, llegados aquí, resulta obligado revisar. Insisto: no para complicar por el mero placer —si lo hubiese— de retorcer, no por recurrir a un oscurecimiento del lenguaje o persiguiendo la intención de cierto elitismo siempre estéril. Hago mío lo que Derrida afirma en tantas ocasiones: intento, como intentaba él —no me cabe duda alguna—, ser lo más claro y legible posible. Por más que una lectura superficial pueda tomar esta declaración de intenciones como broma o provocación, una *architectura* o una operación textual que se tome en serio a sí misma vería en esta declaración de intenciones algo tan evidente que resulta casi innecesario explicitarlo.

Atormentada por al menos dos cosas, decía Derrida acerca de esa fenomenología que propone Husserl. Aquí la segunda: el *alter ego*, lo que «hace posible también una objetividad ideal en general, al ser la intersubjetividad la condición de la objetividad y no siendo esta absoluta más que en caso de los objetos ideales.»²⁶⁹ En lo que Derrida insiste aquí es que, en ambos casos, lo que se nombra como modificación de la presentación la condiciona, la configura *a priori*. En este espacio, en este ámbito es en el que se moverá eso que interroga Derrida y que aquí nos importa: el signo, su concepto fenomenológico. Y claro, no habrá pasado desapercibido que acabo de referirme a la ficción como modificación. Así, la cosa no se presenta sino a través de cierta modificación, dada como objeto en cierto modo ficticio, que no se corresponde con la cosa en sí al margen del fenómeno de su percepción o a salvo de la memoria que la archiva y desplaza entre unos presentes y otros. Quedémonos al menos con esto: tanto la percepción como la retención están imbricadas —recordemos el manido ejemplo de la melodía de Husserl, su explicación acerca de por qué una secuencia de sonidos conforman una melodía y no una serie de alturas sin relación de consecuencia—, y ninguna de las dos —ni la percepción ni la retención— aseguran la cosa, sino que ambas trabajan con una identidad modificada, con un fenómeno o un archivo *ficticio*. Quedémonos solo con esto: el modelo del objeto en general es la ficción. No hay representación de la cosa —no puede haber *representación* de *eso* que no se presenta—, sino un reenvío complejo entre originales que son ya copias, entre identidades

²⁶⁹ *Ibid.*

modificadas. La *representación*, en todo caso, no *vuelve* a presentar, sino que presenta cada vez algo *como si* fuese la primera vez; al igual que ese punto de enunciación al decir «yo» provoca, *cada vez*, el origen del mundo, ese yo *original* que es también una copia.

Desde luego, este concepto de signo que tanto le importa a Derrida, que tanto nos importa aquí, no puede estar sometido a una lógica o, lo que sería peor, a La Lógica. Lo que se pregunta, entonces, es de dónde viene el concepto de signo si este precede a la reflexión lógica. ¿Podríamos inaugurar aquí un espacio que titularíamos «el origen del signo»? ¿ya no de la génesis o de la geometría sino del signo en general? Y sí, acabo de afirmar o sugerir, como de pasada, casi sin querer, que en capítulos anteriores, además de preguntarnos por el origen de la geometría nos hemos preguntado por el origen de la génesis, como si decir algo así no fuese redundante, como si origen y génesis no fuesen exactamente lo mismo, como si una cosa fuese interrogar la génesis y otra su origen, como si la génesis —esa misma que es el origen o punto cero de todo, de cada *algo* que se opone a *nada*— tuviese, a la vez, remitiendo a una complejidad que nunca hemos negado, su propio origen, su propio arranque o punto cero antes de su propio comienzo, de ese comienzo antes del cual nada, antes del cual esa nada que remite siempre a algo.

Retomando la cuestión del signo, Derrida afirma que Husserl hereda y asume en esa herencia una teoría del conocimiento que se autoriza a sí misma para «determinar la esencia y el origen del lenguaje.»²⁷⁰ De aquí, que Husserl evite «toda meditación explícita sobre la esencia del lenguaje *en general*.»²⁷¹

Husserl no ha planteado jamás la cuestión del *logos* trascendental, del lenguaje heredado en que la fenomenología produce y exhibe los resultados de sus operaciones de reducción. Entre el lenguaje ordinario (o el lenguaje de la metafísica tradicional) y el lenguaje de la fenomenología, la unidad no se ha roto jamás, a pesar de las precauciones, las comillas, las renovaciones o la innovaciones. Transformar un concepto tradicional en concepto indicativo o metafórico no absuelve de la herencia [...] al no interesarse en el lenguaje más que en el horizonte de la racionalidad, al determinar el *logos* a partir de la lógica, Husserl ha determinado, de hecho, y de manera tradicional, la esencia del lenguaje a partir de la logicidad como de la normalidad de su *telos*. Que este *telos* sea el del ser como presencia, es lo que querríamos sugerir aquí.²⁷²

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 44.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

Nos encontramos, de nuevo, ante uno de esos bloques textuales donde muchas líneas se intersecan, donde varias trayectorias confluyen para volver a partir, donde una *architectura* se vería abocada a la detención —que no a la parálisis— y a una operación de lectura casi infinita, que establezca sinapsis conceptuales que nunca llegarán a la clausura de un sistema o a la conformación de una doctrina

La fenomenología de Husserl, su propuesta de ruptura con una metafísica «degenerada», no se libra de la herencia. Como se ha dicho, ser es ya heredar. No «ser» como cópula o engranaje imprescindible del lenguaje sino como un *existencial* que, por otro lado, ata también a la máquina gramática; ese «ser» sobre el que habrá que volver dado lo que el fragmento citado expresa al llegar a ese cierre artificial que por medio de un tajo bruto he forzado aquí, ese «ser» que habrá que retomar al leer de nuevo la frase que *sugiere* que el *telos* en el que se instala Husserl es, o sigue siendo, «el del ser como presencia.»

La herencia es sobre todo el lenguaje que se coloca en la punta de la lengua, en ese espolón, en esa lanza presta al ataque, en ese filo en tantas ocasiones a la defensiva, en ese músculo que se contrae y se repliega para tocar las cosas —porque si la cosa es el lenguaje, tocamos estas con la lengua más que con los dedos—, como si los objetos residiesen en el vértice de ese sable. Como si el *logos* —¿la palabra?, ¿el verbo?, ¿el pensamiento?, ¿la razón?— habitase ese humedal, se guareciese en el extremo de ese órgano que lo lanza, que saca la voz afuera y pone a rodar las palabras y a circular el sentido. «Ser», por tanto, como herencia, como heredar una lengua, la propia lengua que es siempre ya la de otro, la lengua como órgano, como fragmento de cuerpo y como materia verbal que esta lengua empuja hacia fuera y hacia dentro, como una lengua sobre esa lengua que se autoproclama dadora de sentido, que exhibe su canto de sirena como evidencia de una existencia inmediata, que degusta los sonidos como si estos fuesen el origen del lenguaje y, por extensión, del yo entendido como *cogito*.

Las «precauciones», las «comillas», ciertas «innovaciones» no le parecen suficiente a Derrida, ya que, a pesar de ello, «la unidad no se ha roto jamás», el proyecto fenomenológico de Husserl sigue presa de la máquina gramática, la metafísica lo asimila, lo engulle de forma inevitable; así hemos visto que se comporta toda fábrica de absoluto: se sirve de la oposición, integra en su club los restos de esa revolución cuyo destino es siempre el fracaso, convierte en yo a todo otro. Para Derrida, Husserl no va a la cuestión del lenguaje, se mantiene en un ámbito ingenuo, en esa ingenuidad a la que

me he referido y que asume que el lenguaje, que la escritura como posibilidad de lenguaje, porta en sí cierta verdad, carga con ella como si fuese un fardo, como si *comunicase* cierto mensaje al margen del propio lenguaje o de la lengua que lo porta —por más que en verdad no lo porta sino que es parte inextirpable de ese cuerpo de letra—, cuando aquí —sin afirmar que esto sea la *tesis* de Derrida o cierta conclusión que se extrae de su texto a modo de píldora sintetizadora que no sería más que una pastilla tranquilizante que ayude a dormir—, lo que llevo defendiendo durante bastantes páginas y seguiré proponiendo, es que es la escritura la que *se pone a pensar*; no que la escritura piense por sí misma, como si fuese un ente autónomo, sino que *ponemos a pensar la escritura* en ese gesto doble e inseparable en unidades simples y que denomino *architectura*. Arriesgándome a ofrecer una definición de la deconstrucción, una definición que nadie solicita y que iría, además, contra lo que la propia deconstrucción propone, afirmarí algo del tipo: la deconstrucción pone a pensar la escritura.

Tras lo dicho, me arriesgo a afirmar lo siguiente: el problema de Husserl, ese problema que deja a un lado, que escora, no es otro que la asunción del estilo, de ese estilo que, a pesar de su propia reticencia, sí posee, sí pone en práctica en sus textos —por más que pueda dar la impresión o se asegure que no se trata de eso sino de comunicar cierta verdad—. Como defenderé más adelante, en otra parte ya de este trabajo, el compromiso del filósofo no es con la verdad sino con la escritura. El fin de la filosofía es escribir, y no ofrecer o entregar una verdad; mucho menos La Verdad.

Dicho esto, he afirmado también —y sin contradicción— en algún capítulo anterior, que no hay filósofo —al igual que no hay escritor— sin estilo. Y esto, soy consciente, provoca de entrada una mala interpretación que intentaré abortar en origen. Por estilo no entiendo aquí nada que tenga que ver con la *bella letra*, con la retórica, con el ornamento literario, con fórmulas narrativas o con herramientas con las que lograr un barniz intelectual o una pátina de erudición que en muchos casos es simple fachada. Por estilo entiendo solo lo siguiente: asumir la ingenuidad de esa escritura que se cree mera inscripción del habla, vehículo de comunicación o transmisora de cierto mensaje o pensamiento que bien podría no estar escrito; es decir: asumir que la escritura es indisoluble del pensamiento, que el pensamiento no habla y que el habla no piensa y que solo a través de la escritura se pone a circular el sentido. Por estilo quiero decir solo esto: el escritor, el filósofo, ha de hacerse cargo de su propia letra, de su propio *poner a*

pensar la escritura; asumir que su operación textual le pertenece solo a él, a un él que es ya siempre otro; que no se trata de explicar un texto, que no se trata de ofrecer la verdad, sino de abrir sujeto, de la *architectura* que pone en juego y de la que se hace único responsable. El estilo es, por tanto, solo eso: la responsabilidad ante el texto. Como afirmaba al comienzo de este trabajo, lo serio remite no a la propiedad sino al compromiso, y el compromiso —lo serio— es el estilo, es decir, la responsabilidad.

¿Quiero decir con esto, echando mano de la crítica de Derrida, que Husserl no es responsable? En absoluto. Lo que yo afirmo aquí es que Husserl —al igual que todo escritor, que todo filósofo que merece ese nombre— asume un estilo, pone a pensar su escritura, es absolutamente responsable, practica una *archiescritura* y una *architectura*. Todo esto que aquí persigo, que pongo a pensar sobre cierto soporte, no es algo que se anuncie, no es algo que deba comenzar sino que es algo que ha comenzado ya desde siempre, que ha originado y origina —en toda su complejidad—, quizá como agenda oculta, quizá como vida secreta, eso a lo que llamamos literatura, eso a lo que llamamos filosofía, eso a lo que llamamos texto. Frente a esta asunción, la de que no pensamos sino que ponemos a pensar la escritura, la de que el compromiso del filósofo —la del escritor, insisto— no es con la verdad sino con la escritura, solo ha habido, en realidad, cierto reparo, eso es todo; quizá un complejo ante ese aparato que ha inculcado la creencia en cierta representación que remite o trae la verdad. Ante todo esto solo ha habido, solo hay, quizá, cierto complejo ante la visión utilitarista del mundo. Como si no se pudiese asumir, de una vez por todas, que el cometido o la labor del filósofo no es ofrecer la verdad, sino abrir la verdad a un texto, poner a pensar la escritura, no entregar la verdad sino inaugurar un espacio para que la verdad surja, cada vez *como si* fuese la primera vez, cada vez *como si* fuese única.

Dicho lo anterior. ¿La diferencia entre Derrida y Husserl estriba en que aquel asume la escritura como un gesto no ingenuo, que sabe que se trata de escribir y no de explicar la verdad? Podría ser, por más que sería mucho decir, muy temerario afirmar que Husserl cree en verdad lo contrario a lo que aquí defiendo. Me inclino a pensar, más bien, que se trata de una cuestión de *tempos*, de los *tempos* del tiempo o de cierta historia, y que, como afirma Derrida, la época dominada por el *logofonocentrismo* no ha ocurrido por casualidad o como algo que podría haberse evitado; me inclino a pensar que tampoco yo, o cualquiera de mis contemporáneos, afirmaría en esa otra época algo como lo que ahora afirmo. Es más que posible que heredar, que tomar esa herencia que

pasa siempre por traicionarla, demande ahora este gesto, y que un gesto tal habría sido quizá imposible tiempo atrás.

Antes de abandonar este fragmento que no se deja abandonar, fijemos la última frase de la cita —última porque el que selecciona ha decidido recortar el paisaje justo ahí—: «Que este *telos* sea el del ser como presencia, es lo que querríamos sugerir aquí». Ahí, aquí, una referencia clara a Heidegger en la que tampoco me puedo detener sin riesgo a forzar la dirección de esta escritura para sacarla fuera de su propio surco. Tampoco hace falta más que cierta señal quizá innecesaria. No se puede tomar el ser en su sentido solo gramatical, como algo *universal, indefinible e indubitable* —los tres prejuicios que Heidegger señala al comienzo de *Ser y tiempo* y que impiden retomar esa pregunta por el sentido del ser más allá de su funcionalidad como pieza engarzada al engranaje de la máquina gramática—. Igual que $1+1$ son al menos tres, cuando se dice X es Y, lo que interesa, lo que se toma por evidente y pasa desapercibido es el «es»; lo que nos interesa ahí, aquí, es el *entre*, la *diferencia*, ese espacio salvaje imposible de domesticar del todo. Esta última frase que acabo de volver a escribir recuerda la crítica de Heidegger a Husserl y pone sobre aviso, de cara a la *futura* propuesta de la *archiescritura* en *De la gramatología*, acerca de la confusión entre escritura y grafía. Pone sobre aviso, también, ante el problema de la representación, acerca de creer que el ente representa al ser o que este está representado por el ente, o que el lenguaje representa al pensamiento y que la escritura representa al lenguaje.

Pero hemos dejado atrás, en suspenso, sin resolución, sin promesa de solución, algo quizá inquietante para algunos —quizá tranquilizador para otros—, hemos dejado escrito que la fábrica de absoluto integra toda diferencia, asimila al otro, pervierte al opositor convirtiéndolo en cliente de su sistema. He dejado escrito que de la metafísica, del capitalismo, de la lógica de cierto absolutismo que se cree no ideológico y se hace pasar siempre como lo natural, no se escapa nunca del todo, que esos monstruos aparecen de nuevo en cuanto se apaga la luz, que creer de verdad dejarlos a la espalda no es más que recaer en la mayor de las ingenuidades. Adelanto ahora solo una sugerencia: si el destino de cualquier texto, propuesta, monumento, obra, etc., que vaya a la contra de la fábrica de absoluto es terminar desgarrado bajo los colmillos de esa bestia que lo engulle todo; adaptado, asimilado, limado de sus aristas, convertido en consumible o en pieza de su engranaje, lo único, quizá, que puede hacerle frente, es el acontecimiento, la escritura como acontecimiento, justo lo que no se puede decir, lo que

no queda archivado, sistematizado, legible, cerrado o candado bajo clausura. Al igual que el sistema dominante no posee hoy un rostro reconocible y, por consiguiente, cualquier respuesta que pase por ese enfoque tradicional que consiste en erigir una figura, un partido, un mesías redentor que se le enfrente está abocado al más estrepitoso de los fracasos, tampoco la contra a la fábrica de absoluto se promueve desde sistemas, fórmulas, enunciados o la proposición de verdades universales, sino que la única contra posible es el texto, la escritura como acontecimiento, un movimiento de escritura contra la escritura, de lenguaje contra el lenguaje, que no admita síntesis ni sistematización, que no se adscriba a la búsqueda de la verdad o del bien *común*, un movimiento sin clausura que incesantemente vuelve a comenzar, *como si* cada vez fuese la primera, sabiendo que el acontecimiento que pretende no se puede decir, no se puede fijar y, por tanto, tampoco puede ser empaquetado y convertido en objeto con el que mercadear. Como dice un personaje de una novela de Raymond Chandler, hacemos unos paquetes hermosos con nada dentro. Esta es la especialidad de la fábrica de absoluto: seducir con envoltorios llamativos que no portan nada, cuyo contenido es solo el vacío.

Reproduzco a continuación un fragmento que anuncia la *diferencia*, que a modo de embrión señala hacia la propuesta por llegar de una *archiescritura* cuyo elemento esencial no será ya el sonido sino el espaciamiento.²⁷³ Este juego, aventuremos, hace la contra a la seriedad cadavérica de la fábrica de absoluto, esa seriedad que, por otro lado, se torna siempre mofa. Pero no nos desviemos, no tomemos ahora esa otra ruta que deja a un lado o aparca de forma momentánea el cuerpo de letra que seguimos y leemos y cuya lectura genera nuestro *propio* texto; no nos desviemos, por más que ese desvío sea parte ineludible de esta operación de lectura y escritura, de *lectoescritura*, a la que llamo aquí *archilectura*. Agarrémonos, por tanto, a la letra de Derrida.

El dominio de la experiencia psicológica pura recubre, en efecto, la totalidad del dominio de lo que Husserl llama la experiencia trascendental. Y sin embargo, a pesar de este *recubrimiento* perfecto, una diferencia radical permanece, que no tiene nada en común con ninguna otra diferencia; diferencia que no distingue nada de hecho, diferencia que no separa ningún ente, ninguna vivencia, ninguna significación determinada; diferencia, sin embargo, que, sin alterar nada, cambia todos los signos, y únicamente en la cual se sostiene la posibilidad de una cuestión trascendental. Es decir, de la libertad misma. Diferencia fundamental, pues, sin la que ninguna otra diferencia en el mundo tendría sentido, ni oportunidad de aparecer *como tal*. Sin la posibilidad y sin el reconocimiento de una tal *duplicación* (*Verdoppelung*), cuyo rigor no tolera ninguna duplicidad, sin esta invisible distancia extendida entre los dos actos de la *epoché*, la fenomenología trascendental sería destruida en su raíz. La dificultad está en que esta duplicación del sentido no debe corresponder a ningún dominio ontológico.²⁷⁴

Enseguida, Derrida pone un ejemplo que viene a decir: Husserl distingue entre mi *yo* trascendental y mi *yo* natural y humano, sin embargo, este *yo* doble, este *yo* por un lado y ese *yo* por el otro, no se distinguen en nada, en verdad no hay entre esos dos, que son uno, nada que los pueda distinguir tomando tal observación desde el punto de vista de un sentido natural. Y aquí, Derrida afirma: «Yo (trascendental) no es otro».²⁷⁵

²⁷³ Este *anuncio* no debe entenderse siguiendo un modelo lineal o causal, como si se afirmase algo así como una *evolución* en el pensamiento de Derrida. Invito, simplemente, a tener en cuenta ciertas marcas del lenguaje que asociamos a sus textos.

²⁷⁴ LVF, p. 48.

²⁷⁵ «Yo (trascendental) no es otro. No es, sobre todo, el fantasma metafísico o formal del yo empírico. Lo que conduciría a denunciar la imagen teórica y la metáfora del yo espectador absoluto de su propio yo psíquico, todo este lenguaje analógico del que uno debe, a veces, servirse para anunciar la reducción

Así que, llegados aquí, una lectura rápida podría concluir que todo esto que he defendido acerca del *yotro*, acerca de que no hay yo sin otro u otro sin yo, queda arruinado por esta afirmación de Derrida. Veamos. Si leemos con la calma que merece lo que sigue a esa afirmación, si continuamos leyendo y no nos detenemos en el titular, si recorremos el texto de Derrida —citado en parte en la nota que he colocado a pie de página—, parece que es lícito entender que ese otro *que no sería* el yo transcendental, que ese otro no es, *sobre todo*, el yo metafísico o formal, ese otro yo que termina —o quizá haya empezado desde siempre— confundándose con el alma y con extrañas objetivaciones incorpóreas que remiten no a objetos ideales entendidos como irreales con realidad sino tomados como realidades fantásticas, es decir, no como ficción sino como fantasía. Ese otro del yo no es un fantasma, salvo que se entienda, claro está, que el yo empírico, mundano, natural, ese yo ahí que se toca, se huele, se escucha, etc., salvo que se entienda —en una dirección para nada descabellada— que ese yo carne es ya cierto cuerpo espectral.²⁷⁶

Ese otro del yo transcendental no es cierta objetividad pura escindida del yo natural y que así se permite observar, con la distancia necesaria, su propia psique; no es el espectador de su propio yo. En la propuesta del *yotro* —creo que se hace evidente— no hay, tampoco, nada de esto; no se defiende ahí una posible escisión analítica entre uno u otro yo, no estoy invitando a mantener en pie cierto otro-yo metafísico, teológico, incluso formal, si se entiende por eso que ese otro-yo observa, analiza, dirige, etc., al yo carnal, al yo mundano, al yo caído en tierra. El *yotro* es un complejo que no se deja separar en sus respectivas unidades, es, como se ha trabajado ya lo suficiente, una complicación en origen, una complicación original de ese punto de enunciación que dice yo. Si el *yotro* fuese analizable, separable, no habría aquí ningún *poner a pensar la escritura*, no habría aquí nada de lo que esta escritura que se ha puesto a pensar —que mi propio *yotro* que no me es propio ha puesto en circulación—, propone o sugiere.

transcendental y para describir este “objeto” insólito que es el yo psíquico frente al ego transcendental absoluto. Ningún lenguaje, en verdad, puede medirse con esta operación por la que el ego transcendental constituye y se contrapone a su yo mundano.» *Ibid.*, p. 49.

²⁷⁶ Remito aquí a lo que en capítulos anteriores comentaba acerca de la imposibilidad de «nada» o de (la) nada, acerca de que, desde el otro lado, desde ese otro lado que no es, que no hay, desde el lado de la propia muerte que nunca es propia de yo alguno, no solo no se puede pensar o decir «yo», sino que ese «yo» que ya no es no habrá sido nunca. Desde esa óptica sin campo de visión, desde este espacio sin localización, «yo» soy (es) un espectro, un fantasma, ya que *seré*, en todo caso, yo en otro, solo un yo en la memoria o en la punta de lengua de algún otro que a su vez está destinado, también, a la celda de esta verdadera fábrica de absoluto que sí asimila y engulle cualquier alteridad.

Este gesto, *poner a pensar la escritura*, quebrar la oposición rígida entre leer/escribir, toma en cuenta cierto resto a la hora de leer, en el momento de escribir —a esa hora y momento no fijos, no sincronizados o acotados a un tiempo natural (sin que se pueda afirmar cosas del tipo: ahora y solo ahora escribo, ahora y solo en este instante leo)—, una imposibilidad de tenerlo todo bajo control. Expresado de la forma más clara posible: cuando leemos, cuando escribimos, no sabemos qué leemos, qué escribimos; o no del todo, o no justo en ese instante de escritura y lectura. Por ello mismo —aunque no solo por esto— la lectura deja unas huellas, obliga a la escritura mientras se lee y después de leer; así, la escritura obliga a una lectura, no solo inmediata o evidente, sino posterior, tras esa escritura que el que ha puesto en juego continúa leyendo una vez escrita. Hay siempre una complejidad en juego, un juego de complejidades ya no solo entre leer y escribir entendido como un doble gesto sincrónico, sino también en su diacronía, como si la lectura que dejamos atrás comenzase a escribir, como si la escritura estuviese siempre abierta a nuevas lecturas, a una relectura que es siempre otra.²⁷⁷

Aquí, Derrida incide —y yo con él— en problematizar justo eso que, según parece, Husserl deja en pie: el lenguaje. Lo que se pone en cuestión es la metáfora de

²⁷⁷ Ejemplifico —al margen, condenado al limbo del pie de página— con una broma, un chiste, con una de esas pintadas que uno se encuentra sobre cualquier muro de cualquier pueblo o ciudad, esta relación inmediata y básica entre leer y escribir. Hay una de estas ocurrencias, muy manida, casi un cliché algo infantil, que reza: «idiota el que lo lea». Por supuesto, se da aquí alguna que otra paradoja. Por un lado, el que no sea idiota no se sabrá absuelto de esa denuncia, ya que leer esa sentencia implica de inmediato la condena; así, por mucho que el exculpado no lea ese enunciado, tampoco lo puede tener en cuenta si no lo lee y, por tanto, no sabrá nunca que queda libre de idiotismo. Digámoslo así: sea como sea, ese enunciado no salva. Es una sentencia cuya única función es la de condenar, y en ningún caso la de absolver a quienes no la lean, ya que estos no lectores que podrían saberse a salvo de la idiotez, solo podrían llegar a saberse no idiotas en el caso de que algún otro que la haya leído les informe sobre ello. Pero ¿cómo hacerle caso a un idiota, a ese que ha leído la frase que le condena?, ¿cómo aceptar que un idiota salve al que no lo es? Por otro lado, el propio redactor o escriba de esta sentencia cuasi oracular se postula ya como idiota, incluso como el primer idiota, como *primus inter pares*, ya que es imposible que él mismo haya escrito esa frase sin haberla leído mientras la escribía. Aun en el caso de que fuese tan hábil o tan poco idiota como para ser capaz de escribir con los ojos cerrados, no estamos hablando aquí de *ver* directamente el cuerpo de letra; aun en ese caso, el que escribe lee eso que escribe. De un lado u otro, la razón analítica nos otorga aquí cierta seguridad: tanto la condena como la absolución vienen de la mano de un idiota, remiten a la ley de un idiota, son la sentencia de un idiota. En el caso de los que leen la frase, es un idiota el que los condena, ese mismo idiota que al escribirla y leerla admite su condición. En el caso de aquellos que no la han leído, o bien no se saben absueltos de la pena, o bien su fuente es algún otro que sí ha leído la sentencia y que, por tanto, se convierte por obra y gracia de la función performativa en idiota declarado. Cabría otra opción: que alguien que no ha leído la sentencia y ha sido informado por un testigo lector que se convierte ya en idiota, le informe a algún otro que tampoco la haya leído sin que esta información le llegue, de primera mano, de un idiota. Aquí, tendríamos que ver si el idiotismo es contagioso en primer o segundo grado. Claro que, según lo que hemos defendido hasta aquí, ¿de qué forma se comunica a alguien que no ha leído esa frase, y que por tanto no se ha convertido en idiota, que no lo es? Porque para explicarle el motivo de su no inclusión en el grupo o el club de los idiotas, habría que leerle, explicarle, contarle qué es lo que dice la frase y, por tanto, eso le convertiría de inmediato en miembro de la secta.

ese yo espectador que cuenta, además, con todo un arsenal teórico con el que analizar al yo vivo, practicando sobre este una autopsia como si en verdad ese futuro espectro fuese ya un cadáver, como si todo ese análisis por parte del yo metafísico, del yo espectador, se inaugurase justo con aquella frase imposible a la que capítulos atrás me referí como la imposibilidad de Valdemar, como si ese otro-yo sin localización dijese «yo estoy muerto» al analizar y diseccionar al yo que lo porta, al yo que respira, al yo carne y yo cuerpo que es, a fin de cuentas, el único yo posible, un yo que, al mismo tiempo y sin contradicción, es imposible que sea solo uno.

Al igual que me refería a la diferencia entre la intuición fenomenológica y la intuición eidética, que ambas se dan a un *mismo* tiempo, por más que se trate de un mismo tiempo dislocado, desquiciado, al igual que veíamos que la idealidad no reside en una no mundanidad aparte del mundo, que el objeto ideal aparece ya del lado de la muestra, tampoco podemos entender acerca del *yotro* o acerca de ese yo doble que no está compuesto por partes separables, acerca de ese yo complejo no desmontable, que haya otro del yo transcendental si ese otro se entiende como original al margen del yo natural, como si este fuese la copia de aquel, ya que esta forma de entender o leer esto remite, de nuevo, a ese complejo de yo caído, de yo condenado a la vida terrena, cuyo modelo u original habita un espacio no mundano, sacro, sin contaminación, etc.; todo esto no haría más que remitir a cierta teología ligada a la metafísica, todo esto que, en apariencia, parece desmontado hace tiempo y cuyo testigo como fábrica de absoluto ha sido relevado por lo que —de forma reductiva— estoy aquí llamando capitalismo, neoliberalismo, ideología no ideológica, pero que en última instancia no deja de ser una nueva máscara de la fábrica de absoluto —como ocurre en cierto filme de terror del que ahora no recuerdo el nombre, en el que un ente maligno salta de un cuerpo al otro cuando el que habita se ve amenazado, como un diablo que cambia de carcasa en cada una de sus posesiones— todo esto, decía, no sería otra cosa que seguir cantando la misma canción con diferente letra. Así, recordemos esa crítica que Derrida hace a Husserl y que recojo en un fragmento citado al comienzo del capítulo anterior: que no se trata de poner entre comillas, de cambiar un término por otro, de ciertas modificaciones estilísticas para que, en el fondo, todo siga igual.

Así, centrémonos en la cuestión del lenguaje, que es aquí lo que nos interesa, ya que para esa operación en la que otro-yo metafísico o formal se mediría —analizaría— con el yo natural, no hay lenguaje posible. No hay forma de decir la complejidad, de

decirla al menos del todo, de cerrarla o clausurarla, no hay forma de pensar, decir o imaginar la verdad porque, entre otras cuestiones, decir la verdad con mayúsculas, la verdad de la Verdad, implicaría poder decir también la nada, justo —no será por no repetirlo— lo imposible. Así, solo desde la deshonestidad —consciente o inadvertida pero hoy por hoy evitable— puede el filósofo comprometerse o prometer la verdad.

Aventuro una propuesta: el doble del yo es el lenguaje.

Lo que aquí nos interesa: el signo, el lenguaje, la escritura. También nada, o también la nada, como si diciendo «también» no dijésemos ya algo sobre esa nada que se nombra y que por ese procedimiento adoptamos del lado de las cosas, de ciertas cosas u objetos que remiten, como mínimo, a *algo* indefinido, a cierto resto. Porque la nada es también la posibilidad de la *posibilidad de lenguaje*, no la posibilidad misma de lenguaje, pero sí, quizá, la posibilidad de que esta posibilidad pueda darse. Y no hacemos, claro, otra cosa que retroceder toda génesis, que empujar hacia detrás de sí mismo cualquier origen, como si siempre hubiese algo antes, cierto resto que precede a cualquier precedente. Porque *hay*, siempre, «esta nada sin la que justamente ninguna explicitación, es decir, ningún lenguaje, podría desplegarse.»²⁷⁸ Todo esto como aventurando o anunciando el juego de las diferencias, la esencialidad no acústica y sí diferencial del lenguaje que se verá en cuanto lleguemos a la segunda parte de este mismo trabajo; como si al igual que precisamos del vacío para que los cuerpos se muevan, precisásemos de la nada para que la *diferencia* se active, funcione, se ponga en marcha y permita diferencias y así *algo*; esto, aquello, lo otro.

En páginas anteriores he recordado que 1+1 son al menos tres, que lo que nos interesa de una proposición del tipo «X es Y» no es tanto despejar las incógnitas o los elementos que se colocan a ambos lados de esa igualdad sino ese «es», cierto *entre*. Todas estas cuestiones son posibles gracias a lo imposible, a eso que no se puede imaginar, ni decir, ni pensar; los elementos que se conectan en estas operaciones adquieren cierta individualidad gracias al vacío, a la nada. Puedo decir que X es Y, diferencio X de Y, y ambos de ese verbo —que podemos tomar como mera cópula o en su sentido existencial, que podemos tomarlo como mero conector invisible, como engranaje inevitable de la máquina gramática o bien interrogarlo como si toda esta cuestión de ser, de existir, no fuese para nada algo natural o evidente—, porque se da entre esos elementos cierto espacio, cierta nada que confundimos con el blanco de la página o con el fondo de luz de la pantalla o con las pausas y respiraciones en el habla.

²⁷⁸ LVF, p. 49.

Pondré un ejemplo sacado de la teoría del cómic. En un texto de referencia, Scott McCloud explica que son justo las calles entre las viñetas, que es justo ese espacio en blanco, sin *nada*, puro vacío respecto al dibujo o el texto, lo que convierte al cómic en un arte narrativo secuencial.²⁷⁹

McCloud se refiere al término «clausura» para explicar el fenómeno de percibir el todo cuando solo se ven las partes. Aquí entra en juego otra forma de ficción perceptiva; ya no solo que no vemos la cosa en sí sino su fenómeno, o ese fenómeno para nosotros, ese fenómeno suyo que en realidad es nuestro, sino otra cuestión que la fenomenología se ha cuidado también de analizar y que tiene que ver con la fragmentación. En realidad no dejamos de ver fragmentos, trozos, recortes que hacemos pasar por un todo, que *nosotros* completamos —al igual que cuando en una viñeta vemos a un personaje en un plano medio completamos su cuerpo, por más que lo veamos solo de cintura para arriba no dudamos que tiene piernas, cuando en verdad, ese dibujo concreto, no las tiene—. De la misma forma, las calles entre las viñetas, esos espacios en blanco que no muestran en verdad nada es justo lo que convierten al cómic en narrativa secuencial. Es el lector el que completa, el que clausura, el que *pone* el *movimiento*.

Por supuesto, la vida no es ni una novela ni un cómic, pero el juego de la ficción funciona en una y en otras de forma más similar de lo que en ocasiones nos gusta creer. Quedémonos, tomando este ejemplo de las calles entre las viñetas, de que es la imaginación la que crea el movimiento, es el lector el que *escribe* eso que ocurre entre una imagen y otra, es el receptor el que crea lo que no existe, es esa nada, ese blanco, esa ausencia de figuras y de objetos lo que insufla vida a los elementos estáticos que encierran las viñetas.

Si podemos establecer diferencias —teniendo en cuenta que (la) *diferencia* no es *algo*, que no remite a esta diferencia o a la otra, que no remite a hechos, etc.—, estas diferencias que son la posibilidad de articulación y de lenguaje, estas —una, la otra—, se dan gracias a que lo imposible, al menos en cierta manera, rige, dirige, conduce.²⁸⁰

²⁷⁹ *Entender el cómic*. Bilbao: Astiberri, 4ª edición. Capítulo tercero: «Sangre en la calle», pp. 60-93.

²⁸⁰ Recordemos esa *cosa increíble* desde el punto en el que *ahora* se encuentra el narratario de este texto, desde el espacio que habita el lector o receptor de esta letra, recordemos esa *cosa increíble* que hemos aventurado en algunos momentos anteriores y que asegura que el «yo» que se autodona existencia no habrá existido, para sí mismo, nunca. Aquí, entonces, también la nada es posibilidad de que algo como el

Conectando estas cuestiones: la nada, la *diferencia*, el espacio, el vacío —que en ningún caso pueden asociarse a *algo*, a esto o a lo otro, que son de alguna manera lo imposible de imaginar, de decir, de pensar—, remiten con insistencia, con una tozudez difícil de contradecir, a un retroceso permanente de la génesis, a un origen que es siempre precedido por *algo*, a un primer principio que es ya segundo. Si en origen, lo que *hay* es lo imposible, este origen es siempre ya repetición; si el original no remite a los hechos, a esto o a lo otro, a un ente concreto, etc., el original es siempre ya una copia.

Si en capítulos anteriores aseguraba que la escritura es *previa*, avisando de que esta afirmación no implica la defensa de un origen absoluto, de una génesis simple, de un primer principio, etc., si entendemos que la escritura a la que se refiere Derrida y a la que me refiero yo mismo es posibilidad de lenguaje, entonces, acabo de decir que eso que no puedo decir, la nada, sería la posibilidad de esta posibilidad de lenguaje, que la escritura previa estaría precedida por nada. Y quiero mantener esta proposición, fijarla, aguantar su sentido en equilibrio: la escritura previa está precedida por nada. Si antes de la escritura como posibilidad de lenguaje, *nada*, entonces queda claro que esta es previa a cualquier *algo*. Pero decir «nada» —lo hemos visto— anuncia o previene de cierta imposibilidad: la de escapar de la máquina gramática, la de abandonar esa narración en la que el punto de enunciación aparece como «yo», la de hacer oídos sordos a la herencia; porque decir nada es ya decir algo. Es aquí donde fijo uno de los límites de la máquina gramática, del pensamiento. Es aquí donde coloco una de esas puertas que no es posible abrir, como la puerta del castillo en un relato gótico que oculta tras ella los horrores pero que, como es mejor no comprobar qué es lo que oculta, se trata de horrores que nunca veremos. Si hemos identificado nada con vacío, si al menos se han relacionado, quizá esa puerta se puede empujar hacia atrás, quizá es posible ensanchar los límites, dar con un punto anterior a toda génesis, retroceder cualquier principio; pero lo que no se podrá hacer nunca es abrir la puerta, decir nada, dar con una génesis absoluta, un primer principio inamovible; y es por ello por lo que la filosofía es una operación sin clausura, es por ello por lo que no hay sistema cerrado o método final, es por ello por lo que toda clausura castra.

yo sea posible en su misma imposibilidad. Llegados aquí, la imposibilidad de Valdemar se convierte en la única posibilidad de lo imposible; la única verdad que el yo podría enunciar sería una verdad imposible.

Esta sentencia: la escritura previa está precedida por nada, asume esas dos cuestiones sin contradicción. La escritura como posibilidad de lenguaje es previa a cualquier *algo*, es previa al índice de realidad; y por otro lado, tampoco la escritura como posibilidad de lenguaje es el principio de los principios o la génesis absoluta, sino que su posibilidad le llega de una imposibilidad, quizá de lo imposible mismo. Hay algo porque la nada rige, porque el vacío manda, porque el cero posibilita. ¿Hay en todo esto una postura nihilista?, ¿una asunción de puro relativismo?, ¿el recurso a cierta mitología misteriosa y oscurantista?, ¿rehabilitación enmascarada de una teología negativa? Aseguro que no.

Retomemos el texto de Derrida y esa nada que surge de la reducción: «Esta nada sin la que ninguna cuestión transcendental, es decir, filosófica, podría tomar su aliento, esta nada surge, si se puede decir, cuando la *totalidad* del mundo queda neutralizada en su existencia y reducida a su fenómeno».²⁸¹

Pero recordemos un pasaje que se ha citado en algún capítulo anterior y en el que Husserl reconoce que aun en el caso de la destrucción del mundo ante un yo, quedaría siempre ese resto, ese yo ante la nada que mienta. Recordemos, también, que la reducción no niega sino que suspende, que no deja de ser una herramienta analítica, filosófica, una propuesta para percibir lo viejo con ojos nuevos. Y me gustaría marcar ese *tomar aliento* de la filosofía, como si conscientemente Derrida remita aquí a esa relación de la filosofía con la verdad en un sentido *pneumático*, con esa verdad dada a través del habla, de la respiración, de la presencia propia de la época dominada por el *logofonocentrismo*. Y, finalmente, marquemos «esta nada surge», aparece, se muestra, comparece —«si se puede decir»—, sabiendo que ninguna de estas afirmaciones remiten a cierta presencia de algo que no puede ser la nada, de algo que nunca es nada. La nada *comparece*, en todo caso, como *comparece* la idealidad, como se *muestra* el objeto ideal, siempre del lado de la cosa, del fenómeno de esa cosa que no aparece, y siempre, en cualquier caso, no abriendo otro mundo al margen de la mundanidad, no remitiendo a espacios ideales a salvo de la contaminación con el barro o el polvo del mundo.

Incido en que estoy aquí manejando ciertas cuestiones que pueden malinterpretarse muy rápido. No hay en esta propuesta, en esta apuesta, ni teologismo ni

²⁸¹ LVF, p. 49.

idealismo, tampoco reminiscencias ocultistas o místicas. Insisto en que todo lo que aquí propongo —sin tiempo y espacio ahora como para *demostrarlo* o detenerme lo suficiente— está más vinculado a la ciencia, a la física y a las matemáticas de lo que en principio podría parecer.

Retomando la cita de Derrida, lo que este marca es que la operación de la reducción trascendental no puede ser, en ningún caso, la de la reducción psicofenomenológica, que la psicología fenomenológica y la reducción trascendental no recubren o recortan un mismo espacio, que por más que se pretenda, no acotan un idéntico ámbito.

«La eidética pura de la vivencia psíquica no concierne, sin duda, a ninguna existencia determinada, a ninguna factualidad empírica; no apela a ninguna significación trascendente a la consciencia.»²⁸²

Y recordemos lo que ya se ha dicho aquí a colación de la no preeminencia del índice de realidad, acerca de que el juicio sobre la realidad sobre algo que se quiere conocer es ya asumir un *prejuicio* o una *preverdad* acerca de esa cosa. Recordemos que el índice de realidad es irrelevante dentro de la propuesta que he denominado fenomenología-ficción. Recordemos, también, esa otra historia que se demandaba para la geometría, para los objetos ideales, para la escritura; una historia que no se confundiese con el listado de sus muestras, que no se limitase a la cronología de los hechos, etc.

Y aquí, en este aviso para navegantes, en esta precaución máxima a la que Derrida invita para no caer en esa tentación fácil que establece paralelismos entre lo psicológico y lo trascendental, quiero señalar una nueva referencia a la nada y el anuncio, también, de una de las marcas de lenguaje que en el futuro toma en los textos de este un cuerpo de letra de un grosor importante.

Escribe Derrida: «El psicologismo trascendental desconoce esto: que si el mundo tiene necesidad de un *suplemento de alma*, el alma, que está en el mundo, tiene necesidad de esta *nada suplementaria* que es lo trascendental, y sin lo cual no aparecería ningún mundo».²⁸³

El alma, esa *extraña objetivación de sí* —tal como Derrida la nombra una página antes—, es lo que el mundo necesita como suplemento. ¿O quizá precisa cierto *suplemento de alma*?, ¿a mayores más alma suplementaria? Sea como fuese, el alma

²⁸² *Ibid.*, pp. 49-50.

²⁸³ *Ibid.*, p. 50.

precisa también de lo trascendental como suplemento, como nada suplementaria, de ese trascendental que, al igual que el alma, es nada —no es algo—. No el alma entendida a modo platónico o teológico, sino que, evocando la célebre frase de Gadamer a la que tanto se le han discutido las comas, sus marcas mudas, su excedente gráfico, se cuida de escribir esto: el alma, que está en el mundo, tiene necesidad de esta *nada suplementaria*. Y no: esta alma que está en el mundo. Como si hubiese alguna que no lo esté.²⁸⁴

Lo que pretendo marcar aquí, como he anunciado, es lo siguiente: respecto a la nada, que sin esta no aparecería ningún mundo. Como acabo de señalar hace un instante, algunos párrafos atrás: nada no hay, y es lo que no hay lo que produce que haya algo. Por otro lado, fijemos esa marca de lenguaje a la que Derrida se refiere como *suplemento*, ya que resulta clave para entender la condena de la escritura a mero archivo por parte del *logofonocentrismo*, por parte de ese tribunal ingenuo que entiende la relación entre pensamiento/lenguaje/escritura a modo de causalidad rígida y siguiendo una linealidad que nunca es tal, que remite el juego al ámbito de la representación y al mito de la traducción directa. Si aseguraba que todo primer principio es ya segundo, que el original es ya una copia, que no hay representación de un modelo sino juegos entre representaciones, etc., se trata aquí de la naturaleza suplementaria del signo en general y

²⁸⁴ En relación a la célebre frase de Gadamer, Gianni Vattimo escribe lo siguiente: «cuando traduje *Verdad y método* se presentó el problema de traducir la frase: “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”, es decir, si debía escribirla con la coma o sin ella. Siempre sostuve que debía escribirse con la coma, aunque en alemán se escribiera con ella solo por razones gramaticales, y en rigor en italiano la coma debiera quitarse. Planteé el problema a Gadamer y este me dijo que no estaba de acuerdo y que había el peligro de interpretar mal la frase (por ejemplo, en el sentido de que se supone que hay un ser que *no* se comprende, y que no es lenguaje)». *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Traducción al español de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2012, p. 64. Es curioso que este comentario de Vattimo acerca de ciertas dificultades de traducción de una lengua a otra nos ponga también ante un problema de traducción dentro de una misma lengua, ya que si leemos este fragmento, la primera pregunta que nos hacemos es ¿sobre qué no está de acuerdo Gadamer? Porque si Gadamer está de acuerdo en reproducir las comas en la traducción, que es lo que Vattimo parece que defiende y le propone a Gadamer, entonces, no hay en ese caso el problema de interpretar mal la frase; esto solo sería así si Vattimo le propone a Gadamer eliminar las comas en la traducción, pero como el propio Vattimo afirma en la frase anterior con ese «siempre sostuve», este defiende el uso de las comas y se entiende que es esto lo que propone a Gadamer. Lo único que quiero poner en claro es que, ya sea debido a la traducción, o debido a la prosa de Vattimo en este caso, eso con lo que Gadamer no está de acuerdo, no queda claro, al menos, no le queda claro al que aquí lee. Volviendo a esa frase de Derrida que leo aquí como una referencia oculta a la frase de Gadamer, como un guiño, como una cuasi cita, se trata del alma, que está en el mundo, que siempre está en el mundo, que no habita un mundo celeste o una no mundanidad al margen de las cosas; no se trata del alma que está en el mundo, como si hubiese otra u otras que no lo estén, sino de que si algo es alma, ese algo está en el mundo, al igual que la idealidad se da ya en la cosa o en su fenómeno, al igual que toda idealidad *aparece* ya materializada. Lo mismo, acerca del ser de Gadamer: no se trata de que el ser que puede comprenderse es lenguaje, sino que todo ser es lenguaje y, por tanto, se puede comprender —otra cosa ya, muy distinta, sería defender la homogenización de esa comprensión—. Al margen de esta cuestión de las comas, de ciertas marcas mudas, insonoras, que transforman el sentido de una frase, estaría, también, la cuestión de esa palabra «ser», de entrar por ahí y ver si este ser se refiere a un ente, a algo ahí o solo a la posibilidad de ser, como afirmando, también, o de otra forma, que el ser, que es posibilidad de lenguaje, puede ser comprendido.

no solo de la escritura. La traducción del pensamiento por parte del lenguaje expresado en un habla, todo eso es ya suplemento, todo eso remite ya a la nada que lo hace posible, a esa nada que abre mundo. Fijemos esto: si la escritura como posibilidad de lenguaje abre sujeto, la nada abre mundo. Si la escritura es posibilidad de lenguaje, si el lenguaje es la posibilidad de que el punto de enunciación diga «yo» y este gesto inaugural que no deja de ser herencia lo ata ya a una narración que abre sujeto, que lo sujeta a un texto, a un poner a pensar la escritura, a un rodeo por los signos —y sin que estas secuencias hayan de entenderse de forma lineal o causal—, lo previo a todo eso es nada; y es la nada la que abre mundo. Así: el mundo, al margen del yo, es nada.

Diré también esto: la nada como posibilidad de la posibilidad de todo, de algo; la nada como complejidad en origen, esa complicación que precede siempre a lo previo. Al igual que me refería al capitalismo, al neoliberalismo como fábrica de absoluto, como la ideología imperante que se autoproclama no ideológica, que intenta borrar las diferencias políticas —es decir, nada más y nada menos que las otras posibles respuestas a cómo vivir juntos—, al igual que esa fábrica de absoluto ha tomado y tomará otros nombres —incluso hoy día, el capitalismo no tiene la exclusiva de esa fábrica, sino que su propiedad es disputada por el fanatismo religioso, cierto comunismo de mercado oriental, etc.—, también decir nada, decir *diferencia*, decir huella, decir *espacio salvaje* es decir algo, es figurar y configurar lo que no tiene ni centro ni contornos, es asumir la imposibilidad de decir, imaginar o pensar lo imposible, sin que *esto* pueda *identificarse* con alguna de las palabras con las que se intenta no decirlo. Como reconocía Derrida en una cita anterior: esa nada *surge* —si acaso se puede decir así—. La máquina gramática tienta lo imposible, se enfrenta a la imposibilidad echando mano de una imposibilidad aún mayor, se enfrenta a lo imposible de decir nada no dejando de decirlo. Y esto porque el lenguaje se fuerza siempre a la analogía.

Si el lenguaje no escapa jamás a la analogía, si es incluso analogía de parte a parte, debe, llegado a este punto, a esta punta, asumir libremente su propia destrucción y lanzar las metáforas contra las metáforas [...] Es al precio de esta guerra del lenguaje contra él mismo como serán pensados el sentido y la cuestión de su origen. Se ve que esta guerra no es una guerra entre otras. Polémica por la posibilidad del sentido y del mundo que tiene lugar en esta *diferencia*, que hemos visto que no puede habitar el mundo, sino solamente el lenguaje, en su inquietud transcendental.

En verdad, lejos de habitarlo solamente, aquella es también su origen y su morada. El lenguaje guarda la diferencia que guarda el lenguaje.²⁸⁵

El lenguaje es analogía de parte a parte. Remite a una relación de semejanza con aquello que nombra, por más que el lenguaje no sea la cosa, sino que la cosa es el lenguaje, por más que el lenguaje no trae la cosa sino que lo único que pensamos son palabras. Analogía que no habría que confundir con representación. El lenguaje conecta, sugiere, propone imágenes, pero no las trae, no las pone ahí delante, no *representa* en ese sentido de volver a presentar la cosa. Esta relación de semejanza tampoco debe entenderse como relaciones de evidencia, como si la palabra fuese próxima al pensamiento y a la cosa que nombra. *Llegados a este punto* en el que no confundimos lenguaje y cosa, en el que sabemos que la escritura no puede ser nunca ingenua si se pretende tal, llegados a *esta punta*, quizá de lengua o espolón que nos hace confundir el lenguaje con la lengua, la articulación con el órgano, la idealidad de sentido con el instrumento que pone la voz afuera, por más que tampoco la lengua como órgano sea lo esencial para un lenguaje articulado —todos los animales tienen lengua (y claro que me refiero a *nuestro* lenguaje articulado, sin afirmar que el nuestro es *el* lenguaje)—, llegados a este punto y a esta punta, a este punto afilado o terminado en punta, quizá como punta que desgarrar todo punto, que deshilacha el tejido, el lenguaje ha de asumir libremente su propia destrucción, esa propia destrucción que será, también, su única construcción posible. Lo he comentado varias veces: solo se piensa, se escribe a la contra; la tradición demanda traición, la herencia es asunción crítica de lo inevitable.

En este fragmento encontramos, también, el germen de lo que será el arranque de *De la gramatología*. Esta guerra no es una guerra entre otras, así como el problema del lenguaje no es un problema entre otros. También, de nuevo, cierta referencia a Heidegger y la casa del ser hacia el final del fragmento.

A lo que voy, con todo esto, es que si entendemos que el sentido se pone a circular, que el lenguaje, que la escritura solo comienza a generar sentido cuando va contra sí *misma*, cuando entra al campo de batalla de cierta guerra que no es una guerra entre otras, ciertas críticas quizá inevitables y no por ello inconvenientes al trabajo textual que se expone en este texto y en los textos que aquí discutimos parten de la incompreensión de esta necesidad de enviar al lenguaje contra sí mismo. Al tiempo, lo dicho condensa la *architectura* como ese gesto de *poner a pensar la escritura* que aquí

²⁸⁵ LVF, pp. 50-51.

he repetido hasta el aburrimiento; una operación de lectura y de escritura, de *lectoescritura*, cuyo único compromiso es con el texto, con la escritura que se pone en marcha en cuanto cierto texto se recibe, que tiene que ver con la *propia* responsabilidad ante la letra y la herencia que porta, que tiene que ver con la escritura y no con la verdad, no con una verdad formulada, expresada, codificada, legislada, empaquetada, que se mastica en la boca de otro, bajo la lengua de otro, entre los dientes de otro, que se ofrece sin más en una inmovilidad que puede producir en el receptor, dependiendo de la época y el contexto, tanto miedo como risa, una verdad que invita a la clausura, a la detención de la circulación de sentidos, que invita a lo evidente, a lo natural, a lo próximo, a la muerte de la sobre-vida y a la extinción de cierta super-vivencia.

Recordemos que lo que Derrida critica a Husserl es no ir a lo que de verdad importa, a lo que de verdad le importa a Derrida o nos importa aquí: el lenguaje; que lo que se le critica a Husserl es no dirigir su punto de mira sobre esa bestia que es la que habría que intentar cazar, asumiendo que se trata siempre solo del intento y no de cobrarse la pieza.

La cuestión del lenguaje no deja de estar lastrada, en Husserl, por ese lazo esencial entre *logos* y *phoné*.²⁸⁶ Por otro lado, por más que se defienda que la conciencia no va nunca más allá de sí misma, esta no aparece sino en relación «con un objeto, del que puede guardar o repetir la presencia»,²⁸⁷ es decir, que ese yo que nombra es ya un *objeto* para ese punto de enunciación que lo dice, es ya algo otro, se abre ahí una *diferencia* al decir «yo», entra en juego cierta espectralidad, la huella de lo que nunca fue, un resto. Decir yo es ya abrir una temporalidad y, por tanto, una repetición. Ese yo no se dice la primera vez, sino que se repite desde el principio, desde ese principio que es ya repetición. No se admite en todo esto la ingenuidad de una intuición inmediata, directa, etc., sino que toda intuición implica ya cierta guarda y repetición de eso que se intuye, cierto doble, cierta memoria, cierto archivo que se activa y se superpone a la propia intuición del fenómeno de la cosa, cierta memoria, como si en verdad, solo percibiésemos superposiciones, como si toda intuición fuese también intertextual.

Todo este mito de un yo inmediato se conecta al enigma de la voz.

²⁸⁶ «El esfuerzo tenaz, oblicuo y laborioso de la fenomenología para guardar la palabra, para afirmar un lazo esencial entre el *logos* y la *phoné*, al no ser el privilegio de la conciencia [...] más que la posibilidad de la viva voz.» LVF, p. 52.

²⁸⁷ *Ibid.*

Que la voz simule la guardia de la presencia, y que la historia del lenguaje hablado sea el archivo de esta simulación, es lo que nos impide desde ahora considerar la «dificultad» a la que responde la voz, en la fenomenología husserliana, como una dificultad del sistema o una contradicción que sería propia de ella. Esto nos impide también describir esta simulación, cuya estructura es de una infinita complejidad, como una ilusión, un fantasma, o una alucinación.²⁸⁸

Este privilegio de la *phoné* tiñe y articula toda la historia de la metafísica, toda su novela, su relato, su cuento; esta preeminencia es la que condena —como simulando capacidad para juzgar— la escritura a mero archivo, a representación del habla, a suplemento, a la vez que fuerza esa confusión entre escritura y grafía.

Husserl da una vuelta de tuerca a este movimiento, no reconocerá ya la sustancia sonora y física del cuerpo como afín al *logos*, sino que propone otra voz, la voz fenomenológica como cierto soplo, «animación intencional que transforma el cuerpo de la palabra en carne.»²⁸⁹ Voz como carne espiritual, que habla incluso en la ausencia de mundo, que se escucha a sí aunque no haya *sí* alguno que la emita o la reciba.

Derrida avisa o previene aquí de un uso ingenuo del concepto de «palabra», ligada aún a la fonetización, palabras que remiten a significados soldados a *sus* respectivos significantes. Este tratamiento «ha dejado irresuelta, sin duda, en la fenomenología, la tensión de sus dos motivos mayores: la pureza del formalismo, y la radicalidad del intuicionismo.»²⁹⁰

La fenomenología no se ha ocupado de cierta evidencia que Derrida considera clave: que el privilegio de la presencia como conciencia se constituya solo en relación a la excelencia de la voz. Y aquí, Derrida avisa sobre el procedimiento con el que afrontará esa evidencia, con el que rodeará esa preeminencia de la voz y que, de alguna manera, anuncia esto que aquí llamamos *archilectura* como *poner a pensar la escritura*.

La necesidad de esta evidencia [el privilegio de la voz y la presencia; de la voz como presencia y de la presencia como voz] parece haberse asegurado una especie de «toma» sobre el todo de la fenomenología. La naturaleza de esta «toma» se deja pensar mal en los conceptos habitualmente consagrados en la filosofía de la historia de la filosofía. Pero nuestro propósito no es aquí meditar directamente la forma de esta «toma». Solamente mostrarla en acción.²⁹¹

²⁸⁸ *Ibid.*, pp. 52-53.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 53.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*, pp. 53-54.

Lo he advertido muy al comienzo de este texto, que no se trata de *decir* conceptos como si estos fuesen las entradas estáticas de un diccionario rígido, no se trata de definir ni explicar, no se trata de un saber que tienda al cierre o a la clausura, sino que se trata de poner los sentidos en circulación, esos que —como veremos más adelante— no dejan de ser personajes conceptuales que no se muestran en una estructura estática sino en medio de acciones textuales, que no se *dicen* sino que se *muestran*.²⁹² Se trata, como he defendido más de lo que le conviene a cualquier defensa, de *poner a pensar la escritura*.

²⁹² Remito aquí a una distinción clave en narratología o para las técnicas narrativas. Esa distinción entre «decir» y «mostrar» es una de las cuestiones que diferencian una obra literaria de una redacción escolar. Propongo que, en este contexto, esta distinción puede ser, también, lo que diferencia un texto filosófico de un artículo académico, lo que diferencia la escritura filosófica de la redacción profesoral.

Qué significa el signo, qué señal nos hace o hacia qué remite, qué recubre, qué implica su guiño, qué desvela su parpadeo; porque el signo (*Zeichen*) no debe entenderse *a la vez* como esto y como lo otro, como expresión (*Ausdruck*) y como señal (*Anzeichen*). Esta es la confusión que denuncia Husserl, o que Derrida dice que Husserl denuncia: que tanto en el lenguaje ordinario como en el filosófico —por más que llegados aquí no asumimos del todo eso, que se pueda afirmar que algo así como *un* lenguaje filosófico existe o es posible (uno y nada más que uno), sino que hay tantos como propuestas o filósofos o *architecturas*; tantos que, por otro lado, nos obligan a aceptar cierta *cosa* o idealidad por la que asumimos que tal lenguaje es filosófico y no ordinario ni literario ni científico (sin dar por hecho tampoco delimitaciones claras o tajantes entre estos)—, esa palabra, signo, recubre dos zonas heterogéneas. Y aclaremos lo que Husserl aclara: que «expresión» no es sinónimo de signo en general, ya que «hay signos que no expresan nada porque no transportan nada que pueda llamarse *Bedeutung* o *Sinn*.»²⁹³ Y aquí, a modo de ejemplo, un caso: la señal.

Qué señal nos hace el signo, he preguntado al comienzo de este capítulo, muy pocas líneas más arriba. Porque el signo no es la señal, porque el signo, en todo caso, hace señales. La señal del signo, podríamos preguntar. No qué señal es el signo, sino qué señala. Y claro que aquí, de inmediato Husserl —o Husserl a través de Derrida— parece que me contradice, porque «ciertamente, la señal es un signo, como la expresión».²⁹⁴ Pero andémonos con cierto tiento: la señal es *un* signo, no es *el* signo; o dándole la vuelta: el signo no es una señal. La señal es un signo, al igual que lo es la expresión, sin que por ello confundamos ambas, sin que por ello caigamos en una red de sinónimos indiferenciados, sin que por ello esa afirmación, ciertamente, sea reversible, como afirmando que las señales y las expresiones son signos y por tanto ambas son lo mismo. Porque la señal, a *diferencia* de la expresión, está privada de *Bedeutung* o *Sinn* que transportar. Digamos: no porta nada. Así, afirmar que el signo no es la señal no implica afirmar que la señal no sea un signo. No implica, tampoco, afirmar que por el hecho de que la señal no porte nada, que no lleve la carga de la expresión, se trate de un signo sin significación, ya que «no puede haber, por esencia, signo sin significación,

²⁹³ LVF, p. 57.

²⁹⁴ *Ibid.*

significante sin significado.»²⁹⁵ Aquí es donde, para Derrida, traducir *Bedeutung* por significación lo embrolla todo; porque no se está afirmando que la señal sea un signo sin significación, sino que, a diferencia de la expresión, no la porta en sí. Aquí, como Derrida reconoce, nos topamos con un problema de traducción.

Se puede decir en alemán, con Husserl, sin absurdo, que un signo (*Zeichen*) está privado de *Bedeutung* [...] no se puede decir en francés, sin contradicción, que un signo está privado de significación. [...] no se puede, sin redundancia, traducir *bedeutsame Zeichen* por *signo significante*, lo que deja imaginar, contra la evidencia y contra la intención de Husserl, que podría haber signos no significantes. [...] Intentaremos, no obstante, proponer soluciones que se mantendrán a medio camino entre el comentario y la traducción.²⁹⁶

Recapitemos hasta aquí, por más que parezca demasiado pronto para un gesto así, por más que tentar una recapitulación nada más comenzar pueda levantar sospecha ante lo mal que se ha empezado. Si bien no hay signo sin significación, otra cuestión es ya que ese signo porte, transporte o exprese esa significación que le es inherente. Aquí, en todo esto —no solo por un problema de traducción entre diferentes lenguas sino, quizá sobre todo, por un problema de traducción dentro de una misma lengua que siempre difiere de sí misma— las definiciones duras, los conceptos rígidos, la economía enciclopédica, no vale, al igual que no vale un modelo explicativo, sino buscar rutas que, tal como Derrida expresa, «se mantendrán a medio camino entre el comentario y la traducción». Y una vez más, cómo no, remito a la *architectura*, que no es un gesto que se limite a leer o a escribir, a una cosa u otra, que no es un gesto que se proponga explicar, comentar o traducir el texto sobre el que opera, sino que, intentando una explicitación que ella misma se niega a ofrecer, se trataría de una complicación original —en cada presente original, en cada uno de esos presentes que son originados por un presente pasado y que originan ese presente siempre por venir— en la que se lee-escribe-traduce-explica-comenta sin seguir una causalidad lineal o una lógica metódica si por esto se entiende el uso de una sistemática que impida salirse fuera de un surco marcado siempre *a priori*.

Diré, por tanto, que más que señalar aquí el significado del signo, los significados de ciertos signos, me interesa remitir, a través de una *architectura*, a ciertas señales, guiños, implicaciones, recubrimientos que no se pueden quizá tomar en

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 57-58.

consideración de forma directa; explicando, traduciendo, sino que precisan de otro juego, de un juego que se tome su tiempo, que ponga a rodar en este plano inclinado del papel o de la pantalla toda esa letra que se compromete con su trazado y con su trayectoria más que con un resultado final.

Así, en esta recapitulación temprana, quedémonos al menos con lo siguiente: la «expresión», la «señal» son signos; pero el signo no es la expresión ni la señal. El signo no invita a una lectura directa, no es una señal de tráfico que obligue a detener el automóvil llegados a un cruce, o el rótulo de un cartel que comunica cierta invitación o sugerencia. No hay signo sin significación, pero esta no se agota en una lectura, en una recepción inmediata, no se reduce a cierta expresión o a cierta señal; el signo obliga también a una *archilectura*. Se podría decir, quizá, que el signo no remite a la presencia sino a la huella.

Husserl distingue la *expresión* de la *expresividad de la expresión*, la idealidad de la *Bedeutung*; lo que confirma lo que acabo de decir acerca de la no confusión entre signo y expresión, o respecto a que el signo no remite a la presencia sino a la huella. Se *expresa* algo que *se expresa* de cierta manera, pero esa *cierta manera* —si pretendo ser coherente con lo que llevo defendiendo ya unas cuantas páginas— no es accesoria; es decir: ese algo que se expresa de cierta manera no sería lo mismo expresado si su expresividad fuese otra. Si se defiende lo contrario, que por un lado tenemos la expresión en sí, el contenido, el mensaje que se comunica y por otro cierta forma o expresividad que resulta un mero útil, un ropaje del que se podría prescindir o que se puede intercambiar por cualquier otro, nos situamos de nuevo en ese plano del que huimos sabiendo que no hay escapatoria posible, nos situamos de lleno en la vieja rejilla de la metafísica que toma la escritura como suplemento o archivo, que entiende que el lenguaje traduce el pensamiento. Aquí, remito de nuevo a lo ya dicho acerca del fenómeno y acerca de la idealidad: el fenómeno de la cosa, de esa cosa que no se muestra nunca en sí misma, termina siendo la única cosa; la idealidad se materializa en su muestra, se encarna, el objeto ideal es el original como copia.

No hay algo tan simple o tan poco complejo como la diferencia tajante entre expresión y contenido. Incluso nos situamos en un momento anterior a esa diferencia entre significado y significante o entre la palabra y la cosa, ya que estamos aquí aludiendo a la expresividad de la expresión frente a la expresión misma. Antes de tomar en cuenta cualquier índice de realidad, cualquier remisión a objetos mundanos, a cosas

concretas o abstractas, antes de cualquier (re)envío hacia las cosas, es posible una detención ante la expresión misma. Como diciendo: antes incluso de que la expresión remita a cierta cosa, puedo considerar diferentes expresividades de una misma expresión; no tomándolas en relación a su adecuación al objeto real al que parece que se dirigen, una adecuación que, por otro lado, resulta siempre imposible.

No escribirás un león, aseguraba en un capítulo anterior. No dirás un león, digo ahora como si se tratase de una sentencia bíblica o uno de esos enunciados grabados en la Tabla de la Ley.

Vayamos despacio, que todo esto se escurre como el agua.

Sabemos que el significado no es una cosa real, un objeto ahí, a mano, en el mundo, sino una idealidad de sentido; por tanto, que varios significantes remitan a una *misma* cosa, que tengamos diferentes expresiones de una *misma* expresión en relación a aquello que expresa, esto, es *imposible*. La palabra «león» remite a un animal en general, y precisamente porque se trata de un *animal en general*, no es en verdad un animal, o si se prefiere decir así, este no se encuentra en parte alguna y a la vez se encuentra en todos y cada uno de los ejemplares a los que remite, en todos esos leones que ya no están y en todos aquellos que quedan por venir. La expresión, por tanto, no remite a la presencia sino a la huella, a una huella sin paso, que está incluso por llegar, a un paso que está por darse.

Así, no es posible medir la justeza o la adecuación de la expresión, de la expresividad de una expresión, desde el lado en el que rige el índice de realidad. Si digo «perro», «chucho», «can», se podría pensar que todas estas expresiones son diferentes modalidades de una misma porque remiten a cierto animal o mascota del mundo real; pero esto no puede ser así si estamos defendiendo que la escritura como posibilidad de lenguaje es previa, si sabemos que los significados no remiten a algo ahí, en el mundo, sino a idealidades de sentido. Incluso cuando me encuentro ante un ejemplar presente —de cuerpo presente— al que nombro con esa palabra que le ajusto como si se tratase de un traje a medida, esa palabra no le pertenece, no remite a eso que está ahí, como si eso la tuviese en propiedad, sino que esa palabra sigue portando no un sentido o una imagen, sino una idealidad de sentido y una imagen ideal que nunca es la misma para todos los que la profieren, que incluso para uno mismo no deja de diferir. En último caso, ni siquiera desde una posición del todo opuesta a la que aquí mantengo se puede defender que la palabra remite a la cosa, que el significante porta un significado que se puede concretar a la perfección sobre el objeto que nombra, ya que, aun en el caso de

tener presente, ahí mismo, eso que nombro, la expresión correspondería al fenómeno de esa cosa y no a la cosa en sí que, como hemos visto, es lo imposible. La cosa en sí es nada, y la nada —lo vengo repitiendo una y otra vez— no se puede decir.

Dicho esto, propongo leer esa diferencia o distinción entre la *expresión* y la *expresividad de la expresión* no desde la óptica de la adecuación a la cosa real —cosa que, por otro lado, no es nunca real, sino que lo único real es cierta ficción de su fenómeno—, sino como previa al índice de realidad. La expresión porta cierta idealidad de sentido —ya suspendida, no dirigida aún a cosa alguna—, y esta cierta idealidad de sentido se modifica gracias a los diferentes modos, matices, colores, etc., de esa expresión. En ningún caso, repito, como diferentes significantes para una *misma* cosa, sino como modulaciones de una expresión que sigue siendo previa al índice de realidad. ¿Una expresión que no expresa nada?, se podría preguntar. Pero ya he contestado: expresar nada sería prometer una adecuación entre la expresión y la cosa en sí, entre la expresión y esa cosa que, al margen o más allá de su fenómeno, es nada.

Y todo esto ¿para qué? Para entrever que nos movemos siempre en la realidad de una ficción, en una realidad ficticia, para tener en cuenta la complejidad y la necesidad de la *architectura* ante una lectura que cree recibir a través de cierta expresión un contenido concreto, seguro, fijado, indubitable, evidente.

He utilizado, quizá de mala manera, forzando bastante el texto de Husserl, esta diferencia entre *expresión* y *expresividad de la expresión* para colocarme en ese terreno previo al índice de realidad, en ese espacio de no remisión a las cosas ahí, para defender que el significado es ya un significante, que antes de remitir a la cosa o a su fenómeno, a cierto objeto del mundo, el significado toma ya posición de un nuevo significante, que hay un espacio previo a esa pareja bimodal entre las cosas y *sus* nombres que ocasiona que las expresiones porten una idealidad de sentido cuya verdad no reside en el juicio de adecuación sino en su *diferencia*, que no remiten a la presencia sino a la huella, y que, por tanto, la sinonimia funciona en relación a esa idealidad de sentido que en última instancia no es la cosa. Todo esto, quizá, para ensanchar ese terreno de la fenomenología ficción en el que nos movemos, para matizar qué tipo de ficción como realidad estoy defendiendo aquí. Para matizar cómo esta ficción es un irreal con realidad y para nada una realidad fantástica.

Utilizando, forzando a Husserl, lo reconozco, puede ser. Porque esta diferencia entre la *expresión* y la *expresividad de la expresión* quizá implica algo más claro y

evidente de lo que yo acabo de defender, algo, también, que no deja de insertarse dentro del ámbito dominado por el *logofoncentrismo* si en verdad se entiende que lo que Husserl invita a tener en cuenta es ese «lazo irreductible con la posibilidad del discurso hablado.»²⁹⁷ Es por eso por lo que he forzado en interés *propio*, es posible, esta terminología o diferenciación que establece Husserl; para que antes de tener en cuenta esto que quizá es lo que él propone, la expresividad de la expresión en el habla frente a la expresión en sí —como pensamiento o lenguaje que no se profiere—, la tengamos en cuenta sin poner la voz afuera, dentro de esa escritura *previa*, en el interior de esa escritura como posibilidad de lenguaje que es igual de originaria que el habla y cuya esencia no remite a una cualidad sónica.

Como señala Derrida, el discurso hablado comporta ya una capa indicativa. Añado: aparece ya ahí, en el mundo, como una cosa entre las cosas, quizá como una cosa más que entra en correspondencia con aquello a lo que refiere, con eso que nombra. Pero si entendemos la *Bedeutung* como lo que alguien o lo que un discurso *quiere decir*, parece claro que aquí se establece una diferencia que no solo hace mención a la expresividad de la expresión en el habla, sino que diferencia el contenido, eso que se *quiere decir*, eso que alguien o un discurso quiere decir, del modo en el que lo dice, y de nuevo —ya creyendo que no fuerzo tanto la intención de Husserl—, esto me remite a lo que aquí califico como imposible: poder decir algo que podría no ser dicho —defendiendo que ese algo sigue siendo algo aunque no se diga—, o que podría ser dicho con una expresión u otra, como si esta fuese opcional, cierto vehículo de eso que se quiere decir.

Aclaro que, como siempre, no estoy aquí defendiendo un absolutismo respecto a lo que propongo. Está claro que para el día a día puedo expresar cierto contenido de diversas formas que son del todo intercambiables, puedo pedirle al camarero de la cafetería que utilizo como oficina que me sirva un cortado y un vaso con agua echando mano de diversas expresiones que remiten a eso que quiero decir; incluso podría hacerme entender con un gesto o con un dibujo. Está claro que para el día a día, el lenguaje es una muleta, un comodín, que el habla se convierte casi en una enfermedad de la que sería mejor curarse. No hay que convertir en dogma justo esta propuesta que intenta combatir, a su vez, el dogma de esa fe en lo evidente, lo próximo, etc. Lo que aquí se defiende hay que entenderlo dentro de un ámbito en el que no se permite una

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 58.

escritura ingenua —repito lo que entiendo como tal: una escritura que se crea vehículo de comunicación, mero soporte de un contenido, inscripción del lenguaje que traduce el pensamiento, etc.—, dentro del ámbito de lo que aquí se entiende como *escritura* y que no tiene nada que ver con la redacción o la mera inscripción sobre soporte. Por poner un ejemplo: escribir la lista de la compra no se corresponde a lo que aquí estoy llamando escritura; una lista de la compra no es un *texto* —por más que, por supuesto, pueda llegar a serlo—.

No quiero dar un paso más sin atar un cabo que se cuelga casi desapercibido cuando nos referimos a la *Bedeutung* como aquello *que se quiere decir*; no ya lo que se dice sino lo que se quiere decir. Aquí, entre lo que se quiere decir y lo que se dice, entra en escena todo un juego de traducciones, una *architectura* que más que anular las diferencias abre brecha, fomenta el *entre*, se coloca en un espacio salvaje que no toma en propiedad. No hay ningún automatismo, ninguna lectura definitiva de lo que eso que se dice quiere decir.

Ya solo con esto, *deconstruyendo* estos envíos y reenvíos entre signo, expresión y sentido, tendríamos suficiente material con el que divertirnos, pero es que, además, Derrida insiste en problematizar esa costumbre de entender *Bedeutung* como sinónimo de sentido. Recordemos que se ha afirmado que la señal no transporta ninguna *Bedeutung*, pero que no por ello se trata de un signo sin significación. Y aquí, Derrida no se decide, no cree conveniente decir sin más que la señal no porta sentido, porque esta traducción de *Bedeutung* por significación —ya se ha comentado— es lo que embrolla y hace ininteligible el texto de Husserl.

Derrida avisa de la diferencia que, en *Ideas I*, se establece entre *Bedeutung* y sentido (*Sinn*): «*Bedeutung* está reservada al contenido del sentido ideal de la expresión verbal, del discurso hablado, mientras que el sentido (*Sinn*) cubre toda la esfera noemática hasta en su capa no-expresiva».²⁹⁸ Volvamos, una vez más, al comienzo. Entonces, cuando Husserl dice que hay signos que no expresan nada porque no transportan eso que puede llamarse *Bedeutung* o *Sinn*, ¿se está afirmando ahí la ausencia de una cosa y la otra?, ¿o una sola cuestión que recibe dos nombres? ¿Se dice que la señal, como ejemplo de signo que no expresa nada, no tiene *Bedeutung* ni tiene *Sinn*?, ¿o simplemente se trata de expresar que no tienen esa *cosa* que nos vemos

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 59.

obligados aquí a decir aún en alemán para no embrollarlo todo, solo esa cosa a la que se le llama de una manera u otra, que recibe dos nombres que a fin de cuentas remiten solo a esa *cosa* misma? Ahora bien, la ausencia de esa cosa, o de esas cosas, no implica la ausencia de significación, ya que se ha afirmado que la señal, que no porta esa *cosa* que sí porta la expresión, es igualmente significativa. Tras retomar el comienzo, a partir ahora del último fragmento que acabo de citar unas pocas líneas más arriba, se podría matizar que *Bedeutung* y *Sinn* no son lo mismo, o que *casi* no son lo mismo. Si se puede hablar de la *Bedeutung* de la *expresión* y no de la *señal*, acerca de esta sí parece que se podría decir que porta *Sinn*, ya que *Sinn* cubre también los signos no expresivos. Pero si nos atenemos a lo que ya se ha dicho de forma explícita, la señal tampoco tiene *Sinn*, por tanto, tampoco se puede decir de este que recubra toda la esfera noemática, sea esta expresiva o no. Así que, llegados aquí, parece que o bien la señal tiene *Sinn*, o bien este es más reducido de lo que en principio parece que se dice; ya que la señal no deja de tener significación —por más que no porte *Sinn*—. Hay algo que aquí se escapa.

Dejemos, al menos por el momento, esto que se escapa a un lado. Es importante remarcar al menos dos cosas: que tal como se expresa, parece que *Sinn* incorpora la *Bedeutung*, o que esta es un subconjunto de aquel. Por otro lado, y seguramente más importante, no hay que perder de vista esta vinculación de la *Bedeutung* con la expresión verbal propia del discurso hablado, ese automatismo de traducir *Bedeutung* como significación y la vinculación más o menos consciente de esta con el habla. Marquemos aquí esta vinculación casi automática entre significación y habla. Y algo más: la *Bedeutung*, tal como se reconoce en el fragmento citado, no hace referencia a cierto contenido al que se adecua la expresión, no se refiere a la cosa que el signo expresa, sino a su sentido ideal; con lo que, sigo defendiendo, estamos aquí aún en esa zona de escritura previa al índice de realidad. Se trata del sentido de la idealidad de sentido, no de la cosa ahí, de eso a mano, en el mundo, eso que cada vez parece más difícil siquiera nombrar. Estamos aún —ni un paso más allá— del lado de la idealidad como ficción, como irreal con realidad, con ese objeto ideal que no ocupa espacio alguno, del que no se encuentra ejemplar alguno en ninguna parte pero que, aun así, se muestra como ficción eidética al *mismo* tiempo que se (nos) muestra su ficción fenoménica.

Se puede observar, se está viendo ya, que esa pregunta que nos hacíamos al comienzo de este capítulo: qué significa el signo, no en el sentido en el que demandaríamos de él una definición, sino en un sentido que hay que tomar al pie de la

letra, que hay que entenderlo como eso mismo, como si le preguntásemos a alguien qué quiere decir, qué nos dice, qué nos envía, se está comprobando ya que esa pregunta algo ingenua pasa por una operación textual que es siempre compleja, pasa por la densidad de una *archilectura* que no promete nunca un cierre de manual o una fórmula que nos sirva al menos de consuelo. Complejidad no caprichosa; ya que hemos visto que dentro de esa palabra, «signo», se mueven demasiadas cosas como para responder a la ligera.

Tras esta breve exposición con la que se abre el primer capítulo de *La voz y el fenómeno*, y que aquí no dejamos de rumiar, Derrida declara que hay algo, de todo esto, en lo que pretende fijarse en exclusiva. Pero antes de decir qué es, marco, una vez más, lo que yo propongo en todo esto. Cuando se asegura que a pesar de que la señal no porta una *Bedeutung*, esto no implica, ha quedado claro, que se trate de un signo sin significación, ya que una cosa como esta, un signo que no signifique nada, o que en los términos en los que me gusta expresarme aquí: un término que signifique nada no es posible. O no, al menos, sin caer en esa ficción de convertir nada en algo, el vacío en objeto. «No puede haber, por esencia, signo sin significación, significante sin significado.»²⁹⁹ Quiero marcar, antes de continuar con eso en lo que Derrida se fijará en exclusiva, esta cuestión: no hay significante sin significado. Pero andémonos con tiento, con pies de plomo, o como dice Derrida en algún texto muy posterior a este, caminemos por este bosque *a paso de lobo*. No hay que entender que el significado es algo ahí, a mano, un objeto o cosa del mundo real; no hay que asumir que la verdad del significante dependa de la adecuación a su significado; no hay que asegurar algo así como que la verdad del significante es dependiente del índice de realidad de eso que significa. El significado —lo hemos visto, y ahondaremos en ello más cuando lleguemos a *De la gramatología*— toma también posición de significante. En cierta manera, no abandonamos nunca el plano del lenguaje, de la escritura. Se ha dicho: pensamos palabras. Decir esto no niega el mundo, no pretende la ingenuidad de eliminar los hechos o las cosas ahí, no aspira a ocupar un ámbito teórico que no tenga nada que ver con las cosas de la carne, a salvo de la contaminación del mundo, etc. Se trata, al igual que las diferentes reducciones que pone en práctica la fenomenología, de la invitación a algo que aquí me cuesta mucho llamar análisis y a lo que prefiero llamar *archilectura*.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 57.

Tengamos en cuenta, por tanto, que el significado, ese mismo del que no puede prescindir ningún signo, ningún significante, no es algo que caiga del lado del índice de realidad —por más que tampoco se trata de algo que caiga del cielo—, sino que ese mismo significado ocupa ya, a su vez, función de significante.

Y ahora, en un momento, seguiré ya con eso en lo que Derrida pretende fijarse en exclusiva: el querer-decir (*bedeuten*) y la *Bedeutung*.

Eso en lo que Derrida anuncia que se fijará en exclusiva: el querer decir (*bedeuten*) y la *Bedeutung*; pero no refiriendo solo al lenguaje o a la expresión, sino aplicándose «a toda la esfera noético-noemática, o sea, a todos los actos, hállese estos o no entretejidos (*verflochten*) con actos de expresión.»³⁰⁰ Aquí una primera pregunta: ¿hay (hoy) algún acto que no se pueda concebir como expresión, como lenguaje?, ¿algún acto que no se deje *leer*? Leemos gestos, rostros, silencios, imágenes, pero este leer no ha de tomarse en sentido tradicional, como que todo acto o todo gesto o movimiento oculte un texto implícito, algo que pueda traducirse a un lenguaje común, articulado, legible. Se trata de tomar la lectura, insisto, de otra manera. No como la *lectura* de una *escritura*, es decir, no como lo que no sería más que una ingenuidad al cuadrado: creer que leer es recibir de forma pasiva la inscripción de un habla que traduce el pensamiento. No se trata de esa inflación de lectura que años atrás era algo a la moda, no se trata de una semiótica general o decir que todo se lee si se sigue considerando la lectura en su vertiente más ingenua, es decir: lineal; es decir: legible; es decir: explicativa.

Remarco la ingenuidad: creer que leer es recibir de forma pasiva la inscripción de un habla que traduce el pensamiento. Pero leer no es nunca mera recepción, no remite en ningún caso a la pasividad; si esto ocurre, no se está leyendo. Escribir no se limita a la inscripción de cierta grafía sobre soporte, no se trata de archivo o prótesis de la memoria, no se trata de fijar la lengua; de ser así, no se está escribiendo. No habría, por tanto, lectura tampoco en esos otros casos en los que leemos gestos, rostros, silencios, imágenes, si se entiende que se produce una traducción a un lenguaje articulado, legible, explicativo. No se trata de homogeneizarlo todo en un formato de texto entendido a la manera tradicional, sino de que esa posibilidad de leer otras formas de expresión nos lleve, también, a replantear qué significa leer. Por más que, como veremos muy pronto, este formato de pregunta no se deje nunca contestar.

Derrida toma en su texto una decisión de cara a distinguir entre *Bedeutung* y *Sinn*, ya que, como hemos visto, ambos se utilizan como equivalentes para designar *sentido*. «Vamos a preferir el término *Bedeutung* para designar el viejo concepto, en

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 59.

especial en las expresiones complejas “*Bedeutung* lógica” o “expresiva”. La palabra *sentido* la emplearemos en adelante como anteriormente, en la más amplia latitud.»³⁰¹ Queda dicho, pues. Si nos preguntamos por la *Bedeutung* de tal o cual expresión lógica o del lenguaje, nos podemos preguntar, también, por el sentido (ampliado) de cualquier vivencia intencional.

Tengamos en cuenta, para toda esta cuestión de una lectura *ampliada*, para la *lectura* de todo aquello que no pasa por un texto entendido a la manera tradicional, para todo este leer gestos, rostros, silencios, imágenes, incluso los propios textos que se han venido leyendo de forma más o menos convencional —esto es: buscando en ellos cierta verdad que podría quedar al margen de su escritura—, tengamos en cuenta lo que Derrida nos recuerda acerca de lo que Husserl afirma en *Ideas*: que hay una capa *preexpresiva* de la vivencia o del sentido que puede recibir siempre expresión; es decir, que cualquier sentido como *Sinn*, puede recibir sentido como *Bedeutung*.

Volvamos, entonces, a la diferencia entre señal y expresión que vimos en el capítulo anterior: «una diferencia más *funcional* que *sustancial* [...] La señal y la expresión son funciones o relaciones significantes, no términos. Un único y mismo fenómeno puede ser aprehendido como expresión o como señal, como signo discursivo o no discursivo. Esto depende de la vivencia intencional que lo anima».³⁰²

Como vengo defendiendo, la escritura es *previa*. La lectura, en ese sentido ampliado que aquí se toma, es también previa a esas decisiones en orden a la funcionalidad de un fenómeno dado, a si tomamos cierta relación significativa como expresión o como señal. Y aquí es donde podemos matizar lo que se comenzó a exponer en el capítulo anterior. Se dijo que la señal, aunque no tiene *Bedeutung* o *Sinn* —es decir, sentido—, no por ello deja de ser significativa, ya que todo signo lo es. Lo que ocurre es que —se acaba de ver— Derrida propone diferenciar *el sentido* de ese sentido que se tomaba siempre bajo los auspicios de un patrón tradicional y, por qué no decirlo, viejo; que lo remiten al sentido de una expresión que tiene que ver con la legibilidad del lenguaje o de la lógica. Ahora mismo, en este punto de nuestro texto, no podemos ya decir que la señal no tiene sentido, si hemos ampliado este bajo su modo de *Sinn* para la lectura de otras vivencias intencionales. En todo caso, solo quedaría por defender que no tienen *Bedeutung* ni *Sinn*, es decir, no ya una cosa que recibe dos nombres sino dos formas de entender eso a lo que llamamos aquí *sentido*.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*, p. 60.

Si voy ahora hacia los extremos, hacia un extremo y hacia el otro de este ring donde pugnan las palabras, es solo por hacerme entender lo mejor posible. Puedo referirme a cierto sentido de una proposición lógica de cualquier tipo de las que componen el *corpus* de la lógica tradicional, y asegurar que el sentido de tal proposición anula uno de los términos en caso de que el opuesto se verifique, o que incluye a ambos o a ninguno, etc. Puedo afirmar el sentido claro e inequívoco de ciertas frases del lenguaje, puedo afirmar que el sentido de tal frase es la solicitud de un objeto X o la negación de una propuesta Y. Aquí, entenderíamos el sentido como *Bedeutung* —sin por ello afirmar que este tipo de sentido sea siempre claro e inequívoco—. En el otro extremo, podríamos referirnos al sentido de cierta vivencia intencional sin subsumir ese sentido bajo el concepto del sentido que utilizamos para una proposición lógica. Podemos referirnos al sentido de cierto gesto, de un paisaje, de cierta imagen, sin por ello convertir todo esto en un texto entendido a la manera tradicional. Insisto en que no se trata de traducir o transformar todo en texto sino de vérselas con otra forma de entender qué significa leer, qué hacemos cuando leemos; no entendiendo por lectura cierta recepción más o menos pasiva, ni siquiera del todo consciente —y sin que esta no consciencia implique de suyo pasividad—, sino un gesto complejo o un doble movimiento por el que leer es ya escribir.

Por otro lado, los compartimentos no son estancos, impermeables, no porosos. El sentido como *Bedeutung* y el sentido como *Sinn* se entremezclan constantemente, como una costura en *zig-zag*, como un lazo que se anuda. Las lecturas se imbrican, se superponen los textos y las imágenes, las palabras y las cosas, así como el objeto ideal se materializa y la materia se idea. El *intertexto* no se limita, tampoco, a la escritura en su sentido tradicional. Si nada queda fuera del texto —si fuera del texto solo queda la nada—, hay que preguntarse, una y otra vez, qué es un texto, qué significa leer, qué implica escribir. Qué significa, también, hacerse una pregunta con esa estructura, con esa demanda de cierre o definición nominal. Qué significa preguntarse «qué significa algo *en general*.»

Si se entiende aquí que leer cualquier vivencia intencional, que leer un gesto, un rostro, cierto silencio o aquella imagen implica otorgarle a esa lectura una legibilidad que no posee antes de convertirla en texto, que implica traducir al lenguaje *su* verdad, etc., o bien no se está entendiendo nada de lo que aquí se propone, o bien —es lo más probable— esta propuesta no consigue hacerse entender.

Qué señal nos hace el signo, preguntaba hace pocas páginas, qué guiño, qué sugerencia. Ahora se puede comenzar a decir: nada de *logos* si por esto se entiende la verdad de la Verdad, la pauta de la Ley, la economía de una *domus* vigilada siempre por el ojo inescrutable del *pater familias*, el látigo del domador, el mazo del juez, los mandamientos del dios, las amenazas del carcelero. Nada de *logos* como adecuación a cierta verdad que remite siempre a un estado policial: a cierta verdad dictada, construida, presta a digerir. Nada de verdad como código. Ninguna verdad que escape a la escritura.

Cuando Husserl declara que el sentido de la señal no expresa nada, a no ser que se le añada la *Bedeutung*, sigue presa de un sentido tradicional del sentido. La vivencia intencional precisa cierta expresión para que tome sentido —un sentido que se entiende de forma muy marcada—. Sin entrar ahora en matizaciones que nos llevarían a otro texto, me gustaría solo —creo que es suficiente— citar lo que Derrida comenta, llegados aquí, respecto al lenguaje y la fenomenología. «El espacio mismo de la fenomenología, no preexiste a la cuestión del lenguaje, no se introduce en él como en el interior de un dominio o un problema entre otros. No se abre, por el contrario, más que dentro de y por la posibilidad del lenguaje.»³⁰³

Insisto en lo que he aclarado en las primeras páginas de este trabajo. No se trata, en este espacio, de rebatir o explicar la filosofía de Husserl o de Derrida; tampoco de juzgar la lectura de este sobre aquel. Algo como *la filosofía* de Husserl, *la filosofía* de Derrida, dudo mucho que en verdad exista como cuerpo homogéneo —aunque sí coherente— o como Libro absoluto y cerrado, como sistema clausurado. Lo que existen son textos de Husserl y textos de Derrida, y en el *mío* —que no deja de ser el *nuestro*—, en este texto que surge de una operación a la que aquí bautizo como *architectura* —y sin que este bautismo defienda la absurda pretensión de originalidad—, no se pretende nunca explicar textos que se explican por sí mismos, sino realizar una propuesta que llega de esa lectura, y que no adviene, en ningún caso, siguiendo un modelo causal —tampoco del todo azaroso—, como defendiendo que de la lectura de Derrida sobre Husserl, que tras *leer a Derrida leyendo a Husserl*, una *buena* lectura debe llegar a ciertas conclusiones inevitables que resulta obligado ver o descifrar. Por supuesto, no defenderé aquí una *bestiada* de esa magnitud.

³⁰³ *Ibid.*, p. 61.

Si he apostado por una escritura previa, por afirmar que la escritura es previa al índice de realidad, incluso a una génesis entendida como punto cero absoluto previa a la cual solo habría lo imposible —es decir, la nada—, me sería más que complicado aceptar cualquier propuesta que se sitúe más allá de la posibilidad de lenguaje, *fuera de texto* o al margen del obrar de un texto que, repito, no ha de entenderse a la manera tradicional. Así, que el espacio de la fenomenología no preexiste a la cuestión del lenguaje es algo que, por más que no puedo denominar como evidente desde esta propuesta que no acepta así como así las evidencias, sí puedo señalar como coherente respecto a todo eso que aquí se pone sobre la mesa, la hoja o la pantalla. Aunque vuelvo a lo mismo: hay que interrogarse, con una constancia sin clausura, acerca de qué es leer, acerca de qué es un texto, acerca de qué sentido tiene el sentido en general, acerca de qué es preguntar *qué es*.

Lo que Derrida continúa leyendo en Husserl es que para este, por lo que parece, toda expresión estaría cogida en un proceso indicativo, pero no al revés, no toda indicación tendría expresión. Dicho de otra forma: toda expresión indica algo —¿también una expresión no literal: un gesto, un rostro, etc.?—, pero no toda indicación es expresable o remite a una expresión. ¿Se podría demandar aquí, entonces, una lectura que no se limite a descifrar/traducir expresiones?, ¿que no traduzca/transforme cualquier indicación en una expresión? Quizá se puede pensar que aquí comienza a defenderse, o se defiende desde hace tiempo, una lectura que no explique, que no traduzca, que no incorpore dentro de su aparato el *logos* como verdad y desvelamiento, una lectura que le deje su espacio a lo ilegible, a lo indecible, que se muestre hospitalaria con el acontecimiento. Quizá se podría pensar aquí eso y quizá se esté pensando bien; quizá pensar así iría en dirección hacia lo que aquí queremos pensar.

Volviendo a la lectura de Derrida sobre Husserl, asegurar que toda expresión está cogida en un proceso indicativo, sin que, de forma reversible, se pueda asegurar que todo proceso indicativo remite a una expresión, esto podría llevarnos a afirmar que todo signo expresivo no sería sino una forma de señal. «En este caso, se debería acabar diciendo del habla, por más que se le atribuya aún algún tipo de dignidad o de

originalidad, que no es más que una forma de gesto.»³⁰⁴ Lo he comentado ya, la palabra como deíctico, el habla como prótesis o como miembro que se limita a señalar, a indicar esto o lo otro, cuya finalidad pasa siempre por la mera utilidad, por un gesto que, en último caso, sería reemplazable por otro; en lugar de cierto sonido articulado un gruñido, en lugar de cierta palabra un dedo señalando la luna, en lugar de cierta frase la mímica. Todo esto habría que comenzar a tomárselo de una vez en serio: cómo es posible que se le haya atribuido al habla cierta originalidad, cierta conexión con una verdad que nunca habla, cierta ligazón teológica con la ley del dios o del *logos*. Si el habla no piensa y el pensamiento no habla, cómo afirmar ahí una relación sin mediador. Hay que permanecer atentos a esas marcas acerca de una dignidad u originalidad que la *archiescritura* disputará al habla llegados a la *De la gramatología*; no para destronarla u ocupar un trono que mantendría intacto el poder de la metafísica, que no sería más que cambiar la misma corona de una cabeza a otra, sino que disputa para que, al menos, esa trampa de la doble rejilla, ese cepo deje de resultar invisible, deje de funcionar como el traje del emperador al que se ha citado en una nota al pie de página de algún capítulo anterior.

El habla como gesto, como extensión del cuerpo, de lo inmediato y de la presencia, de las cosas ahí, a mano de ese habla que parece también albergar dedos con los que toca las cosas, como si decirlas fuese ya agarrarlas, traerlas, presentarlas, tenerlas ahí, próximas, en toda su evidencia. Como si no se aceptase que somos invidentes para las cosas, que el habla no traduce el pensamiento, que la escritura no inscribe ni transcribe ni copia un habla que no es originaria ni fuente primera de posibilidad de lenguaje. Aprendemos a hablar antes de aprender a escribir, aseguran los defensores de la preeminencia del habla frente a la escritura, del sonido frente a la huella. Claro que sí, y aprendemos a mover la manos y la boca antes de articular palabra alguna, aprendemos a gatear y a retener las deposiciones fecales mucho antes de habitar el lenguaje. A lo que voy con esto es que *hablar* responde también a cierto automatismo corporal. No hablamos para sacar la voz afuera y que esta exprese algo así como nuestro pensamiento —si se puede defender que el pensamiento es expresable y que no es ya su misma expresión—, no hablamos para comunicar ideas, no hablamos ni siquiera por necesidad de transferir ciertos contenidos al otro. Hablamos, en muchos casos, al igual que movemos la cabeza por un tic nervioso o como estiramos las piernas casi sin darnos

³⁰⁴ *Ibid.*

cuenta. El habla, igual que ciertos movimientos, ciertos gestos, responde también a un automatismo, a los actos reflejos. El habla no deja de asumir un repertorio heredado, no deja de formar parte del autómatas que somos. Hablamos, en tantos casos, solo para no escucharnos. Todo esto no tiene nada que ver con pensar, con escribir, si entendemos por pensar/escribir cierta consciencia que no pasa por descartar el inconsciente, la programación y la máquina, pero que trata de ir a la contra, de ir contra sí mismo, de pensar contra el pensamiento y de escribir contra la escritura, de pensar y escribir, digámoslo así, contra el lenguaje. El habla también es cuerpo, un trozo de carne, tiene la consciencia y la automaticidad que puede tener, por poner algún ejemplo, la mano derecha o el pie izquierdo. El mito del *logofonocentrismo* ha pretendido siempre salvar de la carne que se pudre ese halo divino que se pretende inmaterial, en contacto directo con la divinidad y la verdad que habita un mundo no mundano, un mundo sin mundo, un mundo que no se encuentra en ninguna parte, un mundo que es nada, que es, quizá, menos que nada.

Nos encontramos aquí con el problema de siempre, por más que nunca parezca el mismo problema, algo que, según comenta Derrida, afecta al proyecto fenomenológico en su esencia.

Más allá de la oposición del «idealismo» o del «realismo», del «subjetivismo» y del «objetivismo», etc., el idealismo transcendental fenomenológico responde a la necesidad de describir la *objetividad* del objeto (*Gegenstand*) y la *presencia* del presente (*Gegenwart*) —y la objetividad en la presencia— a partir de una «interioridad», o más bien de una proximidad a sí, de un propio (*Eigenheit*) que no es un simple adentro, sino la posibilidad íntima de la relación con un ahí y un afuera en general.³⁰⁵

Aquí, Derrida lee en Husserl lo que interpreto como un esfuerzo por romper, o al menos cribar o poner en cuestión, la vieja rejilla, la no delimitación evidente y asumida entre un adentro y un afuera. Contra esto, el intento de remitir a un espacio diferencial que no entienda de agrimensuras brutas, de títulos de propiedad más o menos impuestos por los que tal cosa es objetiva y tal otra subjetiva, la pretendida seguridad sobre un *limes* siempre impreciso entre dentro y fuera. Como queda dicho, no se trata de describir *el objeto*, sino la *objetividad* del objeto, cómo el objeto se da a una objetividad que lo entrega. Quizá, convendría también referirse al pliegue, a cierto

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 62.

entre, a la *diferencia* —que no es nunca esto o lo otro, un objeto concreto o un concepto enunciado—, para *hablar* de eso que no es un simple adentro, sino posibilidad, también, del afuera, digamos: de la verdad del afuera.

En todo esto que seguimos, Derrida se pregunta por qué Husserl asume cierta estructura del signo de forma ingenua, por qué insiste en diferenciar tipos antes de preguntarse qué es el signo *en general*. Y aquí, el círculo ya conocido de la *precomprensión*, porque se hace necesario, siempre, cierto horizonte familiar, saber de alguna manera por qué se pregunta uno cuando se pregunta qué es algo, tener ya en general cierta idea de aquello que se cuestiona. Hay, siempre, cierta dirección ya marcada antes de tomar camino, cierta trayectoria asumida antes de dar un solo paso, cierta carretera asfaltada antes de seguir un rumbo, cierta decisión antes de decidir.

«Para entender la palabra “signo” en la apertura de la problemática, debemos tener ya una relación de pre-comprensión con la esencia, la función o la estructura del signo en general.»³⁰⁶

Aquí resuena todo eso que se ha dicho acerca de la complicación en origen, acerca de que aparecemos ya —junto a todo cuestionamiento o problemática— *in medias res*, en el devenir de un relato que nunca nos pertenece del todo, y también resuena, por supuesto, lo que ya se ha dicho acerca de que ser es ya heredar. Así que por más que Derrida le recrimine a Husserl no decir nada del signo *en general*, él sabe muy bien —quizá mejor que nadie— que algo así, *en general*, no hay ni se da en ninguna parte. *En general*, lo he dejado escrito casi al comienzo de este trabajo, no hay nada. Por supuesto, la demanda de Derrida no insiste en que Husserl nos provea de ciertos universales, de verdades esenciales, etc., sino en que no se tomen como evidentes ciertas cuestiones que se asumen de forma acrítica. Claro que se podría responder, ¿cuándo la problematización consigue liberarse de la ingenuidad?, ¿en qué momento estamos en disposición de preguntar por algo ya sin caer en la ingenuidad? Y si se recuerda, se ha respondido a esto, he dejado escrito que de la ingenuidad nunca nos libramos del todo. Y ni Derrida ni Husserl, ninguno de los dos, defienden que la filosofía tenga una estación final, que eso a lo que aquí llamo *architectura* tenga clausura, sino que la propuesta de uno y otro —por distintas que sean en tantos aspectos— pasan por una lectura siempre abierta.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 63.

Para Derrida, solo tras preguntarnos por el signo *en general* podríamos realizar esa diferencia entre el signo como señal y el signo como expresión. Así, preguntémosnos entonces, de la mano de Derrida, justo lo que he venido afirmando que no se puede preguntar: ¿Qué es un signo en general?

Es obvio que, si tengo cierta razón en lo que acabo de escribir acerca de que Derrida sabe bien —quizá mejor que nadie— que *algo en general* no hay, no se puede esperar ahora de él una definición o una explicación de aquello que el signo sea. Tampoco aquí estamos por la labor de ofrecer verdades; aunque sí de abrir cierta verdad que una operación de lectura que opere sobre el texto que aquí se escribe, que una *architectura* que siga la madeja de este *poner a pensar la escritura*, pueda obtener por sí misma. *Una* verdad y no *la* verdad. En ningún caso la intención de expedir verdades como un médico receta el fármaco para la cura de alguna dolencia. Mi compromiso aquí —ya declarado— no es con la verdad sino con la escritura. *Poner a pensar la escritura* no pasa por cobrarse una pieza que nos alimente con verdades perennes.

Dicho esto, no le debería extrañar a ningún lector asiduo a los textos de Derrida que, presentada esa pregunta: ¿qué es un signo en general?, este comunique de inmediato que no alberga la ambición de contestarla. Claro que ahora quizá sería oportuno hacerse otra pregunta para la que no tenemos oportunidad: ¿qué significa contestar?, ¿responder? No seguiré, al menos no por el momento, la vía que aquí podría abrirse. Solo matizar que esa no respuesta no es el síntoma de una pereza. Lo que una respuesta no puede asumir es la responsabilidad del otro, hacia lo que la contestación no puede abocar es hacia ese espacio de recepción pasiva que he aclarado que no tiene nada que ver con la lectura. No responder es aquí invitar a leer y a la vigilancia crítica que este doble gesto —al menos doble— implica, y que entiende la lectura como vigilia, como permanecer despierto.

Derrida no solo declina la respuesta a su pregunta, sino que la cuestiona:

Al preguntar: «¿qué es el signo en general?» se somete la cuestión del signo a un designio ontológico, se pretende asignar a la significación un lugar, fundamental o regional, en una ontología. Lo que sería un movimiento clásico. Se sometería el signo a la verdad, el lenguaje al ser, el habla al pensamiento, y la escritura al habla.³⁰⁷

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 65.

Hablar de la verdad del signo en general, de algo en general, implica ya remitir al signo, a ese *algo en general* por lo que se pregunta, a una verdad que le precede y que ese algo en general se limita a expresar. Esta es la rueda del movimiento clásico: el signo se debe a cierta verdad que expresa o señala; el habla se debe al pensamiento que traduce y pone afuera; la escritura se debe al habla que transcribe e inscribe. Así, una respuesta de este tipo, del tipo *¿qué es?*, reintroduce toda posible contestación en el interior de ese movimiento clásico que aquí pretendemos no servir del todo o al menos no de forma acrítica. Una pregunta del tipo *¿qué es?* fuerza a un esencialismo del que no soy *fan*.

Desde el otro lado, si el signo precede a la verdad o a la esencia, no tendría ningún sentido hablar de verdad o de esencia. El signo no deja de caer del lado del ente, no deja de ser un objeto entre otros. ¿Se trata de registrar la verdad?, o ¿de producirla?³⁰⁸

La escritura es *previa*, he dejado escrito ya bastantes veces; ¿previa incluso a la verdad? Desde luego, la escritura no como registro de cierta verdad que llega del pensamiento que el lenguaje traduce; desde luego, la verdad no cae del cielo, no es un incorruptible sin contaminación con el mundo a la que el lenguaje solo toca para poderla expresar. Ni archivo ni registro, nada que tenga que ver con cierta funcionalidad gris y notarial de la escritura. El escritor no es un escriba, no es un funcionario de la letra, su función no es el registro de la propiedades del faraón, del rey, del jefe de la tribu, del dios.

La fenomenología aparece para cuestionar una ontología ingenua, pero si no se toma en serio la cuestión de la escritura permanecerá siempre atrapada en una ingenuidad casi mayor. La fenomenología propugna «el retorno a una constitución activa del sentido y del valor, a la actividad de una *vida* que produce la verdad y el valor en general a través de sus signos.»³⁰⁹ —Y aquí se podría ya comenzar a responder a esa pregunta para la que no hay respuesta, responder no respondiendo a qué es un signo, el cual tomaríamos ya como productor de verdad y no solo como indicación o expresión de una verdad que habita un no mundo previo a su señalización—. La fenomenología cuestiona la ontología ingenua mientras, por otro lado, no deja de caer, ella también, presa de la ontología clásica de la presencia.

³⁰⁸ «A todo lo largo de un itinerario que acaba en el *Origen de la geometría*, Husserl atribuirá una atención creciente a aquello que, en la significación, en el lenguaje y en la inscripción que consigna la objetividad ideal, más bien *produce* la verdad o la idealidad que la *registra*.» *Ibid.*, p. 66.

³⁰⁹ *Ibid.*

Quiero decir un león, no solo un león sino el león, el león mismo, el mismo león para cada león; quiero decir no solo una verdad o cierta verdad de la cosa sino la verdad de La Verdad, última, definitiva, final. Pero ¿cómo se relaciona este querer decir con el objeto ideal?³¹⁰

Quiero decir, por tanto, un león que no habita ningún lugar, que ni respira ni corre ni pasa hambre; quiero decir los objetos sin solidez, sin cuerpo, que no ocupan espacio alguno, que no se ven ni se huelen ni se tocan, esos objetos que no están en ninguna parte pero que provocan que reconozca esto y aquello como tal cosa y no como otra. Pero ¿seguiremos manteniendo en pie que las cosas son posibles antes de nombrarlas, antes de pensarlas, antes de convertirlas en *la realidad* de un lenguaje? ¿Seguiremos manteniendo que nombrar no es ya pensar, que se puede *pensar* algo no dependiente del lenguaje y que luego, si acaso es preciso, se nombra? ¿Seguiremos manteniendo, a estas alturas del juego, en este momento de una partida ya bastante avanzada, que algo como el pensamiento es posible o se da sin la escritura?³¹¹

Hay un signo que indica, que señala hacia el objeto —sea este presentado o representado, sea este una cosa-ahí, en el espacio cercano, a mano, o bien sea imaginado, recordado, archivado, rememorado o incluso inventado (y en ninguno de los casos, lo hemos visto, ni la percepción ni la memoria nos ofrecen la cosa en sí sino su fenómeno para nosotros, no la cosa tal como es sino cierta cosa ya filtrada, siempre, en parte, ficticia)—. Lo que he defendido hasta aquí es que la pretensión de borrar estas adherencias indicativas, la pretensión de reducir cierto signo indicativo que dejaría al desnudo o en su pureza eso que indica, eso que una vez alcanzado, aprehendido, no precisaría ya de ninguna indicación, esto, como Derrida avisa al comienzo del segundo capítulo de *La voz y el fenómeno*, es una tarea infinita —tarea infinita que tanto Husserl

³¹⁰ «Como se trata, según un propósito lógico y epistemológico, de ceñirse a la originalidad de la expresión como “querer-decir”, y como relación con el objeto ideal, el tratamiento de la indicación debe ser breve, preliminar y “reductor”. Hay que apartar, abstraer, “reducir” la indicación como fenómeno extrínseco y empírico, incluso si una relación estrecha la une de hecho a la expresión, la entrelaza empíricamente con ella. Pero una reducción así es difícil. Solo aparentemente se ha llevado a cabo.» LVF p. 69.

³¹¹ «Toda la empresa de Husserl —y mucho más allá de las *Investigaciones*— estaría amenazada si la *Verflechtung* que acopla la señal a la expresión fuera absolutamente irreductible, inextricable en principio, si la indicación no se añadiese a la expresión como una adherencia más o menos tenaz, sino que habitase la intimidad esencial de su movimiento.» *Ibid.*

como Derrida defienden como destino (sin *telos*) de la filosofía. Como si se tratase de ir borrando el signo indicativo que lleva a la cosa sabiendo que nunca llegaremos a esta, porque fuera del signo, del nombre, del lenguaje, no hay nada; como si entre la palabra y la cosa, en verdad solo la huella, el *entre*, la *diferencia*, y como si el tablero de juego de la filosofía fuese ese y su apuesta decir lo imposible, instalarse en nada—. Lo que he defendido hasta aquí, con otras palabras, en otros términos, es que el lenguaje no traduce el pensamiento, que no hay algo como el pensamiento puro al que ajustar un lenguaje que lo traicione lo menos posible. A partir de aquí, tampoco la escritura fija ese lenguaje que traduce el pensamiento, tampoco comunica, archiva, conserva el pensamiento vertido al lenguaje. Lo que he defendido hasta aquí podría ser algo como lo siguiente: no hay pensamiento sin escritura.

Recordemos, además, que no nos las vemos con palabras y cosas, sino con idealidades de sentido e imágenes conceptuales, recordemos que no hay manera de escribir un león, sino que lo que se dice y se escribe, una y otra vez, es la palabra *león*; que lo que se piensa, una vez y otra, es un león que no está en ninguna parte; que se trata, siempre, de un león que no muerde. Que la dentellada de un león *real* se deje equiparar a lo que aquí llamaré «acontecimiento», lo veremos cuando el acontecimiento de este texto llegue —si es que lo hace—.

Derrida se pregunta qué es un signo indicativo. En capítulos anteriores hemos ya advertido del riesgo de este tipo de preguntas, se ha analizado ya *qué es* preguntar «qué es», qué implicaciones nominativas, esencialistas y metafísicas arrastra siempre una pregunta de ese tipo. Derrida lo sabe mejor que nosotros y aun así vuelve a formular una pregunta con esa estructura tan succulenta para las fauces de la vieja rejilla. El riesgo no es tan grande si mantenemos la ingenuidad a raya, si sabemos que, en todo caso, no se trata de una definición dura, de la entrada de un diccionario, de la clausura enciclopédica. Podemos recurrir a esa fórmula para preguntar qué es algo si no perdemos de vista que no se trata de una definición cuanto de una operación textual, que la respuesta no nos libra de seguir operando, de continuar buscando, que la contestación a ese «qué es» no funciona como somnífero o como posible detención de un *poner a pensar la escritura* que es movida por una dinamo que se autoalimenta y se autodevora y para la que toda meta final es la mayor de las ficciones.

¿Qué es un signo indicativo?, leemos que se pregunta Derrida: los canales de Marte sobre la superficie roja del planeta, la marca de la tiza sobre la pizarra. Aquel

natural y este artificial, afirma. Aquel podría indicar la posibilidad de vida inteligente, este indica cierta inteligencia al haber creado un instrumento apropiado para escribir textos cuya longevidad se quiere mínima. Pese a establecer esta diferencia entre natural y artificial, Derrida matiza: «La oposición de la naturaleza y de la institución no tiene aquí ninguna pertinencia y no divide la unidad de la función indicativa. ¿Cuál es esta unidad?».³¹²

Para Husserl, continúa Derrida, se trata de cierta *motivación*. Digamos: un motor, un impulso para «pasar de algo a algo», ligar —con convicción o por presunción— un conocimiento actual a uno inactual.

Quedémonos, por tanto, que lo conocido puede ser actual o inactual, que puede hacer referencia a cosas concretas, a existentes empíricos, así como a cualquier otra situación objetiva, a todo eso que Husserl designa, entre otros términos, como *Sein*. Pero antes de seguir por el camino de este texto se hace necesario desplazarse, aunque solo sea un momento, hacia ese limbo de las notas a pie de página para rescatar de ahí algo que tiene que ver con la cuestión de la grafía. Porque esa pregunta acerca de qué es un signo indicativo arrastra a Derrida, y a nosotros junto a él, hacia uno de los personajes principales aquí —o en verdad, por qué no reconocerlo, hacia el héroe o la heroína de nuestra novela—: la escritura. Una vez que Derrida ejemplifica con la superficie de Marte y con la superficie de la pizarra que recorre la tiza esa distinción entre signos naturales y artificiales, reconoce en esa nota a pie de página que tomamos ahora como afluente de un río que nos saca del cauce principal que, para Husserl, la escritura es, sin duda, indicativa. Si Derrida se limita a comentar esto como de pasada, si lo deja ahí, al margen del cuerpo del texto principal, es porque se trata de algo que «pertenece al último horizonte de este ensayo»,³¹³ porque se trata de algo que solo anuncia, de una acción conceptual que se muestra solo mediante una anticipación de lo que vendrá. Remarquemos, por tanto con él, que la escritura que se pretende borrar, neutralizar, reducir en aras de la cosa en sí, de la verdad, de la esencia, de la pureza desnuda de un objeto ideal, «tiene un extraño privilegio que arriesga con desordenar todas estas distinciones esenciales.»³¹⁴ Aquí se anuncia, además de lo que Derrida posterga para el horizonte último de su ensayo, la *discusión* con Saussure acerca de la escritura fonética que se llevará a cabo en *De la gramatología*.

³¹² *Ibid.* pp. 69-70.

³¹³ *Ibid.* P. 70.

³¹⁴ *Ibid.*

Volvamos y recordemos: la unidad del signo indicativo —que no se ve alterada por ningún juego bivalente entre lo natural y lo artificial— es la *motivación*, «lo que da a algo así como un “ser pensante” el movimiento para *pasar* de algo a algo.»³¹⁵

El signo indicativo como motivación para pasar de algo a algo, para que *algo así* como el ser pensante pase de algo a algo. No el *cogito*, el ego, un yo robusto, claro e inequívoco, sino *algo así* como el ser pensante, como eso que quizá pueda equipararse a lo que desde las primeras páginas de este texto vengo llamando *el punto de enunciación*.

El signo indicativo impulsa a pasar de un algo a algo, pero el pase de ese paso no es causal, no engloba la distancia que separa un algo de otro, no satura la trayectoria, no clausura el paso; siempre quedará, entre un algo y otro algo, un espacio salvaje —es decir, no domesticable, no decible—, un *entre*, una *diferencia*, una colección de huellas. Al igual que ocurría con la calles de las viñetas en el cómic, hay siempre, entre una y otra, entre algo y algo, la nada que lo hace posible, el vacío que permite el movimiento; al igual que con esa cuestión de la clausura que hace que tomemos la parte por el todo, entre un algo y otro algo, entre un paso y otro, la sensación de completitud y de clausura es solo parte de la ficción que hace posible cierta realidad.

Por el momento, como Derrida reconoce, la respuesta a esa fórmula del «qué es», la definición que demanda una interrogación así, se mantiene en la generalidad.

Husserl define así la comunidad de esencia más general que reúne todas las funciones indicativas: «Y encontraremos que ese *quid* común es la circunstancia de que ciertos *objetos* o *situaciones objetivas*, de cuya *consistencia* (*Bestand*) alguien tiene conocimiento *actual* le indican (*anzeigen*) a ese alguien *la consistencia de ciertos otros objetos o situaciones objetivas* —en el sentido de que *la convicción del ser* (*Sein*) *de unos es vivida por dicho alguien como motivo* (motivo *no* basado en intelección) *para la convicción o presunción del ser de los otros*.³¹⁶

En este fragmento, comprimidas, sintetizadas, las cuestiones que acabamos de marcar acerca del signo indicativo como motivación para que *algo así* como un ser pensante pase de un algo a algo otro. Nos movemos aún, como se ha dicho, dentro de generalizaciones.³¹⁷

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.* pp. 70-71.

³¹⁷ «Esta comunidad de esencia desborda la indicación *en el sentido estricto*, a lo que habrá que aproximarse ahora. Y vemos entonces por qué era importante distinguir entre *Sein* o *Bestand* por una parte, y *Existenz*, *Dasein* o *Realität* por otra parte: la motivación así definida es la de un “porque” que puede tener tanto el sentido de la alusión indicativa (*Hinweis*) como de la demostración (*Beweis*)

La cuestión es si desde aquí se puede dar el salto hacia una regularidad ideal, hacia una generalidad *superempírica*. Si bien las motivaciones que encadenan las vivencias y los actos pueden ser «del orden de la indicación contingente empírica, “no-evidente”»,³¹⁸ las relaciones que unen los contenidos de los objetos ideales no dependen de la indicación. La demostración evidente, lo no contingente, por tanto, no sería indicativo. Retomando la nota al pie que hemos citado más arriba, no perdamos de vista la pregunta acerca de si la escritura —incluso la grafía— no arruina, con su extraña presencia, con su cuerpo espectral, con los pasos de su huella, cierta esencialidad que se piensa autónoma frente a cualquier signo indicativo. En Husserl, ninguna indicación de una certeza empírica demuestra una necesidad apodíctica; sigue manteniendo los hechos frente a la razón, las evidencias de aquellos contra la verdad de esta, quizá como si los hechos fuesen legión, plurales, cambiantes, y la razón una, inmóvil, acorazada, quizá incluso impenetrable, rocosa, como si ninguna indicación nos acercase siquiera a su núcleo. La indicación queda del lado de lo psíquico, desterrada de toda verdad fundamental, esencial. La vieja rejilla se activa con toda su potencia en cuanto entra en juego la distinción clara entre *Hinweis* y *Beweis*, entre indicación y demostración. Indicar con el dedo hacia la luna no demuestra su existencia, nombrar un «león» no prueba que exista ese animal o esa bestia salvaje en ecosistema alguno. La palabra no muerde —o eso parece creer Husserl—.³¹⁹

La vivencia psíquica, por tanto, incluso aunque sus actos se dirijan hacia idealidades o necesidades objetivas, se basa únicamente en encadenamientos indicativos. La señal queda desterrada del ámbito de la objetividad ideal, lo que para Husserl y muchos otros significa que queda al margen de la verdad. Al margen de la verdad, como si esta, la verdad —que en todo caso sería siempre *cierta* verdad— no residiese sino en los márgenes, en los blancos del texto, en los puntos ciegos de una

deductiva, evidente, apodíctica. En este último caso, el “porque” encadena necesidades evidentes e ideales, permanentes, persistentes más allá de todo *hic et nunc* empírico.» *Ibid.* p. 71.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ Aquí he recordado una pintada que, hace ya unos cuantos años, veía cada día al regresar de la escuela. Se trataba del dibujo de una mano con el dedo índice extendido y un círculo hacia el que este dedo apuntaba. Debajo del dibujo, un texto: «Cuando el dedo señala la luna, el tonto mira el dedo». Por supuesto, el tonto era yo, que siempre me fijaba en ese dedo que indicaba una extraña circunferencia que pretendía hacerse pasar por satélite. Supongo que, de haber pasado por allí Husserl, este se habría fijado en la luna. Quizá, por tanto, hay dos tipos de posturas filosóficas —al menos dos— la que detentan aquellos que, ante esa pintada, se interesan por aquello que *se* indica, y la posición de los que se interesan por aquello *que* indica. O dicho de otra forma: los que se centran en el mensaje y los que se ocupan del mensajero; los que miran el dedo frente a los que intentan alcanzar la luna.

narrativa. Es esta exterioridad de la señal lo que resulta inseparable de la posibilidad de esa herramienta fundamental para la fenomenología de Husserl: la reducción.

Al tener su «origen» en los fenómenos de asociación, que ligan siempre existentes empíricos dentro del mundo, la significación indicativa cubrirá, en el lenguaje, todo lo que cae bajo el régimen de las «reducciones»: la factualidad, la existencia mundana, la no-necesidad esencial, la no-evidencia, etc. ¿No se tendrá ya el derecho de decir que toda la problemática futura de la reducción y todas las diferencias conceptuales en las que aquella se pronuncia (hecho/esencia, transcendentalidad/mundanidad, y todas las oposiciones que hacen sistema con ella) se despliegan en una *separación* entre dos tipos de signos?³²⁰

Lo que Derrida se pregunta es si no se anuncia aquí un paralelismo entre lo psíquico puro y lo puramente transcendental, entre lo que está *dentro* del mundo y entre lo que no está ahí. Recordemos que Husserl no defiende una idealidad de corte platónico, no defiende objetos ideales que habiten un mundo otro no contaminado, sino idealidades mundanas. Se ha tocado esta cuestión lo suficiente como para necesitar seguir insistiendo. La palabra «león» no es un león, y a pesar de ello, está ahí cada vez que el león se da, cada vez que el león se intuye o se presenta o se rememora o se inventa. Llegados aquí, «Husserl, que no ha querido asimilar jamás experiencia en general (empírica o transcendental) y lenguaje, va a esforzarse sin cesar en contener la significación fuera de la presencia a sí de la vida transcendental.»³²¹

Contra Husserl, Derrida se plantea si la reducción no se confunde con la expresión, si antes de llegar a *eso* que busca —a *eso* que nunca puede ser un *esto*—, si antes incluso de erigirse como método, no está impregnada de indicaciones, si esa pureza no estará ya preñada de discurso. Esta conclusión que Derrida acepta y que con la prudencia necesaria podríamos leer como uno de los precedentes de la célebre fórmula de que no hay nada fuera del texto, se toma contra Husserl —o al menos, contra el supuesto Husserl que, en ese momento en el que Derrida lo lee, se conoce—, ya que Husserl «cree en la existencia de una capa pre-expresiva y pre-lingüística del sentido»³²² —y nótese que se dice «Husserl cree» y no «Husserl demuestra» o «Husserl defiende»—, esa capa previa que a la manera del maquillaje o los afeites oculta el rostro de la verdad y que la reducción —si se me permite la broma, como buena crema

³²⁰ LVF pp. 72-73.

³²¹ *Ibid.* p. 73.

³²² *Ibid.*

desmaquilladora— ha de revelar. Pero aún hay más: «si no hay expresión y querer-decir sin discurso, no todo el discurso es “expresivo”»;³²³ es decir, que la totalidad del discurso estaría dentro de una trama indicativa, no habría ninguna zona del discurso que no se debiese a las virtudes y defectos de todo signo indicativo y, por tanto, siguiendo lo defendido por Husserl —o aquello que Derrida lee que Husserl defiende— no hay posibilidad alguna de verdad en el discurso, en ningún discurso.

Puedo defender, con Husserl, un *espacio* previo, lo que ya no puedo defender —no yo, no este que escribe o *habla* aquí, sino este yo que se debe a una escritura que ha puesto a pensar— es que un espacio previo, un primer principio que no sea ya segundo, algo como una génesis absoluta, etc., no equivalga a decir la nada, a no decir nada; lo que no se deja defender —desde el interior de la propuesta de este texto— es que algo previo al lenguaje sea posible, inteligible, decible. Como he defendido en varias ocasiones, desde el momento en el que digo nada, digo ya algo. Al igual que ocurre con el fenómeno de la cosa en sí, al igual que ocurre con la ficción, al igual que ocurre con la materialidad del objeto ideal, el fantasma toma cuerpo. No hay verdad fuera de la escritura entendida como posibilidad de lenguaje. Es por ello que, como insistiré más adelante, el compromiso del filósofo, del escritor, no es con la verdad sino con la escritura.

³²³ *Ibid.*

¿Qué es la expresión? Retomamos esta pregunta que tienta una respuesta nominal, esencial, cerrada, esta pregunta en la que Derrida insiste, por más que él sabe que presenta un formato como mínimo difícil de asumir para una forma de vérselas con un *poner a pensar la escritura* como operación de *lectoescritura*. Las expresiones —que contra la mera indicación, que incluso frente a la desaparición o reducción de esta— permanecen cargadas de *Bedeutung*, «son signos que “quieren-decir”.»³²⁴ Aquí, la cuestión central es que «la *Bedeutung* no adviene al signo y no lo transforma en expresión más que con el habla, el discurso oral.»³²⁵ Cualquier lector habitual de Derrida sabe que late y resuena en esta frase una denuncia que tiene que ver con el *logofonocentrismo*, con esa ley tácita que prioriza el habla frente a la escritura, que defiende que la palabra hablada, soplada, *sonora*, está más cerca de la verdad, del pensamiento que su *posterior* y *casual* inscripción en un cuerpo de letra. Todo esto viene provocado por la confusión entre grafía y escritura, entre la inscripción y una *archiescritura* que debería hacer entender la escritura como posibilidad de lenguaje y en absoluto como apéndice posterior o dependiente del habla.

Insistiré, junto a Derrida, en al menos un par cuestiones: la expresión, el querer-decir.

La expresión es exteriorización. Imprime en un cierto afuera un sentido que se encuentra en primer lugar en un cierto adentro. [...] El *bedeuten* enfoca un afuera que es el de un objetivo ideal. Este afuera es entonces ex-presado, pasa fuera de sí dentro de otro afuera, que está siempre «dentro de» la consciencia: el discurso expresivo [...] no tiene necesidad [...] de ser efectivamente proferido en el mundo. La expresión como signo que-quiere-decir es, pues, una doble salida fuera de sí del sentido (*Sinn*) en sí, dentro de la consciencia, dentro del con-sigo o del cerca-de-sí, que Husserl comienza determinando como «vida solitaria del alma».³²⁶

Leamos detenidamente ese vínculo entre expresión y exteriorización. Expresar como poner fuera; pero fuera de dónde, de qué, de quién. De *ese* que (se) expresa, del punto de enunciación que dice yo o de *ese algo* que se asume o se cree pensante. La

³²⁴ *Ibid.* p. 77.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.* pp. 77-78.

expresión *es* exteriorización. Pero ¿la expresión es *la* exteriorización? Toda expresión debe ser exterior, debe ponerse afuera, pero ¿toda exteriorización es expresión?, ¿toda exteriorización conlleva esa vocación de querer-decir? Si esto se niega, entonces, toda expresión es consciente, controlada, bajo supervisión del que la emite o la pone afuera.³²⁷

Tengamos, contra esto, la reserva de entender que el «querer-decir» no parte solo del que lo emite o pone a rodar, que el sentido no es una propiedad del emisor, sino una prerrogativa, también o incluso más, de aquel que recibe una expresión a la que le atribuye un «querer-decir». Incluso, un derecho de aquel que recibe una exterioridad que toma por expresión.

Y si toda expresión es exterior, ¿qué ocurre con la voz silente que escucha el *cogito* dentro de su cráneo?, ¿qué ocurre con la voz del oído interno?, ¿con ese monólogo interior?, ¿con todo ese flujo de palabras que habitan el yo? No se irá a defender que ahí no hay expresión. Por tanto, si hay expresión hay ya un poner afuera, un afuera que no rebasa «la vida solitaria del alma», que no deja de ser lenguaje secreto, un decir que no ha sido emitido, que no respira fuera del cuerpo, que no llega al otro, que, en definitiva, no se convierte en sonido, que no es acústico sino que responde a una idealidad sonora que solo escucha el que se habla a sí mismo. Si mantenemos en pie que toda expresión es exteriorización, entonces, la voz interna del *cogito*, el lenguaje de ese punto de enunciación que dice yo escinde ya esa unidad que se pretende clara e inequívoca; si la expresión es exterior, el yo es siempre otro. Hay ya un afuera dentro, un afuera que no se pone fuera, en el mundo, que no se delega al otro, que no se emite, que no se comparte.

Lo que vengo defendiendo aquí no niega la exterioridad de la expresión, muy al contrario, invita a asumir esa exterioridad en toda su radicalidad. No se trata del habla como sonido, como emisión de ondas cuyas partículas mueven el aire y por medio de

³²⁷ Recordemos aquí esa condena de la escritura que se da en el *Fedro* de Platón, esa condena a la escritura que no es tal, sino que, como Derrida desarrolla en su texto sobre los fármacos y el veneno (*La farmacia de Platón*), lo que se condena es un tipo de escritura que no queda bajo vigilancia de la dialéctica, que no se conforma con expresar cierta verdad independiente de su expresión, una escritura que no se acepte mero vehículo para llegar a un lugar donde la verdad de la Verdad acontece, una escritura que no se vea a sí misma como escalera de la que una vez servidos prescindimos; una escritura así, que mantenga la *prepotencia* de creerse inseparable del pensamiento, una escritura como la aquí proponemos —si acaso no es ya esa misma escritura la que se propone a sí misma mediante la letra que se ha puesto a pensar aquí—, un tipo de escritura que, como leíamos en una nota al pie que se ha citado arriba, porte esa extraña capacidad para desorganizarlo todo, esa escritura y no otra es la que condena el *logofonocentrismo*.

códigos complejos que asumimos como naturales hacen llegar al otro un sentido a través de la expresión. Se trata de una escisión interna. Decir yo implica ya poner afuera la voz —aunque ese decir sea solo mental, interior—. Se trata de algo a lo que podríamos llamar, aun de forma provisional, el afuera del adentro. Si se quiere: el interior del afuera o el afuera interno.

Como he repetido demasiadas veces en este texto, no hay yo simple, puro, claro, constante, fijo, sino que hay, en origen, en ese origen que es siempre una complicación originaria, un yo-otro —un yo que es ya otro— y un otro-yo —un otro que es siempre asumido (puesto) por un yo—. Lo que hay es, en todo caso, *yotro*.

Como hemos leído, el fragmento citado continúa así acerca de esa expresión que pertenece siempre a la exterioridad: «Imprime en un cierto afuera un sentido que se encuentra en primer lugar en un cierto adentro.» Quedémonos con ese verbo, «imprimir», incluso en el sentido en el que nos referimos al trabajo de una impresora que lleva al papel lo que hemos escrito sobre la pantalla. Como si una causalidad rígida nos abocase a creer que primero se forma un sentido dentro —como si este dentro quedase a salvo de la expresión, incluso del lenguaje, como si este dentro fuese el pensamiento puro conectado a no se sabe qué *logos* universal—, para luego quedar impreso en un *cierto* afuera; quizá no en un afuera cualquiera, sino en un cierto afuera apropiado gracias al trabajo de la expresión, un cierto afuera ideal.

Primero, por tanto, el sentido habitaría, se formaría, en un adentro que gracias a la expresión se imprime fuera, se exterioriza, se comunica, etc. Pero acabamos de ver que ese adentro no es tal, que se trata, en todo caso, del interior del afuera o de un afuera interno, que desde el momento en el que el punto de enunciación (se) dice yo, desde el momento en el que el *cogito* se *autocertifica* como tal por escucharse a sí mismo pensar —decir «yo»—, desde el momento en el que el silencio de cráneo es habitado por una voz, se produce, ahí dentro, un afuera, si se quiere, un afuera del adentro. La cuestión aquí no sería cómo pasa la voz interna del yo al mundo, cómo el lenguaje del oído interno se transforma en habla, ni siquiera cómo es posible defender que el habla *traduce* el pensamiento, sino cómo en el silencio absoluto del adentro surge la expresión y con ella una escisión de un interior que se cree compacto. Por otro lado, cuando se defiende cierto tipo de causalidad rígida entre pensamiento y expresión, entre sentido y lenguaje, entre adentro y afuera, cuando se defiende que el sentido se forma dentro y luego, gracias a la expresión, se exterioriza, cuando se defiende que primero es

el yo auto-nombrándose, el *cogito* auto-otorgándose garantía de existencia, certificado de realidad indubitable, cuando se defiende que el origen es el adentro, se olvida con una facilidad sospechosa que el sentido llega precisamente del afuera, se olvida que el *cogito*, en cuanto dice yo, hereda, que ser es ya heredar, que ese decir yo que causa cada vez el origen del mundo es ya una repetición. Se olvida, con una pasmosa facilidad, que el sentido no se forma de manera lineal, yendo de un punto a otro, obedeciendo causalidades, sino que lo que entra en juego son envíos y reenvíos de todo tipo, que el sentido no se forma de una vez, que no sigue el modelo de la línea sino que, en todo caso, recorre la forma del círculo. Se olvida, quizá por comodidad, que nada de lo que tiene que ver con pensar aspira a la clausura.

Todo esto que defiende aquí acerca del afuera del adentro o del interior del afuera no está en absoluto lejos de lo que el fragmento citado sigue proponiendo: «Este afuera es entonces ex-presado, pasa fuera de sí dentro de otro afuera, que está siempre “dentro de” la consciencia: el discurso expresivo [...] no tiene necesidad [...] de ser efectivamente proferido en el mundo». El afuera al que accede la expresión sigue dentro de la conciencia. Recordemos lo que se ha dicho que Husserl defiende, que la conciencia no va nunca más allá de sí misma. Así, el afuera escinde un adentro. Si el discurso expresivo no tiene necesidad del mundo, de ser efectivamente proferido en el mundo, su exterioridad es interior, sin que por ello se defienda la idea de un solipsismo absoluto, sin que por ello se niegue el exterior o el afuera.³²⁸ Como he afirmado, se trata de todo lo contrario, de entender que el interior es ya un afuera, de que no hay interior puro, de que no hay clausura ególatra, en resumidas cuentas, de entender que no hay yo.

Quedémonos a modo de resumen al menos con esto: no hay yo.

Tampoco otro.³²⁹

³²⁸ Recordemos la cuestión del «índice de realidad» en relación al fenómeno de la cosa, recordemos que la *escritura previa* que se propone, la intencionalidad, etc. no precisa del objeto real, ahí, que la cuestión de la realidad, de cierta realidad mundana de la cosa, es ya algo derivado.

³²⁹ Y debo advertir, lo sé, que esta aparente negación del yo no tiene nada que ver con la muerte del sujeto ni con ninguna tesis de lo que se ha venido denominando yo débil. Por supuesto, tampoco se trata de *orientalizarse*, de tomar de forma artificial propuestas de lo que se vienen llamando sabidurías antiguas para realizar un refrito que no sabría a nada. Esta aparente negación del yo no deja de ser, en verdad, todo un refuerzo. Desde esta propuesta, entiendo que el yo débil es el yo cartesiano —expresándolo de una manera que no le hace justicia a Descartes—, que el yo famélico es aquel que se cree fijo, claro, indubitable, de una pieza; precisamente porque su única garantía reside en aquello que pretende garantizar, es decir, sí mismo. No hay yo sólido si no se toma en cuenta el otro-yo o todo aquel otro que hace que el yo sea tal. No hay yo sólido si no se ponen en juego todas estas cuestiones de la herencia, la narración, el texto, la no clausura...

El afuera es ex-presado. Imaginemos que se habla de un preso que se deja en libertad, de un presidiario que abandona su celda pero que a pesar de todo, una vez libre, lleva con él su encierro, carga sobre su espalda con la condena de la que ahora se libera.³³⁰ El exterior, el afuera, no queda libre nunca del adentro del que procede, porque la primera escisión, la *diferencia* fundamental se produce ya en el interior de ese punto de enunciación que dice yo. Como resultará del todo coherente con lo que esta escritura que he puesto a pensar defiende, no puedo aceptar sin más, como hecho bruto, en toda su brutalidad, divisiones tajantes entre dentro y fuera, entre sentido y expresión, entre mensaje y vehículo, entre contenido y continente. Con esto no se defiende algo así como un magma indiscernible o una ensalada donde se mezclen cualquier tipo de productos; con esto no se defiende el «todo vale» o contra argumentos de esos a los que, muy pronto, de forma acelerada, se echa mano para atacar la línea de cuestiones que aquí se proponen, sino que, muy al contrario, se insta a la responsabilidad frente a la lectura, se problematizan los atajos o fórmulas que no llevan jamás a ninguna parte, se invita a eso a lo que aquí llamo *archilectura*.

Si nos queremos referir a la imagen de los espejos, de un espejo interior que refleje el exterior o viceversa, el juego de los reflejos se produciría no entre dos espejos claramente posicionados sino entre una multitud de espejos colocados unos dentro de otros, donde toda imagen como original sería ya reflejo, donde todo reflejo podría ser considerado original, modelo. Siguiendo el hilo del tercer capítulo de *La voz y el fenómeno*, contra aquello que Husserl defiende o yendo en dirección contraria a su búsqueda, la objetividad que en este texto defiende nunca deja de ser expresiva, no habita una región pura que de forma secundaria se ha de traducir o ha de expresarse.³³¹

El pensamiento, la objetividad, la verdad, todas estas cosas, llámense como se llamen, reciban el nombre que reciban pero que se entienden bajo el régimen de la pre-expresividad, desterradas de todo lenguaje —aunque en verdad son ellas las que

³³⁰ En la escena que abre el primer capítulo de *Berlin Alexanderplatz*, la serie de televisión de Rainer Werner Fassbinder basada en la novela homónima de Alfred Döblin, vemos al protagonista, Franz Biberkopf, saliendo de prisión, o mejor, intentando salir, ya que al igual que parece que ocurre con ciertas aves acostumbradas a su jaula, una vez se le abre la puerta que le permite tener a disposición el mundo, ni se mueve. Hay que entender muy poco de fisonomía, ser muy mal observador, negarse a leer aun por encima los gestos del actor que encarna a Biberkopf para no entender que este, ya fuera de prisión, la lleva encima, la transporta sobre sus hombros y dentro de su cabeza allí donde va.

³³¹ «La relación con la objetividad marca, pues, una intencionalidad “pre-expresiva” (*vor-ausdrücklich*) enfocadora de un sentido que será transformado a continuación en *Bedeutung* y en expresión.» LVF p. 78.

destierran de sí toda posibilidad de decirlas—, todas estas cosas sin *cosa*, que se pretenden primeras, originarias, fundadoras, que reclaman la traducción de un lenguaje que en el fondo nunca las atañe, una expresión que no las modifique, que las deje ahí —en un *ahí* sin ahí alguno— impenetrables y graníticas, en una perennidad imperturbable, toda estas cosas, por decirlo de una vez, no habitan los márgenes del texto, no escapan del lenguaje, no viven en la cara oculta de la *archiescritura*. No hay momentos para la cosa, para el fenómeno, primero un momento y luego otro; al igual que el sentido y la expresión tampoco tienen cada uno sus momentos, al igual que tampoco el yo se desliga de decir yo. Si pensamos palabras, si solo pensamos palabras, decir yo es ya pensar el yo como esa palabra, el sujeto remite por completo a una narración, al texto que lo sujeta. *Yo* es otra forma de decir *novela*, de expresar una complejidad a la que bien se le puede denominar narrativa. Como he dejado escrito más arriba, pensar es decir yo, a partir de ahí todo es literatura.

Pero retomemos la pregunta que se ha planteado al comienzo de este capítulo, esa pregunta que no puede hacerse, que quizá ya no se deja enunciar y que pese a ello —o justo por eso— Derrida insiste en plantear. ¿Qué es la expresión?, ¿qué significa «expresión»? Derrida contesta tomando la respuesta de Husserl: «salida fuera de sí de un acto, después, de un sentido que no puede entonces permanecer en sí más que en la voz, y en la voz “fenomenológica”». ³³²

La voz. Siempre topándonos con ese muro, con esa presencia absoluta del sonido ahí. Pero mientras tanto se ha producido un desplazamiento, no se trata ya de la voz sin más, sino de la «voz fenomenológica».

Como de sobra se sabe, la fenomenología distingue entre la cosa en sí y el fenómeno de esa cosa que, como he defendido en la propuesta que aquí desarrollo o extiendo, termina siendo la única cosa posible o lo único real, y sin que esto descarte las objetividades ideales. Démosle, mejor, la vuelta a cierto argumento común. No es el fenómeno lo que hace posible la percepción de la cosa, sino que es la idealidad, el objeto ideal, esa cosa en sí que nunca se atisba en sí misma, la que hace posible la recepción de su fenómeno. En todo caso, se trata de una idealidad encarnada, de un objeto ideal que se *materializa*, que *aparece* sin mostrarse.

³³² *Ibid.* p. 78.

Teniendo por tanto en cuenta ciertas distinciones fenomenológicas básicas, por un lado tendríamos la voz y por otro la *voz fenomenológica*, por un lado la voz en su sentido mundano, inmediato, tomada en su evidencia, y por otro la voz fenomenológica que implica diferenciar, como mínimo, entre la voz mental y la voz sonido, entre la voz interna y su puesta de largo en la exterioridad del mundo. Lo que he defendido aquí es que los lindes entre interior y exterior no se dan entre la voz interna y su emisión, no se dan entre la idealidad del sonido de una voz que es todavía muda y la efectividad de esa voz en el habla, no se dan entre la voz en sí y el fenómeno de esa voz que se pondría afuera. La *diferencia* es ya interior. No hay voz en sí, voz pura o desprovista de toda expresión, sino que en ese adentro del *cogito*, en el oído interno o el vacío de cráneo, esa voz que nos habla, con la que nos hablamos, esa voz que piensa y que luego ponemos afuera, en el habla, es ya exterior, un exterior de la interioridad. Digamos: todo es superficie, todo es exterior, también la intimidad del habla muda. A cierta voz en sí, desprovista de su fenomenalidad, de su expresión, al margen de la máquina gramática, a cierta voz interna que nos asegure el pensamiento, y de ahí la existencia de ese *algo* que piensa, a esta voz, no llegamos jamás.

Retomemos la cuestión de la expresión, porque como he propuesto hace unas líneas, casi como de pasada, sin marcarlo demasiado, parece que Husserl asume que la exterioridad de la expresión es siempre voluntaria, del todo consciente. Es decir, que tenemos que ligar expresividad a intencionalidad. Aquí, como he dicho, se toma la intención por parte del emisor de la expresión, se entiende que el sentido de esa expresión es controlado, sometido por ese *algo* que piensa o alguien que la emite. Como he dicho también, permitámonos la reserva de al menos dos posibilidades. La primera: que el sentido de la expresión no quede clausurado por el emisor, que este no detente el poder absoluto como para fijar y controlar una expresión que se reduciría a su intención; que este no detente la detención. La segunda: tengamos en cuenta la intención del que recibe la expresión, la posible generación de sentido, de un sentido que podría respirar al margen de la intención del emisor. Hay demasiado en juego, demasiadas cuestiones que la expresión de partida puede proporcionar, como para apostar todo a la intención de ese *algo* pensante que la emite.

Cuando en este contexto Husserl habla de expresiones, de signos indicativos, la vieja rejilla parece florecer, cuando se dice que «en la indicación, la animación tiene dos límites: el cuerpo del signo, que no es un soplo, y lo indicado, que es una existencia en

el mundo»,³³³ a pesar de que pronto, de forma muy precipitada podamos caer de nuevo en bivalencias tajantes y ya inasumibles, deberíamos no perder de vista que en ambos casos se habla de cuerpos, del cuerpo del signo, del cuerpo de lo indicado, sin que la palabra cuerpo tenga que remitir a algo sólido, palpable. Por supuesto, no puedo estar de acuerdo con la idea de que la expresión es absolutamente expresa porque es animada por una voz que podría permanecer completamente interior. Como acabo de defender, esa voz interior ya no es tal, esa voz produce ya un pliegue, una escisión, un *entre*, una *diferencia*, un *espacio salvaje*, deja impresa una huella en el interior que impide ya cualquier atisbo de uniformidad en el adentro. Se produce ya ahí una grieta por la que entra el afuera, por la que el exterior contamina una interioridad que, en verdad, nunca ha vivido al margen o intramuros de su exterior. Esa misma grieta por la que se cuele la luz que llega del exterior es la misma por la que el interior respira. Que lo expresado por esa voz sea una *Bedeutung*, es decir, una idealidad que no existe en el mundo, puedo compartirlo siempre que se tengan al menos en cuenta dos cuestiones: que la idealidad es siempre material, que el objeto ideal aparece al mismo tiempo que el fenómeno de la cosa, y dos, que la idealidad de la expresión no existe en el mundo, porque las palabras —eso que es lo único que pensamos— no existen en el mundo, porque como se ha dicho ya, aunque de otra forma, pensamos solo ficciones. Esta idealidad material o esta materialidad ideal que es la única posibilidad que defiendo o acepto respecto al idealismo, funciona como herramienta, como filo o espolón para *deconstruir* la metafísica de la presencia y la bivalencia dura de la vieja rejilla. Nos encontramos con algo, *ante* algo, que no se encuentra en ninguna parte.

Lo más «grave», para lo que aquí defendemos, para la defensa de la escritura frente a la voz, también para un Derrida que denuncia el *logofonocentrismo* y la metafísica de la presencia como conversión de la escritura en mero suplemento, relegada a una función archivista, convertida en prótesis de la memoria, lo más grave y lo que de una manera más insistente insiste en esa confusión entre escritura y grafía, entre posibilidad de lenguaje e inscripción, es la relación inextricable entre el sentido y el habla.

«Lo que “quiere-decir”, *lo que* el querer-decir quiere decir, la *Bedeutung*, está reservada a lo que habla y a quien habla en tanto que dice lo que *quiere* decir:

³³³ *Ibid.*

expresamente, explícitamente y consciente.»³³⁴ Aquí, la racionalidad entendida de cierta manera, una cierta manera muy exclusiva, casi como si quedase reservada a los selectos miembros de cierto club, a aquellos que merecen ostentar su título de propiedad. Aquí el reino de la racionalidad como lo claro, lo perfectamente inteligible, lo explícito, lo del todo consciente, como si no hubiese o no se quisiese ver una racionalidad de lo ininteligible, de lo inconsciente, de lo oblicuo. ¿Hay que insistir aún en que el pensamiento, la filosofía, la escritura, no tienen propietarios?, ¿que no rinden cuentas a ninguna sistemática posterior?

Me interesa marcar, de esa breve cita dejada atrás, lo siguiente: lo que el querer-decir quiere decir, cierto sentido reservado a lo que habla y no tanto a quien habla. Insisto, no se trata de defender un habla automática, de defender la idea de que ese *algo* que habla no es más que un autómeta, un cuerpo cableado por no se sabe quién, sino que ser es ya heredar, que decir yo es aparecer *in media res* de una narrativa que no nos pertenece del todo, que el lenguaje nos instala ya en la trama de una novela, que nos convierte en personajes sobre los que, en el mejor de los casos, intentamos tener algún tipo de control, dar con algún margen que al modo del *clinamen* de los átomos nos saque del estereotipo, del cliché, de las rutinas automáticas.

Llegados aquí, lo que Derrida se propone es verificar este punto, si el sentido, si lo que el querer-decir quiere decir está reservado al habla. Verifiquémoslo, ya que estamos, con él —también: ya que estamos con él—.

Lo primero que Derrida comenta es que Husserl reconoce que su uso de la palabra «expresión» fuerza un poco la lengua, y lo que aquel lee en este esfuerzo o forzar la lengua de Husserl, son ciertas implicaciones metafísicas.

Todo lo que constituye la efectividad de lo pronunciado, la encarnación física de la *Bedeutung*, el cuerpo de la palabra, lo que en su idealidad pertenece a una lengua empíricamente determinada, es, sino exterior al discurso, al menos extraño a la expresividad como tal, a esta intención pura sin la que no podría haber discurso. Toda la capa de la efectividad empírica, es decir, la totalidad fáctica del discurso, pertenece a esta indicación [...] La efectividad, la totalidad de los acontecimientos del discurso, es indicativa no solo porque está en el mundo, abandonada al mundo, sino también, correlativamente, porque en cuanto tal, guarda en ella algo de la asociación *involuntaria*. Pues si la intencionalidad no ha querido decir jamás simplemente voluntad, ciertamente parece que en el orden de las vivencias de expresión (suponiendo que tenga límites) consciencia intencional y consciencia voluntaria sean sinónimas a los ojos de Husserl. Y si se

³³⁴ *Ibid.* p. 79.

llegara a pensar [...] que toda vivencia intencional puede en principio ser recogida en una vivencia de expresión, se debería concluir, quizás, que a pesar de todos los temas de la intencionalidad receptiva o intuitiva y de la génesis pasiva, el concepto de intencionalidad permanece cogido en la tradición de una metafísica voluntarista, es decir, quizás simplemente en *la* metafísica.³³⁵

No le daré más vueltas a esto. El fragmento que acabo de robarle a Derrida lo expone con suficiente claridad. Entender la expresión como vinculada del todo a la intención, del lado del habla, etc., todo esto permanece dentro del ámbito de la vieja rejilla, de ese ámbito del que aquí no aspiro a salir o salvarme, sino que aspiro, en todo caso, a visibilizar, a no tomar como ámbito natural.

Todo se reduce a la presencia como encarnación física: el sentido se encarna en el sonido, el sonido del habla como carne de la idealidad. Todo aquello que no responda a la expresión, a una expresión bajo control, sometida a una intencionalidad siempre consciente, dirigida, manejada a voluntad, todo aquel elemento que quede fuera de este conjunto se entiende excluido del juego.³³⁶

Creo interesante poner en contacto todo este cuerpo de gestos que acompañan al habla, todos estos gestos y ademanes y rictus y expresiones faciales que no se consideran expresiones, con la cuestión de las marcas mudas en la escritura, con el juego inaudible de las comillas, las letras en cursiva y el mismo espaciamiento que es el responsable, como *diferencia*, de la posibilidad misma de lenguaje. Por otro lado, encontramos aquí respuesta a una pregunta que se había dejado en el aire acerca de si toda exterioridad podía considerarse expresión; desde el punto de vista de Husserl queda claro que no. Lo que no se deja *encarnar* en un cuerpo de letra sometida a la voluntad de la intención que expresa un querer-decir consciente, queda condenado al ostracismo. Como Derrida deja escrito, resuena aquí la vieja distinción entre alma y cuerpo. Cómo, por tanto —nos hemos preguntado en capítulos anteriores y nos cuestionaremos de nuevo— se puede dar eso a lo que he llamado la imposibilidad de Valdemar, cómo es posible decir «yo estoy muerto».

La imposibilidad de Valdemar, lo imposible de decir una frase como esa: «yo estoy muerto», porque la muerte restituye la unidad y la homogeneidad del adentro, repara la escisión que la expresividad de la voz interna había ocasionado y deja el

³³⁵ *Ibid.* pp. 79-80.

³³⁶ «Excluimos (de la expresión) los gestos y ademanes con que acompañamos nuestros discursos involuntariamente (*unwillkürlich*) y desde luego sin propósito comunicativo; y excluimos también aquellos gestos y ademanes en que, aun sin discurso concomitante, el estado anímico de una persona recibe una “expresión” comprensible para quienes la rodean.» *Ibid.* p. 80.

interior de una pieza, repara la grieta y expulsa toda exterioridad, al tiempo que deja sin luz y sin aire que respirar. Por más que sea apresurado decirlo, como casi siempre, muy pronto para afirmar algo así, digamos entonces que la escisión se anula, que la *diferencia* se repara, y con esta reparación se impide, también, toda posibilidad de decir yo, es decir, de pensar palabras, de hilar una narrativa donde situar a ese punto de enunciación o ese *algo* que se puso a pensar; el yo se transforma en huella.

Lo opuesto a la escisión, a un interior que es ya exterior, no es una verdad absoluta, no es un decir intencional y del todo consciente; lo opuesto a la contaminación no es la pureza de un espacio que no se encuentra en ninguna parte, sino que lo opuesto a todas estas imperfecciones es nada. Como se ha visto anteriormente, lo contrario de lo real o de la realidad no es la ficción, sino la nada. O tenemos ficción o no tenemos nada, dijimos. O la ficción o la nada. Así, frente a la nada solo queda en pie la narración, cierto texto, la escritura de un yo en tránsito permanente. O la bolsa o la vida, que dicen los asaltantes de caminos en las novelas de aventuras. Aquí, la vida es lo que he llamado *yotro*; un yo complejo, que implica herencia, que implica texto, narración, rodeo por los signos, que implica, en su recorrido, no una linealidad sino una superposición de círculos, un eterno retorno de lo mismo que es siempre ya la relectura de otro texto, que es siempre ya repetición diferencial. La bivalencia no se juega entre lo interno y lo externo, entre el pensamiento y el habla o entre el *cogito* y el yo empírico. La bivalencia se juega entre el *yotro* y nada, entre un yo narrado y la nada; y como la nada es imposible, como no podemos pensar ni escribir ni decir nada, no hay, por tanto, bivalencia, sino que todo queda de un mismo lado, de un mismo espacio escindido, agrietado, inestable.

La bolsa o la vida. El tesoro o el *yotro*. Como si para comenzar a vivir —a *supervivir*, a poder vivir *sobre* la mera vivencia— fuese condición ineludible soltar amarras, cierto peso representado por los tesoros que contiene esa bolsa con la que cargamos durante el camino, esa bolsa dentro de la que resguardamos la verdad, cierta objetividad, incluso la esencia de ese yo que la porta, pero que una vez abierta, la observamos vacía.

Hay una frase que demuestra lo lejos que estamos aquí de Husserl, o si no de todo él, de ciertas cuestiones que en ocasiones marca. La frase, que escribe Derrida mientras lee a Husserl, es esta: «Lo implícito no pertenece a la esencia del discurso».³³⁷ Hasta qué punto esta afirmación se deja conectar al principio de los principios de la fenomenología de Husserl es algo que podríamos tentar. Como se sabe, Husserl defiende volver a las cosas mismas, es decir, que frente a las prácticas del empirismo y del neopositivismo, se trataría de una vuelta a la experiencia originaria, inmediata. Pero claro que aquí hay que preguntarse, y en absoluto por el mero afán de enredar las cosas, qué se entiende por *experiencia* y qué se entiende por *inmediato*. No por complicarse la vida sino porque una aceptación acrítica de esta propuesta, afirmar que Husserl defiende la vuelta a las cosas mismas como una recuperación de la experiencia inmediata, algo así, sin poner a rodar la letra, sin *poner a pensar la escritura*, no dejaría de ser una propuesta no tan diferente a la del empirismo que pretende combatir.

Si recurro, como ayuda a mi torpeza y a mi incompetencia respecto a cuestiones fenomenológicas, a lo que explica al respecto de esta experiencia originaria Roman Ingarden en las *Lecciones de Oslo* de 1967, es decir, si recurro a alguien que no solo ha estudiado o trabajado o leído los textos de Husserl sino que ha sido su alumno directo, que ha mantenido con este conversaciones en extenso, que, en definitiva, ha vivido el proceso de formación de eso a lo que se ha llamado fenomenología, encuentro que «lo que este “originariamente” ha de significar en último término no puede ser dicho de manera enteramente precisa.»³³⁸ ¿Se podría decir, entonces, que lo que esa palabra «experiencia» quiere decir, frente a lo que pueda significar en otras áreas de uso como el empirismo, no se hace explícito simplemente al decirla? Porque algo así reconoce Ingarden cuando un instante antes, durante su conferencia, reconoce que si la palabra «experiencia» es natural, decir «experiencia originaria» la convierte ya en algo artificial. Dejando a un lado que todo lenguaje, que todo código es artificial, y que si pensamos palabras y solo eso lo único que pensamos son artificialidades, ese complejo artificial al hablar de experiencia originaria no puede mostrar, por tanto, un sentido explícito,

³³⁷ *Ibid.* p. 81.

³³⁸ Ingarden, R.: *Introducción en la fenomenología de Husserl*. Traducción al español de Javier Palacios. Avarigani 2017, p. 114.

evidente, etc.; es decir, que esta acepción: «experiencia inmediata», no muestra o no deja entrever inmediatez alguna, ningún sentido evidente.³³⁹

A lo que voy, con todo esto, es que contra lo que Husserl podría defender en cierto momento de su recorrido intelectual o *literario*, quizá la esencia del discurso es justo lo implícito. Pero claro que hemos avanzado hasta aquí sin catar siquiera una cucharada de esa medicina que obligamos a tragar a los demás, porque está claro que no me he preguntado aún por lo que significa esa palabra que aquí es central: «discurso». Así que, como tantas veces, en lugar de enfangarme en definiciones que dejan fuera más de lo que asumen, le daré la vuelta a esa frase que Derrida escribe leyendo a Husserl. No se trataría de que lo implícito pertenezca o no a la esencia del discurso, sino que el discurso, para Husserl —lo que él marca como tal—, sería una forma de lenguaje que lo hace todo explícito, que, por tanto, no oculta ni se guarda nada. Ya hemos analizado en capítulos anteriores, en relación al signo indicativo y a la expresión, cómo Husserl parecía defender cierto control, cierta primacía de la conciencia, y cómo ligaba el sentido del discurso y cierta verdad o inteligibilidad del mismo al habla. Quedémonos, por ahora, solo con esto: el discurso lo pone todo a la vista. Se trataría, por supuesto, de un discurso abducido por la presencia.

Lo implícito, aquello que no es esencial para el discurso, vendría a ser el *resto* de la interpretación, para nada la cosa misma del discurso, para nada esa experiencia inmediata y originaria que Husserl pretende. Por supuesto, parece que lo que estoy proponiendo durante todas estas páginas va a la contra de esto último, ya que lo que se afirma aquí es que ese resto es, quizá, el único discurso que quedaría en pie, que la interpretación supone ya un original en sí, que la traducción no evidencia ni presenta más que su propia letra, que la exégesis sería a su vez fuente. No se trata de que la

³³⁹ Si seguimos leyendo la conferencia de Ingarden, este llega muy pronto a la negación de la percepción interna por parte de Comte, para quien esta destruiría el objeto que pretende conocer u observar. En el capítulo anterior de mi texto he hablado sobre la cuestión del *afuera interior*, he defendido que, en verdad, no hay un adentro y un afuera nítidos sino que en el adentro, en la voz del *cogito* se produce ya una escisión. Por supuesto, no digo que mi propuesta sea o pueda equivaler a la del positivismo más extremo, pero sí me gustaría advertir de lo frágil que se muestra todo cuando uno acepta la responsabilidad de una *architectura*, lo complejas y ricas que se vuelven las *cosas* de los textos cuando se *pone a pensar la escritura*, y lo poco adecuado que se evidencia el uso de fórmulas reductoras, de estereotipos fáciles, de particiones escolásticas o meramente didácticas. En relación a la inmediatez, no haría falta recordar todo eso que se ha dicho ya acerca de la percepción del fenómeno —que no de la cosa—, acerca de que lo inmediato, entonces, sería cierta ficción que, como no me canso de repetir, termina constituyendo la única verdad; y sin que la verdad del fenómeno, de la percepción de la cosa ahí, en el mundo, niegue la objetividad ideal. Otra cosa ya es que Husserl, con ese lema de ir a las cosas mismas con el que identifica el principio de los principios de su fenomenología, pretenda la inmediatez de la cosa a la que se accedería vía reducción del fenómeno.

interpretación saque a luz el sentido latente de una expresión, sino que la interpretación es ya, en sí misma, un texto, otro texto; digámoslo así: la interpretación como texto impide el absolutismo de la clausura en forma de Libro.

Salvando las distancias, el juego entre *fuerza* e *interpretación* puede entenderse en paralelo con aquel juego entre significado y significante. También aquí, además de que la interpretación es ya un texto en sí, otro texto no dependiente de aquello que *interpreta*, toda fuerza, a su vez, podría ser leída como apéndice de un texto que la precede, incluso de un texto que aparezca después en el orden cronológico. —En la conclusión de esta parte propondré cómo un fragmento de unos de los diálogos de Platón puede leerse como crítica a la fenomenología—.

Frente a este discurso expresivo, a los signos no expresivos, como los gestos, hay que hacerles decir; pero que quede claro, pese a que se admitan ciertos restos y residuos, que «la esencia del lenguaje es su *telos* y su *telos* es la consciencia voluntaria como querer-decir.»³⁴⁰ Frente a este *telos*, frente a esta consciencia y esta claridad, Derrida contrapone esa esfera indicativa que queda fuera de la expresividad y que, por tanto, supone el fracaso de ese *telos*. Hay un decir —defiendo aquí con Derrida— que queda fuera del control de un querer-decir gobernado de forma absoluta por la consciencia, y que, no por ello, queda fuera del texto. Lo que Derrida deduce de todas estas diferenciaciones que estamos leyendo, es que

no se tiene derecho a distinguir entre señal y expresión como entre signo no-lingüístico y signo lingüístico. Husserl traza una frontera que no pasa entre la lengua y la no-lengua, sino, dentro del lenguaje en general, entre lo expreso y lo no ex-preso (con todas sus connotaciones). Pues sería difícil —y *de hecho* imposible—excluir de la lengua todas las formas indicativas. Se puede, todo lo más, distinguir con Husserl entre signos lingüísticos «en sentido estricto» y signos lingüísticos en sentido amplio.³⁴¹

Me gustaría ahora establecer cierta relación, cierta partida en juego, algo así como una sugerencia —que no teoría o hipótesis— acerca de lo que he dejado escrito en el capítulo anterior respecto a la *exteriorización interna*, acerca de que no hay una voz interior que se pone afuera sino que se produce ya ahí dentro, en el interior del *cogito*, una escisión que impide agrimensuras tajantes entre lo interior y lo exterior, que invita a

³⁴⁰ LVF p. 81.

³⁴¹ *Ibid.* pp. 81-82.

pensar o a tener en cuenta que todo interior es ya externo; poner en relación, decía, la cuestión del yo y de su voz, de la voz del yo y ese *limes* entre lo expreso y lo no expreso que sucede ya *dentro* del lenguaje, que no diferencia un signo lingüístico de uno que no lo es sino que abre una grieta, un *entre*, una rotura dentro de todo ese ámbito del que no se puede salir, del que no hay afuera y a lo que llamamos lenguaje.

Lenguaje y sujeto, o *archiescritura* como posibilidad del sujeto y voz como posibilidad del pensamiento. No se trata de que el sujeto pueda o no desarrollar cierta narrativa a la que se ata, tampoco se trata de que la voz pueda decir el pensamiento, o que este se pueda traducir en la voz. No hay posibilidad alguna de prescindir de la voz y de la escritura, porque ambas son solidarias de *eso* —la escritura, el sujeto— que posibilitan. Y al mismo tiempo, entre sí, la voz y la escritura no respiran una al margen de la otra, ninguna de las dos es posterior. No hay sujeto por un lado y su narración por el otro, al igual que no hay pensamiento por un lado y voz por otro, sino que lo que hay, al igual que no hay yo ni otro sino *yotro*, es un sujeto narrado y un pensar que se pone en la voz, que pone la voz afuera sin que este poner afuera implique una exterioridad que vaya más allá de la voz interna. Todo esto, quizá, lo englobe ese gesto que he bautizado aquí como *poner a pensar la escritura*.

Me he referido más arriba a la intención del receptor. El querer-decir, la expresión, el sentido puede —y debe— ser otorgado por el que recibe, incluso, puede otorgar sentido a exteriorizaciones que en origen son o parecen o se creen involuntarias. Esto, por supuesto, es algo que Husserl tiene en cuenta, pero «incluso para aquel que restituye la discursividad en el gesto de otro, las manifestaciones indicativas de otro no se transforman en expresiones. Es él, el intérprete, el que expresa a propósito suyo.»³⁴² Así, siguiendo un razonamiento no exento de lógica, Husserl parece mantener que la expresión es siempre controlada por la conciencia del emisor, ya que aun en el caso de que alguien exteriorice manifestaciones indicativas con las que no quiere decir nada, el emisor que las interprete estará haciendo suya la expresión, y esta, por tanto, será, por más que se recoja del que la emite, expresada por el que la recibe. La pregunta que de inmediato asalta aquí es si no se puede defender lo mismo respecto a las expresiones, si no se puede defender que por más que un emisor exteriorice una expresión cargada de sentido —de cierto sentido para él— el receptor nunca se limita a recibirla sin más, a

³⁴² *Ibid.* p. 82.

recogerla de forma neutra. Mi posición, creo que coherente con la *archilectura* que propongo, es que no hay recepción pasiva del sentido, que no hay funciones fijas o simples entre el que dice y el que escucha, o entre el que escribe y el que lee, o entre el que emite y el que recibe. Lo que Husserl reconoce en esa breve proposición, que la expresiones no indicativas, que las exteriorizaciones no discursivas pueden ser recogidas por otro que al otorgarle sentido las asumiría como su propia expresión, todo esto, de suma importancia, abre una brecha de incalculables repercusiones para lo que aquí defiende como *archiescritura*.

Incido, antes de cerrar, en la propuesta de este capítulo. Por un lado, no hay una voz interna y otra externa, no se dan límites fijos y tajantes entre el interior y el exterior, sino que he llegado a defender que no hay interior, que la voz interna del *cogito* es ya externa, que crea una escisión en el adentro del que solo salva la muerte, esto es, la imposibilidad de decir yo. Por otro lado, nada queda fuera del texto, no es posible, dentro de la propuesta que aquí se desarrolla, una partición entre signos demostrativos y signos meramente indicativos que no quieren decir nada, entre un decir consciente y otro inconsciente, entre el control y el automatismo, etc. A modo de fórmula, diría: todo es exterior, nada queda fuera del lenguaje. Así, la voz interna del cogito, ese decir yo que le otorga permiso para darse a sí mismo marchamo de existencia, cualquier objeto o cuestión o concepto que se pretenda interno, puro, al margen del afuera y del mundo, será ya exterior. Así, más que diferenciar entre dentro y fuera, entre interno y externo, deberíamos diferenciar distintas capas, sutiles, del afuera, distintos ámbitos o espacios del exterior. ¿Y dentro?, se podría preguntar. Dentro nada, la nada, la imposibilidad de decir yo, esto es, la muerte —si fuese posible no decir nada o decir la nada con esta palabra—, la extinción de *ese algo* que piensa.

Si al comienzo de este texto he intentado *deconstruir* las nociones de origen y de presente, en ese sentido sintetizado por ciertas fórmulas que he utilizado casi a modo de eslogan político o lema comercial, y que decían: nada no hay; el presente no se presenta, en los capítulos inmediatamente precedentes he llevado a cabo una operación de lectura similar respecto a la problemática de lo exterior y lo interior. Se trata, como siempre, de desmontar los límites tajantes, de complicarle el juego a la bivalencia metafísica. Lo que me interesa marcar de forma especial en esta lectura de *La voz y el fenómeno* es precisamente lo que ya he señalado: que no hay voz *interna* del *cogito* diciendo yo, que no hay un pensamiento interior que luego se pone afuera, sino que, desde el momento en el que ese punto de enunciación dice yo, se ata a la máquina gramática. Toda voz, todo lenguaje, todo pensamiento crea una escisión en ese posible adentro, crea ya un afuera del adentro, la imposibilidad, por tanto, de una interioridad pura, absoluta. Desde el momento en el que esa escisión acontece y se forma una grieta en la estructura de la muerte —la imposibilidad de imaginar la muerte corre paralela a la de decir nada—, desde ese momento que no se deja decir, del que no se puede ofrecer ninguna historia previa, ningún *cómo ha llegado*, desde ese instante sin fijación precisa, desde ese origen sin génesis ni explicación causal, la voz se ata a su fenómeno, se dedica, en verdad, a narrar, y es esta narración la que abre sujeto. Todo esto responde a algo que bien podríamos llamar escritura.

Para esta escritura que definiendo aquí todo es significativo. Se trata de una escritura que permanece alerta a su inevitable ingenuidad: creerse vehículo del pensamiento, traductora de un *logos* cuya verdad universal ha de comunicar con la mayor justeza. No hay, en esta propuesta, un signo externo que transporte un sentido interno. Aquí todo es superficie.

Leyendo a Derrida leyendo a Husserl, encontramos que toda esta búsqueda para diferenciar lo externo de lo interno, para delimitar las expresiones que portan sentido de los meros signos indicativos, todos «estos temas van a darnos a pensar lo que, en último análisis separa la expresión de la señal, lo que se podría llamar la no-presencia inmediata a sí misma del presente viviente.»³⁴³ La no-presencia del presente viviente

³⁴³ *Ibid.* p. 83.

—hemos *hablado* ya sobre esto— resulta de vital importancia para entender la relación con el otro y con uno mismo, también para afinar más eso que he llamado *yotro*. Ya no solo se trata de lo relacionado con la percepción y este complejo de lo exterior/interior, es decir, ya no se trata de que la voz cree una escisión en el adentro que hace que ese yo sea otro, ya no se trata solo de que la conciencia no va más allá de sí misma, de que el otro no se me puede dar sin cierta intencionalidad de mi yo, de que lo que obtengo es el fenómeno del otro, ese fenómeno que no deja de ser mío, etc., sino que además hemos de tener en cuenta el papel de la temporalidad en todo este juego. El yo que he sido y que no soy —el que ya no soy o el que nunca seré, incluso el que nunca he sido—, el yo que anticipo —ese yo posible en el que deseo o temo convertirme—, el yo que en cada presente ha quedado ya atrás y a la vez está por venir, corre paralelo junto al otro como *presentación* y *representación*, como residuo de la memoria, como huella en mí. Hay una complejidad en todo esto que impide hablar de la presencia, del yo, del otro si ligamos estas cuestiones a connotaciones de evidencia.

En toda esta diferenciación entre señal y expresión encontramos, además, motivos funcionales y no esenciales; es decir, que hay expresiones que en un momento dado funcionan como señales. Esto nos llevaría a un camino que por mera higiene expositiva resulta aquí vedado, nos invitaría a tratar con las funciones del estructuralismo, a volver a retomar incluso el ejemplo de la armonía tonal para entender que una pieza del sistema, sin más, no tiene significado en sí, sino que debe el sentido a su colocación en cierta secuencia estructural. Pero no nos podemos permitir ahora tales desvíos. Señalar solo que Husserl, entonces, reconoce no una diferencia esencial entre lo expresivo y lo no expresivo, sino que permanece atento a la funcionalidad, a la red, a la estructura.

En una frase curiosa, Derrida dice lo siguiente: «Las palabras actúan como gestos».³⁴⁴ He dejado escrito en alguna parte de este trabajo que, en ocasiones, las palabras podrían sustituirse por un gesto, un monosílabo, una mirada. Si de lo que se trata es del papel del lenguaje en el día a día, de su pragmatismo para comunicar algo concreto, desde luego, en la mayoría de los casos nos las arreglaríamos sin tanta densidad de palabras. Este derroche de verbo es lo que en algún caso he denominado como mal del habla: cierto automatismo que impele a un hablar vacío de todo contenido y de toda conexión con el exterior de ese adentro al que me he referido antes. Por

³⁴⁴ *Ibid.*

supuesto, se me podría acusar aquí de que caigo o soy presa del mal de escritura, de que todo lo que se está exponiendo bien me lo podría guardar como borrador de trabajo para destilar de este —si acaso quedase algo que destilar— las explicaciones o tesis o propuestas esenciales de lo que aquí planteo. Resulta evidente, a estas alturas, que esta idea va contra lo que aquí denomino *poner a pensar la escritura*, que no se trata, resulta obvio, de una escritura automática o de una ausencia total de planificación, sino, como explicaba Roland Barthes acerca del *pachinko* —una especie de máquina tragaperras japonesa—, o como ocurriría con las antiguas máquinas del millón, de soltar la bola y controlar su trayectoria a través de movimientos casi imperceptibles; se trata, entonces, solo de esto: leer, escribir, permanecer alerta a la trayectoria de esta intersección entre ambos gestos para no caer en el automatismo por ninguno de los dos lados; ni del lado del método férreo, del corsé que impide todo decir y todo pensamiento, ni del lado del delirio absoluto o del narcisismo de la *bella letra*. Se trata, en último caso, de rodear, cercar aquello que no se deja decir. Se trata, siempre, del testimonio de un fracaso.

Además de la presencia, del origen (entendiendo también aquí la génesis o la posibilidad de un imposible primer principio) y del adentro, quisiera operar ahora sobre el atributo de la comunicación. El objetivo último o la esencia del lenguaje, de la escritura, no es comunicar. Desde luego, no es comunicar cuestiones o mensajes que bien podrían no estar escritos o necesitar del lenguaje en alguna de sus formas, pero que aun así recurren a un soporte, a un cuerpo de letra quizá solo por comodidad, por no extender un dedo señalando o por no deformar el rostro con una mueca. En este primer nivel en el que el lenguaje no deja de ser prótesis corporal, la extensión de un miembro cualquiera, en este nivel de presencia absoluta, en el que la voz y el lenguaje están allí donde reside *su* cuerpo, ese cuerpo que pone a funcionar el habla, y donde el receptor se encuentra también ahí, a mano, en este nivel se puede afirmar que el lenguaje, la escritura —también la voz (grabada sobre alguno de los múltiples soportes posibles)— solo funciona como tal, solo encuentra su propio cuerpo en la ausencia de esa presencia que la pone en juego. Lo que ocurre es que aun en este supuesto, la escritura se ha seguido considerando prótesis, extensión corporal, representante de una voz que no se escucha, traductora de un habla que traduce el pensamiento y, por tanto, mentirosa en segundo grado; la escritura como residuo, como fantasma de una ausencia que insiste en

presentarse, como vehículo de comunicación del que hay que liberar su sentido. En todo esto, desde luego, la escritura es entendida desde una ingenuidad acrítica.

La comunicación. «¿Qué pasa, en efecto, en la comunicación?»³⁴⁵ Y notemos que Derrida ha cambiado el estilo de la pregunta, ya no recurre a la fórmula del *qué es*, sino que formula *qué pasa* en esta; *quién* pasa, añadiría. «Unos fenómenos sensibles (audibles o visibles, etc.), son animados por los actos de un sujeto que les da sentido y cuya intención debe comprender simultáneamente otro sujeto.»³⁴⁶

Detengámonos un instante en este simulacro de definición típica que Derrida pone en juego. Lo primero que me pregunto es si, entonces, hay fenómenos insensibles, si cuando hablamos de fenómeno seguimos recurriendo a la pura y clara exterioridad, si la imagen ideal —representada o imaginada— *ante* la ausencia de la cosa ahí o el sonido de la voz interior no son de alguna manera también fenómenos. Lo primero que me pregunto, entonces, es si al especificar *fenómeno sensible*, esta especificación remite de nuevo al ámbito de la vieja rejilla. Y ya ese etcétera tras *lo audible* o *lo visible*, que debe englobar, supongo, el tacto. Y aquí la cuestión de si aquel que se toca a sí mismo es ya otro que el tocado, si al igual que la voz interna crea ya una exterioridad en el adentro, el tacto crea un interior del afuera, como si a través del tacto —de mí mismo (de un mí mismo que no identifica del todo al que toca y aquello que toca)— abriese una interioridad en el afuera. No entraré en análisis minuciosos sobre el tacto.³⁴⁷ Lo único que intento con esto es poner sobre la mesa la problemática del límite, la necesidad de deslimitar la delimitación.

El breve fragmento que acabo de citar continúa afirmando que estos fenómenos son animados —como si se tratase de cuerpos inertes a la espera de su particular doctor Frankenstein, o trozos de barro que conforman un Golem aguardando a las palabras mágicas del rabino que lo transforme en cuerpo viviente— por los actos de un sujeto —ya no por el mero sujeto sino por sus actos, por acción y no por mera posición teórica— que les da sentido, con lo que este no reside, de forma esencialista, en los fenómenos sensibles, sino que es el sujeto, los actos de un sujeto, los que le imprimen sentido, un sentido que no viene puesto o inscrito en el fenómeno, sino que se le otorga; un sentido, insisto, que no reside en ninguno de los lados, que no está dado en el

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ Para este tipo de análisis, remito al lector a *Le toucher*, de Jean-Luc Nancy.

fenómeno ni es donado por el sujeto que lo recibe, sino que se crea gracias a los actos, es decir, que no es un producto sino un proceso, un *entre*, un juego diferencial.

Quiero fijar aquí este punto medio sin medio que en todo caso no es una mediación del sujeto sobre el fenómeno, sino que responde a lo que vengo defendiendo como narrativa. El sentido del fenómeno se crea en su lectura, en una lectura que proporciona o deviene a su vez en otro texto. El sentido se produce, por tanto, en una *architectura*, en un acto del sujeto sobre el fenómeno, no entendiendo al sujeto liberado o al margen del objeto, o como una mirada neutra sobre el fenómeno que interpreta o al que le otorga sentido, sino que si el fenómeno, en verdad, no pertenece a la cosa sino al sujeto, si en verdad la cosa se da como fenómeno *para* el sujeto, si el sujeto solo percibe el fenómeno de la cosa, ese fenómeno que es el del propio sujeto y que el mismo sujeto coloca entre sí y lo otro —entendiendo los límites entre sí y lo otro como porosos, como espacio contaminado—, entonces, el sujeto se lee también en ese fenómeno al que da sentido. Para que se dé este proceso, la puesta en sentido del fenómeno a través de los actos de cierto sujeto, otro sujeto debe comprender ese sentido, hacerse cargo del juego. Pero aquí todo se desdobra, se multiplica, porque a su vez, ese otro sujeto *recibe* al tiempo que *pone*, lee al tiempo que escribe. La comunicación, dentro de la propuesta de una *architectura*, no puede ser en ningún caso mera recepción pasiva de un sentido que se entrega sin más. Hay siempre una complejidad inherente a todo esto que, de forma quizá paradójica, no deja de hacerlo todo más sencillo.

Si «esta comunicación se hace posible porque el que escucha comprende la intención del hablante»,³⁴⁸ en ningún caso hay que entender este comprender bajo el fenómeno de la mera recepción pasiva, del tomar sin más una explicación, cierta norma o un contenido pedagógico. Por otro lado, hay que desplegar todas las defensas ante esa modalidad que remite la comunicación a la escucha. Si, como suelo proceder aquí, invierto el argumento, si le damos la vuelta a este tipo de definiciones o planteamientos, se podría defender que esa escucha que comprende cierta intención del hablante, remite a ese primer nivel del lenguaje al que me refería más arriba, al habla como extensión corporal, como si pretendiésemos llegar con el aliento adonde no llegan nuestros miembros, a un lenguaje supeditado al aquí y ahora de la inmediatez y la presencia, que en aras de la simultaneidad evita todo rodeo, toda *architectura*; un lenguaje, a fin de

³⁴⁸ LVF, p. 84.

cuentas, que sí resulta prescindible, que resulta casi un síntoma del mal del habla. Pero no es de este lenguaje del que estamos *hablando*. Como he explicado en relación a la reducción fenomenológica y otros procedimientos, está claro que en un nivel cotidiano, del día a día, la evidencia debe y tiene que aceptarse, el lenguaje puede y debe funcionar como comunicación. Pero aquí no estamos tratando —o no solo— con el lenguaje en esa faceta, aquí no estamos pidiendo un café o que por favor alguien nos acerque un objeto que nos hemos olvidado, aquí no estamos señalando algo que podría prescindir del lenguaje o de un pensamiento que no necesite de su escritura. Aquí, como ha quedado claro, no me refiero a una posible función del lenguaje —mundana, práctica, pragmática, etc.— sino a ese lenguaje que es tal gracias a la escritura, gracias al espaciamiento, a la *diferencia*, gracias a un *espacio salvaje* que hace que el lenguaje no sea una cuestión entre otras.

El problema, a fin de cuentas, es que «todo lo que en mi discurso está destinado a manifestar una vivencia a otro, debe pasar por la mediación de la cara física. Esta mediación irreductible compromete toda expresión en una operación indicativa».³⁴⁹

Pero no hay otra cara de la luna aquí, o dicho de otra forma, se trata de una moneda con una sola cara, con una sola cruz, una moneda de un lado. No hay un sentido que respire al margen del cara física, sino que, como deja escrito Derrida, esta mediación es irreductible. Fijemos esta irreductibilidad. Por más que se pretenda, no hay un contenido al margen de su continente, no hay un pensamiento que se exprese a través de una indicación entendiendo que por medio de un análisis estas facetas resultan separables o determinables en sí mismas. La indicación es ya la expresión, la expresión es ya el pensamiento, la comunicación implica la recepción de un sentido sobre el que aquel que recibe forma o crea ya otra capa de sentido. Se trata de un juego de espejos donde ninguna superficie refleja el cuerpo original —esto es evidente: la imagen sobre el espejo es siempre superficie, no contiene aquello que refleja; yo, sobre el espejo, es ya otro—, donde ninguna traducción comunica el sentido puro de la expresión que se indica.

Traducción del otro, cuya subjetividad no está nunca presente para mí como lo estoy yo, asegura Husserl, por más que ahora sabemos que ese yo tampoco está del todo presente para sí, que esa grieta por la que se cuele la vida al *decir* yo crea un afuera del

³⁴⁹ *Ibid.*

adentro, una escisión, una *diferencia* que escinde el yo. Husserl fija en esa imposibilidad de asumir la subjetividad del otro un límite irreductible y definitivo. Lo que intento aquí, con toda esta cuestión de la escisión, la grieta y la exterioridad del adentro, es empujar ese límite un poco más —hacia dentro desde la perspectiva de Husserl, quizá hacia fuera desde la perspectiva de un *cogito* que coquetea siempre con el solipsismo—, colocar ese límite dentro de la voz interior.

Si en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* Husserl defiende que con lo propio del otro no hay —desde el yo— más que relaciones de analogía, mediaciones, según lo que aquí defiende, tampoco el yo puede admitir sin más una relación de inmediatez, de proximidad absoluta, de evidencia incuestionable con su adentro o con esa voz interior, ya que, como hemos visto, esta interioridad está rota, escindida, quebrada y fragmentada desde el momento sin instante preciso en el que el punto de enunciación dice yo. Cuando se produce el acontecimiento y el *cogito* piensa —es decir: dice yo—, se ata a una narración gobernada siempre en parte o en su totalidad por el afuera de la máquina gramática, dirigida en parte o en su totalidad por la herencia que recibe en ese gesto original sin origen. Aquí, la relación del yo con su interioridad está también mediada por el lenguaje. La presentación originaria me está prohibida no solo con el otro, sino conmigo mismo, con ese mismo de mí que es siempre otro. Si «el habla corriente nos concede percepción de vivencias psíquicas de personas extrañas»,³⁵⁰ hay que conceder que el yo es también un extraño para sí mismo, porque al igual que ocurre con el presente, el yo tampoco se presenta, no está ahí, de una pieza, clausurado, completo para ningún otro, ni siquiera para otro que pudiese ser un sí mismo; y al igual que no percibimos la cosa en sí sino su fenómeno, esa escisión del lenguaje que abre una exterioridad en el interior obliga a que la percepción de la interioridad no sea inmediata, sino mediada por una voz, una narración, una escritura. Del otro, del propio yo, obtenemos siempre cierta parcelación, un punto de vista, una fragmentación que impide defender algo así como la plena evidencia de eso que nunca se termina de dar del todo. La percepción externa que tengo de la vivencia del otro no se transforma en intuición o experiencia inmediata de mi propia interioridad, de una interioridad que nunca me es propia, de la que no soy su propietario en exclusiva, sino que se ve afectada, formateada, estructurada por el afuera, por la exterioridad, por la herencia, por máquinas e instituciones de todo tipo. A lo que voy, con todo esto, es que tampoco es

³⁵⁰ *Ibid.* p. 85.

posible basar la verdad en la inmediatez de la vivencia de un yo cuya interioridad se pretende pura o no contaminada, sino que lo propio sería asumir cierta narración, lo único posible sería hacerse cargo de una operación textual a la que llamo, desde hace tiempo, *architectura*.

Digamos, entonces, lo siguiente: frente a la verdad, *architectura*. Así, repito que tal y como defenderé en la segunda parte de este trabajo, el compromiso del filósofo no es con la verdad, sino con la escritura, con la verosimilitud de cierta narración, con la solidez de cierto texto, a fin de cuentas, con una operación de *lectoescritura* responsable que no descargue la *culpa* en el Otro.

Cada vez ha ocurrido lo mismo, en cada ocasión en la que se *pone a pensar* la escritura sobre un texto que *en verdad* se lee —sobre el que no nos limitamos a recorrer su cuerpo de letra—, sobre el que se ejerce la *lectoescritura* que permite crear otro texto que corra en paralelo o que se cruza con aquel del que parte, en cada ocasión, a pesar de que se trata de una operación sin clausura, a pesar de que un texto de Husserl, de Derrida y de tantos otros —quizá no tantos como nos gustaría creer pero sí los suficientes como para *sobre-vivir* (agarrados a ellos como el naufrago se abraza a los maderos que lo mantengan a flote en medio del océano) una vida entera—, a pesar de que una escritura que merezca ese nombre —es decir, no ingenua, que no se crea vehículo de un pensamiento que podría no estar escrito— no tiene cierre, a pesar de que la letra de la filosofía no resulta prescindible tras alcanzar algo así como una síntesis, un resumen o una tesis principal, a pesar de todo esto y por más que defendiendo aquí que los textos que he tomado hasta ahora no se agotan en lectura exhaustiva alguna, que cada relectura sobre ellos supone en verdad lectura —leerlos otra vez *como si* fuese la primera—, a pesar de esto, decía, cada *archiescritura* concreta —esto es, cada *poner a pensar la escritura* de un texto en una operación situada en un tiempo y espacio y que genera otro texto (valga como ejemplo lo que estoy haciendo aquí)— sí tiene unos límites, una hechura, una estructura que no permite forzarse. Desde luego, si la propia lectura va creando otro texto, si se trata de mantener la vigilia, ahuyentar el inevitable automatismo, no dejarse tragar del todo por las rutinas de la máquina gramática, por las sentencias de manual, por simplificaciones escolares, este poner a pensar la escritura marca, además de ese cierto recorrido que toma, también sus límites; es por ello que cada vez ha ocurrido lo mismo, y que ya fuese leyendo la *Introducción* de Derrida a *El origen de la geometría* o la tesis sobre el problema de la génesis en la filosofía de Husserl o *La voz y el fenómeno*, llega un momento en que aquello que se iba buscando, ese dirigir el pensamiento hacia lo que merece la pena pensarse, que decía Heidegger, aclarando que *eso que merece la pena* puede ser diferente en cada lectura y para uno u otro lector, llega un momento en que la *archiescritura* se ha cobrado su pieza. Parte importante de este juego es saber leer, también, cuándo la partida debe quedar en suspenso, finalizada en su derrota.

Resulta evidente, también, que aquello que esta operación de *lectoescritura* busque será diferente según los textos que se pongan en contaminación, quiero decir con esto lo siguiente: no se trata de extraer los conocimientos, los conceptos o propuestas fundamentales de un texto concreto aislado de cualquier otro —la propuesta que se desarrolla aquí no vería tampoco con buenos ojos un fundamentalismo lector—. En el interior de este trabajo, el objetivo es la escritura como fundamento de un sujeto que se entiende siempre narrado; pero no se trata de un fundamento inamovible, eterno, universal, entendido a través de una mirada esencialista. Digamos que el reclamo —a modo de la liebre tras la que corren los galgos en un circuito de carreras— es la *archiescritura* que Derrida propone en *De la gramatología* para, a partir de ella, proponer la cuestión de la *archilectura* en los términos más o menos difusos, más o menos claros que hemos seguido durante estas páginas. Hay que entender, por tanto, que en ningún caso, vuelvo a repetirlo por más que lo he advertido desde el comienzo, se trata de explicar tal libro de Derrida o tal libro de Husserl como si estos fuesen entidades cerradas que contuviesen un mismo significado o sentido para cada lector, como si hubiese lecturas buenas y malas, acertadas y erróneas en su totalidad, y, lo que es peor, como si hubiese un detector de lecturas o propuestas, una máquina que los propietarios de la filosofía, que esos *propietarios* de Husserl o de Derrida pudiesen activar para juzgar operaciones textuales sobre las que dictaminarían sentencia. —¿Estoy defendiendo con esto el relativismo absoluto, ¿que toda propuesta es válida, etc.? La mera pregunta aburre; evidentemente: no.—

Cada vez ha ocurrido lo mismo, ha ocurrida *eso*, que una *archiescritura* concreta debe marcar sus límites, su propia delimitación, unos márgenes que no le llegan de una planificación previa, una estructura que no le impone una metodología externa sino su mismo proceso, su mismo ponerse a rodar.

Por supuesto, detectar el fin del juego, de cierta lectura muy concreta, muy acotada por su situación y su conexión con otros textos con los que se imbrica, no impediría seguir *escribiendo* o juntando letras, pero este *seguir*, una vez que la operación de lectura se ha cobrado su pieza, que ha llegado hacia donde se dirigía, se convierte quizá en mero amontonar, en repetir lo mismo con otras palabras, recurriendo a otras citas, pero caminando, ya para siempre, en círculo.

Pondré en claro aquí, antes de dejar en suspenso mi *archilectura* sobre *La voz y el fenómeno*, aquello que detecto que se ha cobrado mi operación.

En la primera cita que he recogido de *La voz y el fenómeno*,³⁵¹ Derrida deja escrito, leyendo a Husserl, que el *presente viviente* es la forma última de la idealidad. Como he defendido ya en bastantes ocasiones que el presente no se presenta, hay que entender que esta sensación de continuidad, de flujo mejor o peor engastado en un tiempo sucesivo, lineal, sin sobresaltos cronológicos, no deja de ser una idealidad —sin que esto, como he insistido también, remita lo ideal al ámbito de las realidades fantásticas, sin que esto implique la defensa de una no mundanidad, etc.—, una *idealidad* necesaria para que el tiempo se cumpla, para que la repetición, ese entrar en historia, sea posible. Este *entrar en historia* impide, a su vez, entender el presente como fijación o a modo de tiempo perpetuo, detenido. El presente no está nunca ahí, se trata siempre de la *diferencia*, del *entre*, de la *escisión* o la *grieta* entre un presente pasado y un presente por venir —o entre una colección de presentes pasados y por venir—.

Al igual que ocurre con la percepción, al igual que la fenomenología descriptiva nos avisa de que nunca vemos la cosa en sí, la cosa tal y como es, incluso que ese fenómeno de la cosa tampoco es accesible como totalidad, sino que lo que percibimos es siempre un momento, un fragmento, un trozo, un lado, y con esos cubos de rompecabezas componemos el objeto *total* —recordemos la clausura por la que imaginamos el todo a partir de la parte—, la continuidad del presente es también una ficción, y esta, por supuesto, afecta al sujeto de cada presente concreto. La continuidad absoluta del sujeto atrapado en el tiempo no responde más que a cierta narrativa. Al igual que ocurre en la literatura, de la misma manera que ocurre con el arte de narrar, se producen también en ese *presente viviente* *elipsis*, *flashbacks* y *flashforwards* que diferencian el tiempo de la *historia* del tiempo de la *narración*; al igual que ocurre en cualquier proceso narrativo —literario o audiovisual— se produce siempre un recorte del paisaje, una selección de las acciones, una interpretación de los hechos; al igual que ocurre con la narrativa, hay en esa memoria que hace posible la temporalidad y la repetición, hay en ese archivo que posibilita el *presente viviente*, una selección —nunca del todo consciente— de aquello que formará parte de la historia que se quiere o que se puede contar. Y aquí una nota referente a algo en lo que se insiste mucho desde la neurociencia, que la memoria, en gran medida, no depende del sujeto, no está a las órdenes del yo. Si la memoria —entendida en un sentido amplio— es lo que posibilita

³⁵¹ Capítulo 16 de este mismo texto.

el presente y la repetición, es decir, la sensación de continuidad temporal, si la memoria es la responsable de que se active la idealidad del presente viviente como base para toda otra idealidad, entonces, esta posibilidad de saberme yo mismo (repetición) en una misma continuidad temporal (presente) no está en mis manos, no depende de mí sino de ciertos circuitos neuronales, de impulsos eléctricos, de cierta mecánica cerebral que se me escapa como mero portador de esa masa de apenas unos kilos donde se cuece todo eso que me hace decir yo.

Fijemos entonces al menos esto: el presente como idealidad.

Y de inmediato me he referido entonces a una mirada oblicua, a la aceptación de que el objeto ideal nos permite ver, de que es la aceptación de esta ceguera para las cosas tal y como son lo que nos permite ver algo, por más que ese algo nos parezca poco o nunca suficiente. Como he defendido también que nada no hay, que es justo la ceguera lo que nos obliga a ver algo, hay que concluir que ver nada o ver la nada es justo lo imposible. Tenemos aquí la cuestión del tiempo ligada a la espacialidad, el presente y la nada. El presente que no se presenta y la imposibilidad de nada obligan a la repetición de *algo*—de ese *algo* que incluso puede considerarse a sí mismo como ser pensante—, a la ficción de permanecer en un flujo de tiempo y en medio de un mundo. En cuanto el punto de enunciación dice yo, este aparece ya en mitad de una narrativa en movimiento, aparece ya en un mundo que, una vez y otra, se repite.

Se podría, entonces, completar la frase anterior: el presente como idealidad obliga a una mirada oblicua.

Esta mirada oblicua podría albergar la reconocida ingenuidad de desmontar la bivalencia de la metafísica, podría proponerse como un intento siempre condenado al fracaso de evitar el ámbito de la vieja rejilla. Como ya me he referido respecto a la ficción de la realidad, a que lo opuesto a la ficción no es la realidad sino la nada, a que aceptar la realidad obliga a vérselas con la ficción que la hace posible, esta mirada oblicua tendría en cuenta, precisamente, la ficción. A la ficción, nunca tomada como fantasía o pura invención, sino en este sentido de asumir una realidad *fictionada*, una realidad construida siempre sobre la base de la idealidad, de una idealidad que aparece ahí, que se *muestra*, que no habita al margen del mundo, a esta ficción la llamaré, entonces, narrativa.

Avanzaré algo más esta frase en proceso: el presente como idealidad obliga a una mirada oblicua de la realidad como narrativa.

Como de inmediato me refiero e insisto en una escritura no ingenua, que no caiga en las fáciles oposiciones de siempre, que no se permita distinciones tajantes entre realidad y ficción, que no se crea mero vehículo de comunicación de un pensamiento que simplemente traduce pero que podría no estar escrito, en definitiva, como me refiero a una escritura que no *se piense* al margen de aquello que escribe, hay que proponer que la narrativa de esa realidad no se puede dar en una escritura ingenua. Me he referido constantemente a esta operación que he bautizado como *archilectura*, a este leer/escribir inseparable, a esta *lectoescritura* que considero uno de los trabajos fundamentales de la deconstrucción, ese trabajo que consiste no en pensar sino en *poner a pensar la escritura*.

Por tanto, amplío: el presente como idealidad obliga a una mirada oblicua de la realidad como narrativa que pone a pensar la escritura.

Enseguida he recordado la distinción entre una idealidad mesiánica, totalitaria, absolutista, que proponga un *telos* inevitable, y la idealidad en el sentido de aquello que ya se está dando, sin promesa de venida, que no justifique ningún acto en función de un porvenir que no llega nunca —que por su misma estructura imposible como *por venir*, es imposible—. He escrito, también, acerca de toda forma de totalitarismo —metafísico, extremo-capitalista, fundamentalista— cuya ambición sea anular la *diferencia*, canibalizar al otro. Y hemos visto que lo único que puede, quizá, escapar a la apropiación por parte de este sistema totalitario es el acontecimiento como aquello que no se puede decir, como aquello que, por otro lado y sin contradicción, es lo único que merece la pena ser dicho. Es el acontecimiento, quizá —lo veremos con calma—, el *origen* de la escritura.

La proposición avanza: el presente como idealidad obliga a una mirada oblicua de la realidad como narrativa del acontecimiento.

El acontecimiento, quizá, como lo que amenaza el mito de la presencia, a esa obsesión que liga la verdad al habla, una verdad de la Verdad cuyo fundamento se encontraría siempre fuera del mundo, en un espacio incorruptible, una Verdad que se entiende como *logos* universal, eterno, fundamentador —por más que en verdad resulte fundamentalista—. Por tanto, cuando se diga acontecimiento, tengamos en cuenta que esto no implica algo presente, algo que se presenta o está ahí, sino que se trata de una huella, de la ausencia de una presencia, de una presencia ausente, de algo a lo que se llega siempre tarde. El acontecimiento aparece siempre en su repetición, es decir: no

aparece. Se limita a reaparecer sin haber aparecido nunca, como un espectro. Responde, por tanto, a eso que he llamado *ficción representativa*, y que oponía a la ficción *presentativa* a través de la que creemos obtener la cosa ahí. Como he dicho, presentación y representación permanecen imbricadas, y ninguna de las dos asegura la cosa. Así, cuando me refiera al acontecimiento, me estaré refiriendo a cierta huella.

Hasta aquí, por tanto, esta propuesta en forma de proposición: el presente como idealidad obliga a una mirada oblicua de la realidad como narrativa del acontecimiento.

Queda claro que es muy fácil, lo más sencillo, volver a leerla sin ligarla a esta mínima operación de lectura a través de la cual se ha desarrollado. Lo más sencillo es siempre leer, sin más; es decir, no leer. Esta proposición no tiene ningún sentido si sus palabras, si su grafía y sus inscripciones, si su cuerpo de letra no se ata a una *architectura*. Esta proposición, quizá ninguna otra, no expresa sentido alguno si al leerse no conforma, a su vez, otro texto.

Se ha visto, también, cómo Derrida afirma que el yo trascendental no es otro, y cómo esta afirmación no contradice la propuesta del *yotro* sino que la reafirma. Desde luego que no hay un yo trascendental al margen del cuerpo, que como un ángel o un diablo se coloque en una posición extracarnal, sino que al igual que hemos visto con el objeto ideal, que se da a la vez que el fenómeno, el yo trascendental o ideal está ya inscrito en el yo empírico, en el yo huesos y en el yo vísceras. Por ligarlo con lo que vengo exponiendo: el yo es una ficción —una realidad ficticia—, no una fantasía; ninguna extraña objetivación incorpórea queda al margen de su narración o en los lindes de su texto. Ese yo trascendental sin mundo transcendente hace que el yo sea ya otro, al igual que, como vimos en el capítulo anterior, pensar, esto es: decir yo, escinde el interior, crea un afuera en el adentro, convierte al *cogito* en ese otro que dice yo, lo sujeta a una narración, a un lenguaje que no es más interno que externo, lo convierte en engranaje de una máquina gramática que él mismo ha de poner a funcionar en cada momento, cada vez *como si* fuese la primera.

La propuesta del *yotro* no defiende un yo transcendente en el sentido clásico, sino un yo narrado. Un yo no asumido en ese gesto del *cogito* que lo hace autoevidente, sino el yo como una complicación en origen. Este *yotro* es, precisamente, el que practica la *architectura*, el que pone a rodar la letra, no el que piensa sino el que *pone a pensar la escritura*.

Añadamos, a esta formulación en marcha, nuevos elementos: el presente como idealidad obliga a una mirada oblicua de la realidad como narrativa del acontecimiento escrita por un *yotro*.

Pero hagamos ahora un ejercicio de reducción, suspendamos aquí la *architectura* y leamos solo esta frase tal y como se da, sin tener en cuenta el texto que se está generando, este texto desde el que aparece al igual que la escultura emerge de la piedra. ¿Qué quiere decir esta frase en construcción si solo la leemos?, ¿si fuese posible solo leerla, sin generar ningún otro texto paralelo? Qué significa por tanto esto: *el presente como idealidad obliga a una mirada oblicua de la realidad como narrativa del acontecimiento escrita por un yotro*, si nos limitamos a leer sin más —como si esto fuese posible—; pues está claro: no significa nada, no tiene ningún sentido. El sentido se lo da, en todo caso, la operación de lectura, el *architexto* que resuena a partir del texto que se *lee*, entendiendo aquí leer como *poner a pensar la escritura*.

No hay yo espectador, neutro, que se limite a saber de su autoevidencia, que se limite a percibir, sin más, los fenómenos de las cosas. Para ser yo, para decir yo, para albergar la posibilidad de lenguaje y por tanto de pensar —no de expresar el pensamiento sino de pensar en ese mismo lenguaje que resulta indisociable del pensamiento— hay ya que ser otro —sin mantener límites tajantes entre yo y otro, sin defender que, a voluntad, yo pueda ser otro o dejar de serlo—; para que la voz interior se active se hace preciso ya una ruptura, una escisión interior. Dicho con brevedad sumaria: es la narración la que abre sujeto, no el yo el que decide o no pensar, narrar, escribir. En este sentido he defendido que el doble del yo es el lenguaje; no condenando a este a mero representante o avatar de un yo que podría prescindir de él a voluntad o según necesidad. El lenguaje es el doble del yo al mismo tiempo que el yo es el doble del lenguaje, y es en esa doblez, en ese pliegue, en ese *entre* o esa *diferencia*, en este *espacio salvaje* en el que nos instalamos sabiendo que no hay ahí instalación definitiva alguna.

La figura del *yotro* implica ya este doble, esta doblez, así que no es necesario añadir esto a la proposición en marcha, ya de por sí suficientemente densa en su expresión.

Me he referido a la cuestión de la *diferencia* como espaciamiento, *entre*, vacío, nada que posibilita. Si bien no podemos decir, pensar o escribir la nada, es esa nada, entendida en el sentido que le hemos dado hasta aquí, lo que posibilita todo.

Así, para enredar aún más el asunto, ampliemos, ahora sí, nuestra proposición: el presente como idealidad obliga a una mirada oblicua de la realidad como narrativa del acontecimiento escrita por un *yotro* que posibilita la nada como algo.

Como he defendido, la escritura que he denominado previa estaría precedida por la nada, por nada, por esa nada que la posibilita y que obliga incluso a que su misma nominación implique siempre algo. Esto no quiere decir que defienda aquí que haya algo que quede fuera del texto, que defienda realidades, ni mucho menos entidades, que habitan su propio mundo al margen de la mundanidad, sino que es precisamente esa imposibilidad de decir, pensar y escribir nada lo que impide que algo caiga fuera del texto.

Acerca de todo lo que se ha dicho en relación al lenguaje y a la no clausura del sentido, y que no voy a repetir aquí por un mínimo de cortesía para con el lector, haría falta añadir a nuestra fórmula algo más: el presente como idealidad obliga a una mirada oblicua de la realidad como narrativa del acontecimiento escrita por un *yotro* que posibilita la nada como *algo*, que ofrece un sentido sin clausura.

Del último tramo de mi operación de lectura, incidiría solo, y para no abusar aún más de la paciencia del lector, sobre lo que he denominado como la imposibilidad de Valdemar, y que he ligado al afuera del adentro, a la escisión interna por la que esa voz que dice yo es ya otro. Todo esto lo acabo de recalcar más arriba, así que no incidiré más sobre ello. Tampoco hace falta encontrarle un hueco en esa proposición ya suficientemente barroca y cargada, porque esta cuestión de la escisión interna pertenece al ámbito del *yotro* —de hecho, es la que lo hace posible—.

Insisto en que hemos llegado a una propuesta, a una fórmula, a una proposición que en sí misma, que si nos limitamos a leerla, no quiere decir nada —quizá esa nada que lo posibilita todo—, que no tiene mayor sentido, cuya significación, tal cual está, no puede ser controlada o dirigida solo por el que la escribe o la dice. Esta frase funciona o se activa si al leerla se escribe —por supuesto, no solo en el sentido de inscribir el cuerpo de letra sobre un soporte—, si se pone en marcha una *lectoescritura*, si se pone a rodar la letra, etc. Lo que defiende es que no hay lectura en sí o lectura simple, que este gesto, en verdad, no es posible, que en todo caso, la *archiescritura* se reprime, se suspende, se ahoga. Lo que defiende, a fin de cuentas, es que si hablamos de lectura entendida de forma pasiva, como mera recepción de un sentido, todo esto no es posible más que reprimiendo la *archilectura*. Nunca se lee; no hay nunca, en ningún caso, mera

lectura, sino que hay siempre, de forma más o menos consciente o inconsciente, *architectura*. Al igual que no hay escritura sino *archiescritura* —en el sentido que he avanzado y en el que insistiré en cuanto llegemos a *De la gramatología*—, tampoco hay lectura sino *archilectura*. Creer que leemos, desde el punto de vista tradicional, no deja de ser una ingenuidad más de las que obliga la bimodalidad metafísica, no deja de ser una de las trampas o los cepos de la vieja rejilla.

Quedémonos al menos con esto: no leemos, no sabemos leer sin, al mismo tiempo, crear un texto paralelo a esa lectura, un doble espectral, un cuerpo de letra fantasma. En verdad —pero *qué verdad*, sería justo preguntarse tras todo lo dicho— solo hay escritura.

Hay que forzar la detención. Sabiendo que no hay clausura ni lectura exhaustiva de un texto, reconociendo que en toda esta vinculación entre la fenomenología y la deconstrucción, entre sus cruces y desencuentros, no hay conclusión última o final, sino que como he comentado más arriba, como he ejemplificado en el capítulo anterior y seguiré ahondando con el interludio que sigue, la *architectura* que aquí propongo maneja unos protocolos que no tienen que ver con la hermenéutica como método o lectura que clarifique *lo que el autor quiere decir*, que no busca apropiarse de aquello que toma, cuyo compromiso es, más que con la verdad, con la escritura; es decir, con la responsabilidad del texto que se va creando al tiempo que se lee y se *pone a pensar la escritura*.

No hay clausura ni exhaustividad porque, a fin de cuentas, ni siquiera hay la deconstrucción, sino deconstrucciones, ni siquiera podemos referirnos a la fenomenología como un todo —las conferencias de Ingarden que se han citado en este trabajo dejan claro que, dentro de lo que se engloba en general bajo ese nombre, existen tantos enfoques y direcciones ya en origen, que cualquier etiqueta no deja de funcionar como lo que en verdad es: mera rotulación más o menos indicativa—.

Tampoco podríamos aceptar sin más que la fenomenología nace con Husserl, o que nace con el uso de esa palabra por parte de Kant. Como se ha defendido ya suficiente, no aceptamos aquí orígenes simples, ninguna aseveración del tipo «X fue el primero en tal cosa»; porque esas *cosas* son siempre más complejas y enredadas de lo que cualquier manual o lectura rápida puede soportar.

Quiero terminar esta primera parte con un fragmento de uno de los diálogos de Platón que, desde mi punto de vista, anuncia y toca temas propios de lo que algo más tarde recibiría el nombre de fenomenología; y liga esta, de alguna manera, a la cuestión de la ficción como irreal con realidad que aquí propongo.

—Imagínate por un momento que se da una especie de visión que no dice relación con aquello de lo que normalmente es visión la visión, sino que es visión de sí misma y de las demás visiones, y también, de las no-visiones, y siendo como es visión, no ve color alguno, sino solo se ve a sí misma y a las otras visiones. ¿Te parece a ti que existe algo así?

—¡Por Zeus que no!

—¿Y una audición que no oye sonido alguno, pero que se oye a sí misma y a las otras audiciones y a las no audiciones?

—Ni esto siquiera.

—En resumen, considera si, entre todas las sensaciones, te parece a ti que hay una que lo sea de las otras y de sí misma, pero no sintiendo nada de lo que las otras sensaciones sienten.

—No, no me lo parece.

[...]

—Pero, en cambio, un saber hay, al parecer, que decimos que es así; que no es saber de conocimiento alguno, sino de sí mismo y de los otros.

—Sí que lo decimos.

—¿Y no sería algo raro, si es que realmente existe? De todas formas no diremos, sin más, que algo así no es posible, sino que, por el contrario, investigaremos la posibilidad de que exista.³⁵²

Al igual que se afirma en el cierre de este fragmento, quizá lo que he intentado aquí no es decir lo que existe o no existe, cómo son las cosas ni, por supuesto —¡libreme Zeus!—, cuál es la verdad en todo esto que se ha tratado durante estas páginas. Quizá la única tentativa de este texto haya sido eso: investigar la posibilidad de que las cosas existan. Una posibilidad que, por cierto, se juega en todos los órdenes.

³⁵² Platon: *Cármides* [167a-168b]. Grandes Pensadores Gredos: Platón Vol. 1. Traducción al español de Emilio Lledó. Barcelona: RBA, 2010.

INTERLUDIO
SOLARIS

Cuando Kelvin se comunica con la estación Solaris para que le ayuden durante el amerizaje, se presenta como el forastero.³⁵³ Un poco quizá a la manera en que Odiseo se hace llamar *nadie* ante los Cíclopes.

Y durante la llamada se pierde la aparición del planeta. El miedo a estrellarse no le permite ver. Habría que inaugurar toda una fenomenología del miedo, aquí.

Al fin, cuando una voz le habla, se trata de una voz muerta, de la voz de una máquina, de una grabación.

Espera ver algún humano, pero solo atisba huellas.

Insistencia en el ajedrez: la superficie donde aterriza la nave, el grabado sobre la puerta por donde Kelvin ha de salir; y en el ajedrez, como se sabe, cada pieza tiene su capacidad de movimiento decidido de antemano, cada pieza —dentro de este sistema de castas extremadamente jerarquizado— ve limitados sus movimientos.

El primer humano con el que se encuentra, llamado Snaut, dice no conocerle; cuando en verdad podría decir que «no te *reconozco*», que no lo asume más que como espectro; como si Kelvin fuese un fantasma, como si a partir de aquí la trama de la novela provocase el trampantojo y nos llevase a entender —a que Kelvin entienda— que ese forastero no existe. Un poco al revés de lo que ocurre en *Pedro Páramo*, aunque el protagonista no llegue a un pueblo sino a una estación espacial repleta de apariciones; y como si él mismo, el forastero, fuese una aparición entre las cosas.

³⁵³ Lem, Stanisław: *Solaris*. Traducción de Joanna Orzechowska. Madrid: Impedimenta, 2012.

habría que forzar quizás el *corpus*, arremeter contra los límites de eso a lo que se llama literatura, de eso a lo que se llama filosofía, de lo que de buenas a primeras se entiende por escribir, por pensar, por hablar. Como si se tratase siempre de algo extraño, ajeno

como si fuese verdad lo que deja escrito Derrida en *La farmacia de Platón*, que «la filosofía consiste en tranquilizar a los niños»³⁵⁴

revisar también qué entendemos por realidad, por ficción. Si acaso no ha quedado claro ya, si acaso el fracaso de lo escrito hasta ahora es tan irremediable como para no entender que lo opuesto a la ficción no es la realidad sino la nada, lo imposible; que se trata de ficción o nada

grabarse a fuego que la ficción no es lo opuesto a la realidad, a la intuición, a la verdad, a los hechos, sino que en un tono quizá demasiado shakesperiano podríamos afirmar que la ficción es la materia de lo que estamos hechos

al fin y al cabo, no somos otra cosa que producto del miedo; toda nuestra ciencia, nuestro saber, nuestros libros se levantan como murallas que detengan al otro; o quizá, no tanto como parapetos que nos protejan de la amenaza del exterior cuanto un medio para hacernos creer que dentro estamos en casa, que solo el interior es habitable

³⁵⁴ Derrida, J.: «La farmacia de Platón», en *La diseminación*. Traducción al español de J.M. Arancibia. Madrid, Fundamentos, 1997, 7a ed.

Pero en verdad, Kelvin no cree que Snaut sea un fantasma, sino que sospecha que, sencillamente, está borracho.

Hay un instante en el que a Kelvin le parece poco seguro hasta el mismo suelo.

Cuando Kelvin le pregunta por otro de los científicos, por Gibarian, Snaut cree que esta aparición, que este forastero se ha aparecido por ese tal Gibarian, que se trata, entonces, de la proyección de un muerto —porque el tal Gibarian, como se puede leer tras unas cuantas páginas, se ha quitado la vida en la Estación Solaris—. ³⁵⁵

Entre la furia de Kelvin y la borrachera de Snaut, este parece darse cuenta, al fin, de que no se trata de uno de los visitantes a los que se ha incluso acostumbrado en la Estación durante los últimos tiempos, sino de un ser humano como él, de una persona que acaba de aterrizar en una nave, de un tipo que no es la proyección de nadie.

¿Qué hay de extraño en ello?, pregunta Kelvin. «Pues todo», podría contestar Snaut, por más que este conteste «nada»; porque ahí, en ese espacio rodeado por el océano *solarístico*, ciertas evidencias y reglas asumidas por el sentido común se han roto hace tiempo; porque ahí, lo extraño es que aparezca un forastero que llega por su propio pie, una persona que no sea la proyección de otra.

Snaut le aclara a Kelvin que la única otra persona en la Estación es Sartorius, al que el forastero conoce por fotos, y le advierte que si ve a alguna otra *persona* allí, no haga nada.

³⁵⁵ Sobre el otro como proyección, sabemos bien lo que ofrece *La invención de Morel*, de Bioy Casares.

expropiar quizá a los propietarios, sin que rueden cabezas, claro, sin procesos jacobinos ni purgas, pero entender lo que la escritura *sabe* desde siempre: que no es el habla la que permite su reflejo, que ella no es la copia ni el archivo ni la traducción del pensamiento, sino que es la escritura la que *se pone pensar*; no como resultado sino como proceso, sin promesa de *telos* o resultado final

este *poner a pensar la escritura* no como defensa de un ente autónomo que nos manipula o nos maneja por entero, no como algo que cobra vida al margen del *sujeto*, como si se tratase de una vaina alienígena o un diablo que nos posee y nos hace suyos; pero tampoco cayendo en la mayor de las ingenuidades, esta es: creer que tenemos un control absoluto sobre lo que primero pensamos, luego decimos y por último escribimos. No se trata de un lado o el otro, de si hablamos o somos hablados por el lenguaje, de si escribimos o somos escritos, sino del *entre*, de la *diferencia*, de un *espacio salvaje*, de una masa que es tan inteligible como ininteligible, a la que gobernamos en la misma proporción que nos gobierna, que responde de igual manera a estímulos conscientes como a inconscientes y cuya órbita es siempre impredecible

el sujeto queda *sujeto* a ese texto que lo abre; desde el momento en el que dice «yo» se ata a una narrativa en marcha, se convierte en el personaje de una novela. Algo así se ha dicho ya: pensar es decir «yo», a partir de ahí no hay pensamiento sino narración, no hay un sujeto que se expresa o comunica a través de un lenguaje que domina sino que ese mismo sujeto es ya un texto en proceso, abierto, por llegar

ya no estamos en la
Tierra, esto es lo que a
juicio de Snaut, Kelvin
ha de tener en cuenta;
la única verdad que
debemos saber aquí es
que Solaris, este planeta
en el que acabamos de
entrar, no tiene una
órbita predecible,
ninguna regularidad

Se entiende que la masa oceánica que recubre al planeta es una formación orgánica que nadie se atreve a llamar viviente; una célula gigante, algo prebiológico, algo previo a todo. «Máquina plasmática», le llamaron.

Otras hipótesis (que no falten, hablar es gratis): el océano como resultado de un proceso dialéctico (¿el absoluto hegeliano?).

La hipótesis oficial afirma que Solaris controla el espacio-tiempo. Aquí, el misterio de Solaris como la fuerza que irrumpe el desarrollo normal de la ciencia.

Solaris se consideró un planeta dotado de vida, pero con un solo morador, él mismo (absoluto: planeta-Hegel).

Al final, lo que queda es el convencimiento de que se trata de un monstruoso cerebro.

hemos hablado ya de la *escritura previa*, de que la escritura es previa al índice de realidad, sin que esta preeminencia implique entenderla como origen o génesis o el primero de los principios, sin que llamarla previa implique asumir que antes de ella nada —lo que sería caer en la defensa de lo imposible como hecho—, sino entendiendo origen como *complicación en origen*, manifestando una crisis de la representación que invita a pensar todo original como copia, todo significado como signifiante, toda lectura como relectura

ningún primer principio que no sea ya segundo

en ningún caso la síntesis final, la promesa de una estación última, esa promesa siempre teñida de mesianismo, que va contra la operación de *architectura* que entiende leer/escribir en un mismo gesto doble, que entiende que no hay recepción pasiva, que ver es ya imaginar, que toda recepción implica también envío por parte de aquel que recibe

Los primeros intentos de contactar con el planeta se llevaron a cabo mediante unos aparatos electrónicos especiales que transformaban los estímulos enviados en ambas direcciones. Al mismo tiempo, el océano participaba activamente en el proceso de creación de aquellos aparatos. Pero todo aquello sucedía en la más absoluta oscuridad. ¿Cómo se entiende el hecho de que el planeta «participara» en el proceso? [...] los ritmos transcritos de las descargas variaban [...] Quizás fueran el reflejo de las eternas verdades del océano, traducidas bajo la forma de impenetrables constructos electrónicos. ¿Quizás sus obras de arte? ¿Quién podía saberlo, si era imposible obtener dos veces seguidas la misma reacción al estímulo? [...] No era posible repetir dos veces el mismo experimento.

[*Solaris*, capítulo dos]

Todo lo captado por los instrumentos no era sino un momento, un paso concreto, un pequeño fragmento de tráfico cognitivo, monólogo interminable y complejo. Ah, pero qué desprecio, qué afrenta a las capacidades humanas, qué dolor para nuestro etnocentrismo, qué amenaza para nuestro reinado en el mundo.

El absoluto misterio de la capacidad creativa de ese cerebro, el misterio del caos. Al final, solo es posible hablar de él recurriendo a una nueva teología negativa acerca de ese dios *solarístico*.

La inutilidad de todo esto, de este fracaso, lo condena al limbo, al desinterés científico.

Al fin y al cabo, se trataba de algo teórico, de conocer los límites del conocimiento humano.

nos guste o no, lo queramos o no, como dice António Lobo Antunes en *No es medianoche quien quiere*, «la vida es escrita»; y esta escritura, que la vida no sea sino escrita —no en el sentido de poder escoger, sino que toda vida implica escritura, narración, texto, huella—, esta cuestión, que se sintetiza a la perfección en esa frase de Lobo, es lo que propongo como *sobre-vida* o *super-vivencia*, como ese algo o ese resto que no se limita a un mero vivir, a un simple pasar por la vida o dejar que la vida pase por nosotros o entre nosotros. Aquí, por supuesto, el valor de la inutilidad, lo imprescindible de todas esas cosas que desde el punto de vista pragmático o desde el ámbito de la fábrica de absoluto, que solo espera de las piezas de su engranaje que sirvan al propósito de mantener la máquina en marcha, se consideran inútiles, pasatiempo, ocio, tiempo muerto, oasis o descanso entre segmentos de tiempo productivo

Digámoslo

de
una
vez

Lo que ocasiona el contacto con ese planeta, lo que provoca permanecer cerca de Solaris es que los pensamientos toman cuerpo, es que las personas que imaginamos, recordamos, que tenemos almacenadas en el fondo de la consciencia, que incluso creemos olvidar, se encarnan.³⁵⁶

Todas esas no-personas con las que Kelvin se cruza no son más que las proyecciones de los dos científicos que habitan la Estación, al igual que la propia mujer de Kelvin se le aparece; vestida y peinada tal cual él la recuerda por una foto tomada antes de la muerte de esta.

La mujer se le aparece. No como un espectro o un fantasma, sino como una persona de carne y hueso. Y Kelvin intenta deshacerse de ese monstruo. La mata repetidamente y ella, claro, vuelve; porque solo podría acabar con ella si él la olvida.

Y claro que ese cuerpo, que esa *cosa* comienza a darse cuenta de que está vacía, de que solo respira y vive si permanece próxima a aquel que la ha traído de vuelta. Claro que ella sabe que no es nadie; una forastera de sí misma.

³⁵⁶ En *Sphere* (EEUU, 1998), film de Barry Levinson, se propone una idea similar cuando un grupo de científicos que se sumergen en las profundidades del océano dan con una nave que parece alienígena; en las proximidades de esta, los miedos de cada uno de los componentes de la expedición se materializan. La historia deja muy claro el infierno que supondría que todo aquello que se nos pasa por la mente se hiciese realidad.

fenomenología ficción:

no hay acceso inmediato a la realidad, desde el momento en el que el interior es externo, desde el instante sin origen en el que la voz interna es ya una voz que viene de afuera, desde la asunción de que ser es ya heredar, desde que asumimos la complejidad de cada presente y la ficción perceptiva a la que nos obligan esas cosas que no se dan, desde que tenemos claro, en fin, que la garantía del *cogito* es una escisión que el afuera provoca en el adentro, una grieta por la que lo externo se interioriza, desde ese instante en el que asumimos la complejidad de las cosas —complejidad que no es sinónima de críptico—, la contaminación de lo puro, la materialidad del objeto ideal, desde la posición sin lugar del *yotro* todo es una operación de *lectoescritura*, todo gesto simple, puesto a un lado u otro del ring de la vieja rejilla, pasa a formar parte de un complejo que se lee pero que no se clausura, que se escribe pero que no se cierra, que es texto pero no Libro en sentido enciclopédico

¿Cuál de ellas es la original? De las diferentes réplicas de la mujer que se le aparecen a Kelvin, cuál es su mujer: ¿todas?, ¿ninguna?, ¿aquella que fue y que ahora es solo recuerdo, pero un recuerdo que en contacto con Solaris se convierte una y otra vez en ella, como si ella, cada vez, fuese la verdadera?

¿Puede ofrecernos *Solaris* —la novela, que no el planeta— una aproximación a eso que hemos llamado *yotro*?, ¿un punto de vista sobre la incidencia de la ficción en la realidad?, ¿un medio para entender ese engarce entre lo ficticio y lo real que estamos proponiendo?

Pero qué lectura se juega aquí, qué opción remota e imposible de leer un texto en sí mismo; como si esta lectura no estuviese creando, a su vez, otro texto que depende de múltiples lecturas previas que ni siquiera *recordamos*.

Qué conclusión, moraleja, sentido, enseñanza, resumen, propuesta, hipótesis, regla, síntesis que no pase por otro texto, que no sea en sí ya otra cosa.

Dónde está, entonces, el texto principal, serio, comprometido con la verdad; de qué lado cae, de cuál de los dos lados de esta línea que como red de pista de tenis separa una escritura de otra; de cuál de estos dos lados que muestran una extraña similitud con los dos lados de la vieja rejilla, que parecen la gráfica de la bimodalidad metafísica que pone en escena una batalla decidida siempre de antemano, amañada.

Pues ni de un lado ni del otro, si uno quiere ser coherente con lo que lleva exponiendo cientos de páginas. Ninguno de los lados genera o es la causa del otro. Es más, la escritura a la que me refiero, la narración que *abre sujeto*, el texto sin clausura, la novela de ese punto de enunciación que dice yo, todo esto no se jugaría, en verdad, de un lado o del otro, sino en el espacio vacío de ambas columnas, en el *entre*, en la *diferencia* y los márgenes, en ese ámbito sin localización que de forma imposible intenta representar esta línea que ofrece un límite poroso y contaminante entre ambos textos.

valga este interludio como ejemplo de eso a lo que llamo *archiescritura*, como un simulacro, como si hubiésemos entrado en el interior de esa operación que consiste en *poner a pensar la escritura*, como si nosotros nos hubiésemos acercado también a la Estación Solaris, próximos a ese planeta que consigue encarnar los pensamientos, que le otorga un cuerpo al cuerpo de letra, como tentando aquí el interior de ese enorme cerebro cuyas descargas eléctricas intentamos transponer al lenguaje

dos textos que discurren en columnas paralelas —por supuesto, en un robo y un homenaje al *Glas* de Derrida y a otros textos donde este intenta romper la linealidad de la escritura, el orden mito-maníaco de la causalidad— , y sin que un texto tenga un peso mayor que el otro, sin que un texto venga del otro, sin que uno sea más serio que otro

dos textos que en verdad no son nunca solo dos, porque la partida, una vez que el lenguaje entra en juego, una vez que la vida se activa, no tiene clausura

pero ¿qué tiene que ver una novela con un libro de filosofía?, ¿una historia de ciencia ficción con la realidad de la vida?, ¿la narrativa con el pensamiento?, ¿la seriedad y el juego?

digámoslo, emulando a Shakespeare, de una vez: estamos hechos de la misma materia que la ficción

PARTE DOS
ARCHIESCRITURA

«Al principio, Victor fue incapaz de establecer la conexión, como había ocurrido en etapas anteriores, pero a medida que pasaban los meses, se produjo una suerte de conversión intelectual y Victor finalmente consiguió dominar cerca de treinta palabras. No oralmente, pero sí de manera escrita. Itard le enseñaba una cartulina que rezaba BOTELLA o LIBRO, y Victor, que todo lo convertía en juego, salía corriendo por la puerta, trepaba por las escaleras hasta su cuarto y agarraba el objeto indicado. Aquel fue un gran avance. Y, tras incesantes repeticiones, con cientos de botellas y cientos de libros, papeles, lápices y zapatos, incluso empezó a generalizar, comprendiendo que la palabra escrita no se refería exclusivamente a la cosa específica que podía encontrar en el cuarto sino a toda la clase de objetos similares. Ahora, consideró Itard, estaba listo para la etapa final: el salto de la palabra escrita a la hablada, que comprometería todas sus facultades y lo convertiría totalmente en un humano por primera vez en su vida.»

El pequeño salvaje
T.C. Boyle

«Volver enigmático lo que cree entenderse bajo los nombres de proximidad, inmediatez, presencia (lo próximo, lo propio y el pre- de la presencia), tal sería entonces la intención última del presente ensayo.»

De la gramatología
Jacques Derrida

¿Qué hace el filósofo?: escribe. Parto de esta afirmación. La de que el filósofo escribe. Ni piensa ni va en busca de la verdad; ni pretende erigir una sistemática, un método o una normativa que legisle o subordine otros saberes, otras formas de vérselas con las cosas y con el pensamiento, sino que el filósofo se limita a escribir. Pero ¿qué escribe? ¿Novelas?, ¿ensayos?, ¿divagaciones teóricas?, ¿pautas de comportamiento? ¿O acaso pretende escribir, inscribir o transcribir el pensamiento-en-sí?, ¿acaso el filósofo es el encargado de cuidar el ropaje del pensamiento, una especie de sastre?, ¿ajustarle el cuerpo de letra que menos traicione su contenido?, ¿cuidar esa tensión nunca resuelta entre fondo y forma?, ¿acaso eso a lo que se dedica el filósofo es a traducir el pensamiento?

Una afirmación que complementa la anterior, siguiendo el hilo de lo que proponen Deleuze y Guattari, es esta: el filósofo escribe conceptos.³⁵⁸

De las características que definen qué es un concepto, entre las que su singularidad y su no abstracción o no generalidad no es algo menor, me interesa resaltar, de cara a mi propuesta, que se trata de algo que *la propia lengua de ese texto* ha de crear *como* comenzando de la nada.³⁵⁹ Así, el filósofo escribe sus *propios* conceptos.

³⁵⁷ Este capítulo reproduce en su integridad mi artículo «El sujeto narrado: poner a pensar la escritura (una propuesta desde la deconstrucción)», *Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología*, nº 7. Madrid: Decanato de Filosofía, UNED, 2017.

Más que un capítulo fijo en este texto, debería aparecer este como un pliego de hojas sueltas que rogasen su inserción aquí o allá —imitando, honrando o simplemente reenviando al juego que Derrida propone en varios de sus textos, en los que encontramos una hoja suelta que se ruega insertar; como avisando de que no hay libro posible, como advirtiendo de que el texto no se cierra nunca—, en una parte u otra de este trabajo, funcionando bien como prólogo o bien como epílogo a esta segunda parte. Este texto, aquí insertado, pertenece, en verdad, al recorrido y a la trayectoria de este *poner a pensar la escritura*, es el resultado de una operación previa que tiene que ver con todo esto que aquí se trabaja o se pone a obrar y generará, a continuación, la *architectura* de la que resultará esta segunda parte.

³⁵⁸ «La filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos.» Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix: *¿Qué es filosofía?* Traducción al español de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2005, p. 8.

³⁵⁹ Sintetizo en lo (im)posible las características del concepto que proponen Deleuze y Guattari. Lo primero: se trata de algo singular. En ningún caso el concepto remite a un universal o a una abstracción genérica. Lo segundo: es algo que se crea en cada texto filosófico, es algo que *la propia lengua de ese texto* ha de crear *como* comenzando de la nada. Lo tercero: es complejo; articula, conecta, intersecta. No se trata de ofrecer una definición cerrada, no es un objeto, sino un territorio. No responde a una producción, sino a un proceso. Cuarto: tiene su historia, un origen complejo, recoge el envío de otros conceptos, sus fragmentos, acepta el *intertexto*. Quinto: es *endoconsistente* y *exoconsistente*; es decir, responde a una coherencia interna y a su relación con otros conceptos. Pero lo más importante, quizá lo único: el filósofo escribe *sus propios* conceptos; los construye, no se limita a tomarlos ya hechos, masticados por otra boca a la que una lengua ajena les ha quitado ya todo sabor.

No se limita a tomarlos ya hechos por más que estos no lleguen nunca de la nada.³⁶⁰ Y si no llegan de la nada, de dónde llegan, entonces, se podría preguntar. Leamos de nuevo esa frase que acaba de quedar atrás: los conceptos los ha de crear la *propia* lengua; no una lengua de la que nos apropiamos o nos creemos su propietario, sino la *propia* lengua de ese texto en la que el concepto comparece o se muestra en escena. Pero cuando hablamos de lengua, de qué hablamos, ¿de γλῶττα?, ¿de λόγος?³⁶¹ ¿Se trata del órgano que se mueve y hace vibrar el aire?, ¿se trata de poner la voz afuera?, ¿de escucharse hablar, aun en el caso de que este escuchar la propia voz remita solo al oído interno? ¿Se trata del sentido, del mensaje, del pensamiento que esa lengua traslada?; como afirmando, quizá, que el pensamiento no está ligado al lenguaje, que la verdad habita siempre en otra parte, que no depende de ese vehículo del que echa mano como mal menor ya que, una vez alcanzada esa cierta verdad o cierto saber, ese cuerpo de letra resulta del todo prescindible. Como si la estación final del sabio fuese la mudez.

Como comenzando de la nada, como si esto fuese posible. No cayendo en la *doxa*, no recurriendo tampoco a la *Urdoxa*. Descartando el libro como enciclopedismo, como suma, como diccionario repleto de entradas que definen para cerrar, de un saber enclaustrado en una clausura casi monástica. Tentando, contra el Libro Absoluto, el texto. Un texto sin cierre, que no se otorga nunca la última palabra, que no caiga en esa dogmática que aboca siempre al nihilismo. Un texto atento a su propia letra, *como si* comenzase de la nada, como si ese *como si* fuese posible: dejar atrás o a un lado la herencia. *Como si* esto fuese posible sabiendo que es la única posibilidad: tomar la herencia como tarea y no como un legado listo para su uso, no como cierto producto que se dilapida sin más. Sabernos herederos precisamente porque vamos contra esa herencia que no es nunca tal sin asunción crítica, porque ese *como si* implica una aceptación crítica de lo inevitable. Sé que no hay operación textual que comience de cero, sé que ser es ya heredar, que decir yo es caer presa de la máquina gramática, aparecer *in medias res* de la trama de un cuento que nunca nos pertenece del todo, en mitad de una historia de la que nunca somos los únicos protagonistas, pero aun así, crear los propios conceptos exige ese *como si partiese de cero*, demanda un comienzo que es siempre

³⁶⁰ «Hasta ahora, en resumidas cuentas, cada cual confiaba en sus conceptos como en una dote milagrosa procedente de algún mundo igual de milagroso, pero hay que sustituir la confianza por la desconfianza, y de lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo.» Deleuze, G./Guattari, F.: *¿Qué es filosofía?*, ed. cit. p. 11.

³⁶¹ Para los antiguos griegos «el λόγος es tanto lo dicho, lo significado, cuanto la γλῶττα, aquel órgano de nuestra boca con el que pronunciamos». Lledó, E: *Filosofía y lenguaje*. Madrid: Crítica, 2008, pp. 67-68.

repetición.

Pero ¿de dónde vienen los conceptos?, acabo de preguntar hace un momento, quizá con cierta ingenuidad, al igual que un hijo pequeño pregunta a sus padres de dónde vienen los niños. La propuesta de Deleuze y Guattari contempla algo previo al concepto, un espacio sin localización, prefilosófico, y al que se denomina «plano de inmanencia», que no ha de confundirse con el concepto del concepto o el padre o la madre de todos los conceptos, sino como la respiración que los envuelve. Sin traicionar la propuesta de sus autores, podemos leer plano de inmanencia como razón y concepto como entendimiento. Así, extraer conceptos del plano de inmanencia supone extraer entendimiento de la razón. Pero ojo con esto: la razón no es entendimiento, ni este es donado inmediatamente por la razón. No hay aquí nada del tipo: entiendo porque razono, poseo entendimiento gracias a la razón, etc. No hay aquí nada automático, ni donado a una recepción pasiva, ni intuido en su inmediatez; no hay aquí nada próximo, nada evidente, ningún sentido «común». Para extraer entendimiento de la razón, para extraer conceptos del plano de inmanencia, se precisa de un mediador, se hace imprescindible poner a trabajar un tercero al que se denomina «personaje conceptual» y que, sin malinterpretar el sentido en el que se emplea, podemos entenderlo como imaginación. Ni más ni menos que la imaginación, siempre sospechosa en algunos ámbitos, enjuiciada en ocasiones, quizá con demasiada prisa.

En esto consiste, resumido casi hasta el ridículo, el trabajo del filósofo: poner a trabajar personajes para extraer conceptos del plano de inmanencia; si se quiere: poner a trabajar la imaginación para extraer conocimiento de la razón. Se trata, por tanto, al igual que la narrativa pone a trabajar personajes literarios, al igual que no hay narración sin personaje, de poner a trabajar personajes conceptuales, porque sin estos, quizá, tampoco hay filosofía; y al igual que ocurre con la descripción de esos personajes en la narrativa contemporánea, no se trata tampoco aquí de mostrarlos de una pieza, estáticos o en sí mismos, del todo hechos o cerrados para siempre, en esa absoluta pureza que resulta la mayor de las ficciones, sino mostrarlos en medio ya no de acciones, como ocurre en la narrativa, sino en medio de operaciones textuales, echando mano de la *architectura*, fragmentados y, sobre todo, asociados o presos en una red interrelacional. Y no olvidemos, tampoco, que el personaje principal, tanto en narrativa como en filosofía —si acaso insistimos en cierta parcelación entre *estilos*— es siempre la escritura. Nada de discutir o debatir la opinión de cada cual, nada de recurrir a las autoridades, a las citas siempre descontextualizadas, nada de lanzarse entradas de

diccionario o pasajes de manual que uno no haya pasado por la trituradora de su propia operación textual; porque este es el ámbito de la filosofía: el texto y solo él. La filosofía se juega *en* los textos, se juega y se la juega en su misma escritura; se juega *en* los textos, lo cual no tiene nada que ver con jugar *con* textos. Por supuesto, llegados aquí he de revelar un secreto acerca de la escritura, un secreto abierto y ya confesado, el que dice o susurra: la escritura no es la grafía, no es notación, no es archivo ni prótesis mnemónica, no representa al habla, no inscribe un mensaje que bien podría prescindir de su inscripción. La escritura a la que me refiero aquí es posibilidad de lenguaje, igual de original que el habla, igual de precaria que esta si se entiende que el lenguaje traduce el pensamiento.

Lo he preguntado dos veces: de dónde vienen los conceptos, y la propuesta de Deleuze y Guattari afirma que los conceptos, el entendimiento, es posible gracias al plano de inmanencia que los precede. Aquí, en ese espacio al que se denomina prefilosófico, es donde quiero insertar la *archiescritura* de Derrida; una escritura no entendida como grafía sino como posibilidad de lenguaje, una escritura a la que llamaré *previa*, sin que esto se deba entender en un sentido cronológico o siguiendo el modelo de una causalidad lineal.³⁶²

Aclararé un mínimo indispensable esa *archiescritura* que se propone en *De la gramatología*, donde Derrida está muy pendiente de cierto desplazamiento que se produce en el *Curso de lingüística general* de Saussure.³⁶³ Si en un principio se defiende ahí la tesis de lo arbitrario del signo³⁶⁴—que impedía entender este como

³⁶² «Es necesario pensar ahora que la escritura es, al mismo tiempo, más externa al habla, no siendo su “imagen” o su “símbolo”, y más interna al habla, que en sí misma es ya una escritura. Antes de estar ligada a la incisión, al grabado, al dibujo o a la letra, a un significante que en general remitiría a un significante significado por él, el concepto de grafía implica, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la *huella instituida*.» DLG, p. 60.

³⁶³ Saussure, Ferdinand de: *Curso de lingüística general*. Traducción al español de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada, 2002. A partir de ahora CLG.

³⁶⁴ «La tesis de lo *arbitrario* del signo [...] debiera impedir que se distinga radicalmente entre el signo lingüístico y el signo gráfico. [...] Ahora bien, a partir del momento en que se considere la totalidad de los signos determinados, hablados y a fortiori escritos, como instituciones inmotivadas, se debería excluir toda relación de subordinación natural, toda jerarquía natural entre significantes u órdenes de significantes. [...] La tesis de lo arbitrario del signo niega indirectamente, pero sin apelación, la intención declarada de Saussure cuando expulsa la escritura a las tinieblas exteriores al lenguaje. Dicha tesis sirve para explicar una relación convencional entre el fonema y el grafema (en la escritura fonética, entre el fonema, significante-significado, y el grafema, puro significante) pero por la misma razón impide que este sea considerado una “imagen” de aquel. Ahora bien, era indispensable, para la exclusión de la escritura, como “sistema externo”, que acuñara una “imagen”, una “representación” o una “figuración”, un reflejo exterior de la realidad de la lengua. [...] Por lo tanto debe rechazarse, en nombre de lo arbitrario del signo, la definición saussuriana de la escritura como “imagen” —vale decir como símbolo natural— de la lengua. No se trata solo de que el fonema sea lo *inimaginable* en sí mismo, y que ninguna visibilidad pueda *parecersele*, sino que es suficiente tener en cuenta lo que dice Saussure de la diferencia

imitación o representación del habla y, por tanto, el lenguaje como *mimesis*—, pronto se pasa a defender la tesis de la diferencia como fuente de valor lingüístico;³⁶⁵ tesis que pone en cuestión la esencialidad acústica del lenguaje, justo aquello que ha permitido la marginación de la escritura durante esa época que Derrida indica dominada por el *logofonocentrismo*,³⁶⁶ esa época durante la que la verdad se entiende en un sentido casi neumático, como soplo divino que llega de algún mundo que no se encuentra en ninguna parte, como si la función del lenguaje fuese traducir el *logos*. Lo que creo importante resaltar aquí es que la esencialidad del lenguaje no es acústica —el propio Saussure lo reconoce—, que es imposible que el sonido pertenezca a la lengua, y que lo principal remite a la diferencia.³⁶⁷ Tengamos en cuenta que el significante ni siquiera es un sonido, sino una imagen acústica, impronta psíquica del oído interno; igual que el significado tampoco es la cosa o el objeto, sino cierta idealidad de sentido. Así, más que vérnoslas con las palabras y las cosas, nos las hemos de ver con imágenes acústicas e idealidades de sentido, es decir, con ficciones que conforman la realidad o que no dejan de ser parte de lo real.

entre el símbolo y el signo para no comprender cómo puede decir de la escritura, simultáneamente, que es “imagen” o “representación” de la lengua, y por otra parte definir la lengua y la escritura como “dos sistemas de signos distintos”. Pues lo propio del signo es no ser imagen.» Derrida, J.: *De la gramatología*, ed. cit. pp. 57-59.

³⁶⁵ «Es necesario por consiguiente oponer decididamente Saussure a sí mismo. Antes de ser o no ser “anotado”, “representado”, “figurado” en una “grafía”, el signo lingüístico implica una escritura originaria. En adelante no es a la tesis de lo arbitrario del signo lingüístico a la que haremos referencia, sino a la tesis que le es asociada por Saussure como un correlato indispensable y que más bien nos parece que funda la primera: la tesis de la *diferencia* como fuente de valor lingüístico. [...] Puesto que nunca la diferencia es en sí misma, y por definición, una plenitud sensible, su necesidad contradice la afirmación de una esencia naturalmente fónica de la lengua. [...] Ahora debe excluir lo que le había permitido excluir la escritura: el sonido y su “vínculo natural” con el sentido. [...] El habla se extrae, por lo tanto, de ese fondo de escritura, notada o no, que es la lengua.» *Ibid.*, pp. 68-69. Y en la nota 16, p. 68: «Lo que importa en la palabra no es el sonido por sí mismo, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir esas palabras de todas las demás, pues ellas son las que llevan la significación. Nunca podrá un fragmento de lengua estar fundado, en último análisis, en otra cosa que en su no-coincidencia con el resto.»

³⁶⁶ «El sistema de lengua asociado a la escritura fonético-alfabética es aquel en el que se produjo la metafísica logocéntrica que determinó el sentido del ser como presencia. Este logocentrismo, esta *época* del habla plena, puso siempre entre paréntesis, *suspendió*, reprimió, por razones esenciales, toda libre reflexión sobre el origen y el rango de la escritura, toda ciencia de la escritura que no fuese *tecnología* e *historia de una técnica*, adosadas a una mitología y a una metafórica de la escritura natural. Este logocentrismo es el que, limitando por una mala abstracción el sistema interno de la lengua en general, impide a Saussure y a la mayor parte de sus sucesores determinar plena y explícitamente lo que tiene por nombre “el objeto a la vez integral y concreto de la lingüística”». Derrida, J.: *De la gramatología*, ed. cit. pp. 56-57.

³⁶⁷ «Es imposible que el sonido, elemento material, pertenezca por sí a la lengua. Para la lengua no es más que una cosa secundaria, una materia que pone en juego. Todos los valores convencionales presentan este carácter de no confundirse con el elemento tangible que les sirve de soporte. [...] En su esencia [el significante lingüístico], de ningún modo es fónico, es incorpóreo, constituido, no por su sustancia material, sino únicamente por las diferencias que separan su imagen acústica de todas las demás”». *Ibid.*, p. 69. «La sustancia fónica no es más fija ni más rígida; no es un molde a cuya forma el pensamiento deba acomodarse necesariamente, sino una materia plástica». *Curso de lingüística...* ed. cit., p. 203.

Lo que defiende aquí, con la torpeza inevitable a la que conduce querer ir siempre demasiado rápido, es que el lenguaje no traduce el pensamiento, y que tampoco la escritura archiva el lenguaje. El pensamiento no habla, el habla no piensa, precisamos de personajes conceptuales, de la imaginación, de *poner a pensar la escritura*; precisamos de conceptos —entendiéndolos más como personajes e imaginación que como definiciones rígidas provenientes de una ciencia dura— que trabajan gracias a una escritura *previa*, a una escritura que es previa al índice de realidad, previa a cualquier pareja de baile de las que encierra la vieja rejilla de la metafísica.³⁶⁸

Insisto en este riesgo al hablar de *lo previo*. Si seguimos los primeros trabajos de Derrida sobre la fenomenología de Husserl —todo ese recorrido que terminará varios años más tarde en la propuesta de una *archiescritura*—, en relación al problema de la génesis se defiende, en todo momento, una contaminación original, una complicación en origen, un primer principio que es siempre ya segundo.

Los personajes que he puesto a trabajar en la *archilectura* de ciertos textos de Husserl y de Derrida han detectado ciertas marcas del lenguaje que ahora comparto aquí aunque sea de forma sumaria. Reduciéndolas a formulaciones casi oraculares, diría: nada no hay, no hay forma de pensar o decir o imaginar la nada una vez que somos presas de la máquina gramática; una vez que decimos «yo», ese yo queda presa del lenguaje, decir nada es ya decir algo. Por otro lado: el presente no se presenta, incluso cediendo al mito del origen puro, lo que impide dar con un punto cero donde todo arranca —sea este ideal o material— es que el presente implica siempre un presente pasado y un presente por venir, implica un juego de retenciones y prospecciones que, por tanto, hacen imposible entender un instante presente sin algo que lo preceda, ya que imaginar la nada es lo imposible. Me gustaría insistir en que más que la cuestión de una génesis primera y absoluta, sin algo o sin nada que la preceda, resulta quizá de mayor interés tener en cuenta la complejidad de cada ahora, de cada momento presente que no se presenta, que se acaba de dejar atrás y al *mismo tiempo* —a un *mismo tiempo* dislocado, desquiciado— está por venir.

Aceptar el origen como complicación, el original como copia, la primera vez como repetición impide aceptar esa causalidad férrea entre pensar-hablar-escribir que aquí ponemos en cuestión.

³⁶⁸ «Considerado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa donde nada está necesariamente delimitado. No hay ideas preestablecidas, y nada es distinto antes de la aparición de la lengua.» *Ibid.*

De la asunción de la complejidad en origen surgen marcas de interés en las que ahora mismo, por motivos obvios, no me puedo detener. Insistiré solo en la propuesta de un sujeto narrado. Contra la inmediatez del *cogito*, decir yo es ya nombrar a otro. Cuando digo yo hay al menos dos: el yo que dice y el yo que se dice —el autor y el narrador desde un punto de vista narratológico—. Por otro lado, decir «yo» es caer ya presa de la máquina gramática, heredar un lenguaje y un gesto que se repite, por más que, cada vez, «decir yo» sea el origen del mundo.

Si, como defiende Husserl en algunos de sus textos, la conciencia no va más allá de sí misma y aun así pretende verdad objetiva, la existencia de algo al margen de sí, si la conciencia no va más allá de sí misma sin por ello dejar de ser intencional, dirigida siempre sobre *algo*, si entendemos esto no como una contradicción, podríamos leer aquí que la conciencia está siempre dirigida a sí misma, a un *sí misma* que es *algo* y que por tanto es ya otro. Al igual que comentaba acerca de los personajes literarios y los personajes conceptuales, que ya no se admiten descripciones estáticas, sino que los personajes, unos y otros, se muestran a través de acciones, en una red interrelacional, tampoco el yo es algo estático e inamovible, dado de una vez y para siempre, listo para su uso y alienado casi como un objeto. No hay yo simple: decir yo es ya decir otro, no hay yo sino yo-otro; así, tampoco hay otro absoluto: al igual que no percibimos las cosas sino su fenómeno, tampoco el otro se nos muestra en sí, sino filtrado por el yo que lo recibe, que lo observa o le escucha, no hay otro absoluto, sino otro-yo. A este complejo yo-otro/otro-yo lo he denominado con el feo nombre de *yotro*.

Lo que propongo, por tanto —ya para acabar, que no cerrar—, es la asunción de la complejidad, la sospecha ante todo par enfrentado en esa dualidad siempre tramposa, la no aceptación sin más de términos como «inmediato», «próximo», «natural», «evidente», etc. Lo que propongo es que es *la escritura abre sujeto*, y que este está siempre *sujeto* a una narración, en construcción a través del rodeo por los signos. Por eso la filosofía se juega *en* los textos. No se trata de pensar y luego traducir el pensamiento en un lenguaje que *a posteriori*, si acaso se precisa, se anota o se inscribe gracias a la escritura entendida a la manera tradicional. El pensamiento es indisociable de la escritura, por eso el filósofo escribe; por eso el compromiso del filósofo es con *su* escritura y no con la verdad. Expresado de la forma más sencilla que se me ocurre: toda inmediatez pasa por una narración, toda inmediatez es mediata.

La lectura no es nunca lineal, leemos siempre superposiciones de textos, leer es

ya escribir; por supuesto, no escribir en el sentido de inscribir sobre un soporte material, sino una escritura entendida como *archiescritura*, y que convierte a su vez toda lectura en *archilectura*. Lo acabo de apuntar más arriba; vamos también aquí a deconstruir esa pareja de baile que mantiene a distancia a la lectura de la escritura. Si podemos hacer el esfuerzo por no entender la escritura a la manera tradicional, como equivalente a la grafía, a la inscripción de la letra, podemos, ya de paso, como en un mismo gesto o en un gesto doble, hacer el esfuerzo de entender la lectura como un complejo que no responde a una secuenciación lineal, que no tiene nada que ver con el mero reconocimiento de la grafía en su inscripción.

Si Derrida proponía la gramatología como ciencia de la *archiescritura*, lo que propongo aquí es la *archilectura* como praxis de la sobre-vida, como super-vivencia. No como ese gesto de agarrarse a la vida a cualquier precio sino como un vivir por encima de la propia vida; la *archilectura* como algo a lo que sería posible llamar ciencia de la intimidad.

A fin de cuentas, lo que estoy proponiendo aquí, desde hace tiempo, no es un modelo explicativo, sino un modelo narrativo. Les contaré, muy resumido, un cuento —uno más, pensarán algunos de ustedes—. El califa de cierto reino convocó a sus súbditos para un concurso, el reto consistía en transportar una cucharilla repleta de aceite por todas las estancias de palacio sin derramar ni una gota. Resultaría proclamado ganador —en qué consistía el premio no lo recuerdo, échenle ustedes imaginación: un lote de camellos, un viaje en alfombra voladora o quizá solo conservar la propia cabeza sobre los hombros— aquel que subiendo y bajando escaleras, tras pasearse por todas las estancias de un palacio que imagino interminable, llegase a la meta sin haber derramado ni una gota de ese aceite que porta sobre una cucharilla a la que debe cuidar como si en ella transportase su propia vida. Y bien, claro que en todo cuento hay siempre algún paladín que se lleva el gato al agua, y este, supongo que loco de contento, se presenta ante su majestad con el contenido que transportaba en la cuchara intacto, ni un sola gota dejó caer. Así que el califa le pregunta: dime entonces, qué has visto, qué te ha llamado la atención de los innumerables tesoros que el palacio guarda, porque eso será tu premio. Y claro que el campeón que en ese instante ya no se siente quizá como tal responde que no ha visto nada, que estaba demasiado ocupado y preocupado con no derramar una gota de aceite. El cuento termina más o menos en ese punto. Que el califa haya decidido premiar a ese súbdito o finalmente decida segarle la cabeza de un tajo, es

algo que dejaremos en el aire, suspendido. La lectura que propongo de este cuento es que el participante en la competición está demasiado ocupado en vivir, en salvar su vida, en realizar a la perfección la tarea que se le ha encomendado, demasiado pendiente de no cometer ningún fallo, de dar el paso correcto en cada momento, con sus cinco sentidos y quizá alguno más puestos en no cometer errores como para ver nada. A lo que voy, con todo esto, es que lo que propongo como *architectura* es una vía que permita ver, que no viva pendiente solo de no caer en el error, no basada en ese método férreo que aboca a la mayor de las irresponsabilidades, sino que aproveche el camino para levantar la cabeza y observar porque, a fin de cuentas, llegados a la meta, esta, nuestra cabeza, se nos va a cortar lo queramos o no. Por mucho premio que se nos prometa, conocemos bien el final del cuento. Así, considero la *architectura* como el trabajo del filósofo, y a esta una praxis de la sobre-vida, una ciencia de la intimidad, una teoría acerca de cierta transitoria felicidad.

¿Qué hace el filósofo?, he preguntado. Y de inmediato he respondido que eso que hace es escribir, que eso que lo hace tal es la escritura. El problema, lo sabemos, es qué quiere decir aquí «filósofo» y «escritura», si es la escritura la que define qué es el filósofo o este el que marca qué es aquella. Un poco como ocurre con Heidegger cuando se pregunta qué es el arte y qué es el artista.³⁶⁹

Y si nos atenemos a lo que responde Heidegger acerca de que no se trata de una u otro sino del cruce entre ambos, nos situamos de lleno en una *diferencia* que no podemos colmar tampoco en el caso de la escritura y el filósofo.

El procedimiento que voy a seguir aquí es acotar en lo posible a qué me refiero cuando hablo de escribir para, a partir de ahí, llegar a entender que aquel al que denomino filósofo, lo que hace es poner en práctica esta escritura.

A qué me refiero cuando hablo de escribir es algo anunciado en la primera parte de este texto, recordemos: en ningún caso se trata de confundir la escritura con grafía, en ningún caso la escritura consiste en la inscripción o la representación gráfica del habla. Tampoco estoy considerando aquí la escritura en su vertiente *ingenua*, es decir, creyendo que expresa o comunica una idea, un mensaje o un pensamiento que no tiene necesidad de ella, que bien podría no estar escrito. La escritura a la que aquí me refiero y que he llamado *previa* no es posterior al lenguaje, sino su misma posibilidad.

En este capítulo insistiré en la cuestión de la escritura como *archiescritura* que Derrida propone en *De la gramatología* al leer y discutir el *Curso de Lingüística General* de Ferdinand de Saussure.

Ya en el exergo, Derrida denuncia la dominación del *etnocentrismo* sobre el concepto de escritura, dominación, por otro lado, que quizá no se pudo evitar, dominación incluso inevitable. Pero ojo, cuando Derrida se expresa en estos términos, como que la aventura metafísica ha sido en cierta manera necesaria, como que el dominio de la vieja rejilla y esa forma de entender la escritura como representación del

³⁶⁹ «El artista es el origen de la obra. La obra es el origen del artista. Ninguno puede ser sin el otro. Pero ninguno de los dos sostiene tampoco al otro por separado. El artista y la obra *son*, cada uno en sí mismo y también recíprocamente, por medio de un tercero que en definitiva acaba siendo lo primero de todo, puesto que es justamente aquello de donde el artista y la obra de arte reciben sus nombres: el arte.» Heidegger, M: *El origen de la obra de arte*. Traducción al español de Helena Cortés y Arturo Leyte. Oficina de Arte y Ediciones, 2016, p. 19.

habla no es algo que se podría haber evitado, no se debe entender esto como una declaración favorable a un destino teleológico de la misma, como si la trayectoria del sentido acerca de lo que es la escritura estuviese ya trazado de antemano y no trazándose en su propio trazo. Me parece más sugerente entender la complicación como ese juego doble que propone la deconstrucción, que propone, también, lo que aquí vengo denominando *archilectura*: un juego que no entiende de dualidades brutas ni de cronologías lineales sino que se asemeja más a una circularidad, a un ir y venir, a un adentro y un afuera permeables. No se puede confundir la inevitabilidad que propone Derrida con cierto *telos* como recorrido lineal, porque él mismo insiste en que de la metafísica no se sale, en que no se trata de un simple paso que nos lleva de un cuarto a otro de la casa, que no se trata del traslado de un espacio a otro del todo diferente; porque toda presunción de abandonar la metafísica conlleva casi siempre una nueva caída, quizá incluso más profunda, en esa trampa de la que se pretende huir. Hay que entender aquí el juego en toda su complejidad. No se trata tanto de ponerse fuera cuanto de situarse en los márgenes.

El *logocentrismo* apuesta todas sus cartas por la verdad, por la verdad de la Verdad, por la Verdad de la Ley, del Padre, del *Logos*, de Dios, de una verdad al margen del lenguaje, de la palabra, incluso del mundo. Mi apuesta aquí, creo que también en cierta manera la de Derrida, no es por la verdad sino por la escritura.

Se podría afirmar ahora que tampoco la escritura remite a la verdad de la ciencia si una afirmación así no fuese del todo reductiva, como si hubiese ciencia y no ciencias y una verdad unitaria que todas persiguen, así como tampoco se debería entender que aquí se defiende que la filosofía o el texto filosófico es esto o lo otro, un cuerpo homogéneo para todo aquello que se engloba bajo esa denominación. Frente a una escritura prefijada, que se entiende como anotación del pensamiento, lo que aquí denomino *archilectura* remite a una *lectoescritura*, a una práctica textual que difícilmente se somete a unas pautas académicas o a ciertas estructuras que, como defenderé en la última parte de este texto, están concebidas para *no escribir* y para *no leer*. Pero para entender de qué hablamos cuando hablamos de escritura hay que dejar clara la propuesta de Derrida. Me centraré para ello en el segundo capítulo de *De la gramatología*.

Sobre el paralelismo entre habla/escritura y dentro/fuera me he referido ya en la parte anterior cuando explicaba la *grieta* como complejidad de esta relación entre lo interior y lo exterior. Solo a modo de recordatorio, habría que repetir que no hay algo

así como la voz interior del *cogito*, sino que la voz de este o de esta, el oírse-hablar crea ya una grieta que pone la voz afuera y al mismo tiempo trae el lenguaje dentro del yo, un lenguaje que es siempre heredado, reglado, exterior, en parte automático. *Decir yo* es el origen del mundo, y este origen es ya repetición. En todo caso, concedería no que la seguridad del *cogito* reside en *decir yo*, sino en *poder decir yo*; y ese *poder decir* es ya lo que he denominado aquí como la *escritura previa* que no cabe en ningún concepto, que no se deja tematizar, algo a lo que se podría llamar *entre*, *diferencia* o *nada* si con esto no estuviésemos ya nombrando algo.

El primer encontronazo que tenemos con Saussure es que parece que este solo le concede a la escritura «una función *limitada y derivada*»³⁷⁰, como por otra parte viene siendo lo habitual en la tradición occidental, esto es: entender la escritura como representación, como materialidad secundaria respecto al habla, como suplemento, confundir la escritura con inscripción o con grafía, a fin de cuentas, confundir la escritura con su cuerpo de letra. Aquí nos encontramos no con el compromiso con la verdad sino con su endiosamiento, con la fe ante una verdad que habita otro mundo, que no depende de la carne, del cuerpo, de ninguna materialidad, una verdad que no se desgasta, que no se agota, que no se pudre.

En relación a esto, Saussure afirma que la lengua oral tiene una tradición independiente de la de la escritura.

La lengua, pues, tiene una tradición oral independiente de la escritura, y fijada de muy distinta manera; pero el prestigio de la forma escrita nos estorba verla. [...] Pero ¿cómo se explica semejante prestigio de la escritura?

En primer lugar, la imagen gráfica de las palabras nos impresiona como un objeto permanente y sólido, más propio que el sonido para constituir la unidad de la lengua a través del tiempo [...] más fácil de comprender que el vínculo natural, el único verdadero, el del sonido. [...]

La lengua literaria agranda todavía más la importancia inmerecida de la escritura. [...] Se acaba por olvidar que se aprende a hablar antes que a escribir.³⁷¹

Propongo, como suele ser la norma aquí, leer ciertos fragmentos con calma, con una lentitud y una atención que debería ir más allá de la lectura que se pone en práctica en estas páginas y que de manera inevitable termina siendo siempre inicial. Por un lado, si la lengua oral tiene una tradición independiente de la escritura, ¿cómo someter esta a

³⁷⁰ CLG p. 40.

³⁷¹ *Ibid.*, pp. 73-74.

aquella?, ¿cómo entender la escritura como algo secundario, que se limita a fijar la oralidad si ambas —como si en verdad fuesen dos— recorren trayectorias distintas y pertenecen a herencias independientes? Por otro lado, mientras Derrida insiste en que el *logofonocentrismo* ha condenado a la escritura a una función servil del lenguaje, priorizando el habla o la voz como conexión directa con el *logos* o el pensamiento, próxima a la verdad de la Verdad, Saussure habla aquí del prestigio de la escritura, que él identifica con cierta presencia, con la solidez de lo material, además de con el *corpus* literario. Pero Saussure escribe «la imagen gráfica» y no *la escritura* que, como sabemos, para Derrida y también para nosotros —o al menos para este yo narrador que se presenta a sí mismo como si fuese varios—, no se identifica con la grafía o la inscripción sino, como hemos visto y veremos, con la espacialidad y la *difference*.

Tampoco hay que entender algo evidente en esta referencia a la literatura, como si esa palabra tuviese un sentido claro y universal, indubitable, como si con *literatura* no nos estuviésemos refiriendo a cierta práctica retórica y a la puesta en marcha de la *bella letra* que aquí desterramos, como si la literatura no comprendiese un *corpus* y cierto canon santificado por los altares de la tradición y la academia. Tampoco obviemos aquí el sentido despectivo en el que se utiliza ese término, «literatura», como cháchara vacía o mero rumiar las palabras. Aunque es verdad que la inscripción y la grafía —que no la escritura— está en origen —desde ese comienzo complejo que no se deja delimitar en una fecha ni permite distinciones brutas entre pueblos con y sin escritura—, desde sus primeros usos ligada al poder, a la redacción de leyes y listados de propiedades, aunque es verdad que desde cierta óptica y quizá en épocas que no son precisamente la actual el objeto libro escrito otorga a su firma una distinción o credibilidad, todo esto que por otro lado no deja de mutar, tiene más que ver con la letra impresa, con la inscripción que con lo que aquí estamos entendiendo como escritura.

Saussure afirma en este fragmento algo fundamental y contra lo que me opondré siguiendo la propia oposición de Derrida, que el único vínculo o el vínculo verdadero con la lengua es el sonido. El propio Saussure, como veremos y se ha adelantado en el capítulo anterior, no está de acuerdo en esto, ni siquiera él podrá defender que lo natural de la lengua, si se quiere lo esencial, resida en el sonido.

El fragmento citado finaliza contradiciendo la cita extraída de *El pequeño salvaje* que anotaba más arriba. Si en esa novela se afirma que Victor, el pequeño salvaje —al que se denomina así porque, entre otras cosas, no tiene lenguaje en la punta

de la lengua, porque no habla ni entiende ni se hace entender— aprende las palabras escritas antes que a hablar, por el contrario, Saussure afirma que primero es el habla y luego la escritura. Insisto en que el problema aquí es seguir confundiendo escritura con inscripción —por supuesto, seguiremos refiriéndonos a la escritura en este sentido, pero hay que entender que en este contexto, al menos en este texto, la escritura no es grafía ni inscripción ni representación del habla sino posibilidad de lenguaje—. A fin de cuentas, se comience por el habla o por la escritura, se trata solo de metodología, ya que también en ese fragmento de la novela de T. C. Boyle, el narrador afirma que el habla es lo que convierte totalmente en humano. La gravedad de una afirmación así tiene repercusiones ya conocidas.

En este contexto, hablar es ya escribir. Al igual que se ha defendido que leer es ya escribir. No se trata, por tanto y una vez más, de decantarse por una de las parejas de la vieja rejilla, no se trata de defender la originalidad de un lado u otro de la bimodalidad. Hay que entender que no se propone que la escritura suplante al habla, que no se trata de quitarle la corona a un soberano para colocarla en la cabeza de otro; algo así se limitaría a una operación estética, a la mera apariencia de un cambio para que nada cambie; no se trata aquí de un intercambio de coronas sino de pulverizar la corona misma y lo que simboliza: la representación encarnada de la Verdad, de la Ley, del Padre, de Dios.³⁷²

Como Derrida indica, Saussure repite ese gesto tradicional que nos llega como mínimo desde Platón y que tiene que ver con la fonética y con el sonido de la voz como símbolo de los estados del alma. Esa voz interior, no olvidemos, es también el cimiento sobre el que Descartes pretende levantar toda la arquitectura de una *nueva* filosofía a la que luego se le llamará moderna. Por mucha revolución que se pretenda, ese elemento de la voz y de la interioridad vehicula y mantiene una continuidad entre lo que se ha venido definiendo como antigüedad y modernidad, esa voz interna sobrevive y funda una filosofía no exenta de rasgos teológicos.

Pero como se ha visto, hay entre el habla y la escritura cierta equivocidad de partida, ya que, si por un lado se pretende que la escritura es segunda respecto al habla,

³⁷² «Deconstruir esta tradición tampoco consistirá entonces en invertirla, en volver inocente a la escritura. Más bien consistirá en mostrar por qué la violencia de la escritura no le *sobreviene* a un lenguaje inocente. Hay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es, en primer término y en un sentido que se mostrará progresivamente, escritura. La “usurpación” existe desde un principio. El sentido del buen derecho aparece en un efecto mitológico de retorno.» DLG, p. 49.

por otro se insiste en que se trata de tradiciones y trayectorias diferenciadas.

Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero. [...] la palabra hablada; esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística. Pero la palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es imagen, que acaba de usurparle el papel principal [...] Es como si se creyera que, para conocer a alguien, es mejor mirar su fotografía que su cara. [...] mostrar hasta qué punto es la lengua independiente de la escritura.³⁷³

Saussure no deja de afirmar lo imposible, no deja de ser, esta afirmación —por fortuna— un reconocimiento de la complejidad del asunto. Si la única razón de la escritura es representar la lengua como habla, la palabra hablada, la escritura no es un sistema distinto a esta, sino, tal como indica el propio Saussure, su fotografía, su mera copia, un calco. Otra cosa es que Saussure defiende que la palabra hablada, y no la escrita, es el objeto genuino de la lingüística, pero de ser así, alguna ciencia, algún método ha de ocuparse de todo lo que Saussure deja fuera —si acaso podemos expresarnos todavía en estos términos: fuera/dentro, habla/escritura—. Como se sabe, Derrida propone la gramatología como ciencia de la escritura entendida como *archiescritura*, no como representación o copia o fotografía de la lengua, como aquí la trata Saussure, sino como posibilidad de lenguaje igual de originaria que el habla. Por supuesto, no se tratará ya de una ciencia dura, de una ciencia de hechos, de cálculo o agrimensuras tajantes. Si la gramatología es la ciencia de la escritura, ni «ciencia» ni «escritura» deben tomarse en sus acepciones tradicionales, como nombres que se refieren a cuestiones evidentes o asumidas.

Otro punto que Derrida matiza es que ni siquiera dentro las limitaciones implícitas del discurso de Saussure, ni siquiera dentro del ámbito de una escritura fonética puede afirmarse que funciona como copia o representación, ya que una escritura fonética pura responde a una pura idealidad. Una escritura completamente fonética, a fin de cuentas, no se ha dado nunca, no existe.

Resulta tan obligado como imposible abrir aquí un camino para la crisis de la representación, porque en todo esto que aquí estamos tratando o poniendo en letra no deja de latir esa cuestión que está en crisis por más que se mantenga en pie aunque medio moribunda. Como he defendido ya, el pensamiento no representa el *logos* o la

³⁷³ CLG, p. 72.

verdad universal, porque simplemente no hay nada como esto, una verdad primera u original, situada en otro mundo o al margen del lenguaje —preferiría decir, al margen de la escritura, de esa escritura previa que posibilita el lenguaje—; tampoco el lenguaje o la palabra hablada representa el pensamiento o es una traducción de este, como tampoco la escritura representa en su grafía la palabra hablada. Todo este juego entre el original y la copia remite a una causalidad lineal, a una génesis absoluta que aquí negamos desde el principio. Toda esta cuestión de la representación nos llevaría también al espacio del arte, a ese ideal de *mimesis* que entiende la verdad de la obra como adecuación a su modelo *real*, que distingue de forma tajante entre realidad y ficción —distinción que, como se ha visto en la primera parte de este trabajo, no admite límites o umbrales absolutos—. Toda esta cuestión de la representación nos llevaría de forma obligada al espacio político, donde el sistema representativo —sea este impuesto (totalitario) o consentido (democrático)— está también agotado desde hace mucho. Por otro lado, el modelo representativo, que aquí vengo ligando a la traducción entendida de forma muy concreta —como la imposible traducción del pensamiento por el lenguaje, la imposible traducción de la realidad en la obra, la imposible traducción de las necesidades y deseos del ciudadano por parte de su representante político—, por muy exhausto y agotado que parezca, no termina de fallecer. Quizá, como pieza fundamental de la metafísica, no dejemos tampoco nunca atrás el modelo de la representación.

Esta cuestión de la traducción —en el sentido ya marcado— será algo fundamental para entender la propuesta de *archilectura* en la que insistiré muy pronto, para entender que no hay explicación ni traducción posible de un texto, sino *archilectura*, para entender que leer implica escribir ya un texto paralelo, que toda lectura aboca a una *lectoescritura*.

Por más que Saussure no admita esa doblez que se da entre la palabra hablada y la escrita, al quedarse con el habla como único elemento de la lingüística no se queda, por supuesto, con un elemento simple. La palabra hablada, aunque sea solo como voz o como soplo, porta ya una *diferencia* irreductible. La palabra no es la cosa —tanto si entendemos un objeto real, ahí, en el mundo (por ejemplo: un león), como si nombramos una abstracción (por ejemplo: la justicia)—, no trae la cosa, por más que, como se recordaba que decía Hegel, solo pensemos palabras —ya no que solo pensemos *con* palabras o *en* palabras, sino que solo pensamos palabras—; con lo que el

pensamiento queda ya preso del espaciamiento y de la *diferencia* propia del lenguaje, propia de la palabra hablada o escrita.

«Para ciertas personas, la lengua, reducida a su principio esencial, es una nomenclatura, esto es, una lista de términos que corresponden a otras tantas cosas. [...] Esta concepción es criticable por muchos conceptos. Supone ideas completamente hechas preexistentes a las palabras.»³⁷⁴

Aquí el complejo de archivo en su máxima expresión. El mundo en un archivo de objetos catalogados, seriados, definidos en un lenguaje que nombra cada uno de esos objetos, como si la palabra fuese una referencia, un código de barras que remite al objeto concreto.

Por otro lado, Saussure niega de forma clara que existan ideas previas al lenguaje, por tanto, que la función de este se limite a representar o traducir esas ideas que viven al margen de su puesta de letra.

Pensamos solo palabras, pero esas palabras no son cosas, no son este o aquel objeto; el lenguaje conlleva la abstracción, la palabra no remite a un significado, sino a una idealidad de sentido que no es compartida de forma absoluta e inequívoca por la comunidad de hablantes. El intercambio lingüístico pone en juego ciertas transformaciones, traducciones y textos que dentro de un ámbito pragmático pasamos por alto.

Pondré un ejemplo: si le digo a alguien que me voy a construir una pequeña casa de madera en las ramas del árbol que tengo en el jardín, a nivel utilitario, a un nivel superficial se entiende y se visualiza lo que transmito con esa frase, el receptor reúne un haz de rasgos, de tópicos que a su vez remiten a informaciones previas, conscientes o inconscientes, visuales o imaginativas, acerca de qué es un árbol o qué es una casa de madera sobre sus ramas, pero esto no pasa nunca de una colección de estereotipos, en ningún caso transmito con esa frase mi árbol y mi casa, es más, mi árbol y mi casa, ese árbol y esa casa que veo o imagino, tampoco serán siempre los mismos para mí o cada vez que diga esas palabras «árbol», «casa», aunque estén incluso referidas a la misma situación o a lo que yo creo que esas palabras representan. Tampoco, al margen del lenguaje, por más que esa casa sobre el árbol esté frente a mí, por más que la vea, no siempre será igual lo que veo, y no será igual lo que ve otro por más que esos mismos

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 133.

objetos se encuentren frente a los dos. No hay repetición posible. No hay tampoco unidad de sentido o de visión ante un mismo objeto o ante una misma cosa sea esta concreta o abstracta, sea un león o la justicia; porque todo significado y todo sentido, porque toda representación y toda presentación ante los sentidos conlleva siempre un mínimo de ficción. Como he defendido en la primera parte, no se trata de oponer realidad a ficción, sino de oponer esta a la nada. O tenemos ficción o no tenemos nada.

Volviendo a esta complejidad de la palabra —sea esta hablada o escrita—, o dicho de otra forma, retomando su imposible inmediatez o conexión directa con la cosa y el sentido, el propio Saussure establece lo siguiente:

La unidad lingüística es una cosa doble, hecha con la unión de dos términos. (...) Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial. (...) El signo lingüístico es, pues, una entidad psíquica de dos caras (concepto e imagen acústica). Estos dos elementos están íntimamente unidos y se reclaman recíprocamente. (...) Proponemos conservar la palabra *signo* para designar el conjunto, y reemplazar *concepto* e *imagen acústica* respectivamente con *significado* y *significante*.³⁷⁵

Sobre esto me he detenido ya en el capítulo anterior. Como se trata de algo fundamental en todo lo que se está tratando aquí, insistiré en que el signo lingüístico no pone en funcionamiento un nombre que dice la cosa, sino que se trata de un concepto que remite a una imagen acústica. El signo, el lenguaje, se juega, por tanto, en el orden psíquico, no en el ámbito de lo real. La realidad no tiene palabras, no tiene nombres, no tiene recortes con los que fijar cierta imagen o instantánea. El yo es la artificialidad del mundo, una ficción, y como tal, reclama sobre ese mundo ficticio que funda, una narración, una escritura, un texto.

El concepto es intraducible en su totalidad, la imagen acústica conservará siempre un resto que no se deja exportar, el signo, por tanto, queda siempre abierto; el sentido no permite la clausura. Un texto —sea este hablado o escrito— genera de inmediato otro texto.

Por otro lado, esa cosa doble no es separable; al igual que ocurre con una moneda, por mas que se intente dividir o separar, tendrá siempre dos caras o una cara

³⁷⁵ *Ibid.*, pp. 133-135.

doble. No se debe entender esa unión como algo que podría desunirse. Como ocurre siempre, lo que nos interesa aquí no es un lado u otro, sino el *entre*, la *diferencia*, la *nada* entre esos lados, esa nada que no siendo algo, una tercera cosa o un tercer elemento material, es al fin y al cabo lo que permite generar sentido, lo que hace posible que esa moneda se eche a rodar.

Remarquemos, con fuerza, sin perderlo nunca de vista, que el signo no pone en funcionamiento un significante que remite a un significado si por esto entendemos un sonido que remite a una cosa, sino que lo que se pone en acción es una imagen acústica —que en el orden fenoménico es completamente distinto del sonido— que remite a un concepto —que no es algo cerrado, clausurado, que no es la cosa real en el mundo, ahí presente—. El signo, por tanto, comporta un elemento nada despreciable de ficción, al igual que ya ocurría cuando hablamos de que la percepción del fenómeno de la cosa no se da sin cierto grado de ficción perceptiva e imaginativa.

Lo que ocurre con Saussure es que a partir de aquí, la escritura se considera exterior, tal como lo expresa Derrida: «Necesariamente la escritura tendrá que obrar a partir de unidades de significación ya constituidas y en cuya formación no habrá tenido ninguna participación».³⁷⁶ Lo que ocurre —lo repito a riesgo de aburrir— es que se confunde la escritura con la grafía, la posibilidad de lenguaje con la inscripción de un lenguaje dado.

Pero por más que se desprecie la escritura, lo esencial de esta —que no es su aspecto fónico sino el espaciamento y la *diferencia*— es algo que ya concurre con lo que Saussure denomina palabra hablada. En el habla se da ya una escritura. La escritura no es posterior a la formación del lenguaje, sino su misma posibilidad. Para confirmar o reafirmar esto hay que seguir el trayecto que lleva a Saussure desde la hipótesis de lo arbitrario del signo a terminar afirmando que el sonido no es un elemento esencial del lenguaje.

Antes de esto, y siguiendo la línea expositiva que marca Derrida en el capítulo de *De la gramatología* que estamos leyendo, me detendré en los sistemas de escritura que Saussure reconoce.

Como explica Derrida, Saussure se limita a reconocer dos sistemas de escritura —y no creo que el número, que sean dos y nos tres o cinco sea una cuestión sin

³⁷⁶ DLG, p. 42.

importancia, sino que estos dos sistemas remiten de nuevo a la bimodalidad y al par enfrentado, a cierta simplicidad que deja en tierra de nadie lo que pueda surgir en o entre la *diferencia*—, y ambos sistemas, ya sea el ideográfico, ya sea al fonético, coinciden en representar el lenguaje oral; aquel representando las palabras de manera sintética, este representando los elementos sonoros que constituyen las palabras, pero ambos insistiendo en el carácter de escritura como representación del habla, ambos insistiendo en confundir escritura con grafía o inscripción.³⁷⁷

No hay más que dos sistemas de escritura:

1° El sistema ideográfico, en el cual la palabra está representada por un signo único y ajeno a los sonidos de que se compone. Ese signo se refiere al conjunto de la palabra, y de ahí, indirectamente, a la idea que expresa. El ejemplo clásico de tal sistema es la escritura china.

2° El sistema llamado comúnmente «fonético», que aspira a reproducir la serie de sonidos que se suceden en la palabra. Las escrituras fonéticas pueden ser silábicas o alfabéticas, es decir, basadas en los elementos irreductibles del habla. Por lo demás, las escrituras ideográficas se hacen fácilmente mixtas: ciertos ideogramas, desviados de su valor primero, acaban por representar sonidos aislados.³⁷⁸

Hay algo interesante que Saussure comenta de inmediato acerca de la escritura china. Afirma que para el chino la escritura es una segunda lengua, y que *ellos*, en una conversación, cuando dos palabras tienen el mismo sonido se suele recurrir a la palabra escrita para explicar el pensamiento —de inmediato viene a la memoria el uso que hace Derrida de ciertas palabras que muestran su diferencia solo en el medio gráfico—; como aquí vengo afirmando que la filosofía se da *en* el texto, que su trabajo consiste en *poner a pensar la escritura*, y que, siguiendo a Deleuze y Guattari, hacer filosofía no tiene nada que ver con debatir o discutir si por esto se entiende una actividad oral y más o menos improvisada, en este contexto, habría que afirmar medio en broma que somos entonces algo chinos, hablamos, quizá para muchos, en chino.

Como Derrida defiende y resulta comprobable, una fonética total no ha existido nunca, en ningún momento se ha dado o se dará algo así como una representación completa de todos los sonidos de la lengua, en ningún caso la idealidad que se pretende como adecuación entre sonido y grafía es posible. Saussure argumenta que esto se debe

³⁷⁷ «Saussure limita a dos el número de los sistemas de escritura, ambos definidos como sistemas de representación del lenguaje oral, ya sea que representen *palabras*, de manera sintética y global, ya sea que representen, *fonéticamente*, los elementos sonoros que constituyen las palabras.» *Ibid.*, p. 43.

³⁷⁸ CLG, pp. 74-75.

a que mientras el habla evoluciona, la escritura tiende a quedar inmutable.³⁷⁹ Esta es una afirmación como mínimo arriesgada, precisamente, todas esas historias de la escritura a la que me he referido en la parte anterior y que no nos sirven para nuestro propósito porque se trata de historia de hechos, no de una historia de la escritura sino de una historia de la inscripción, de la grafía, de los tipos de letra, este tipo de historia muestra también la evolución de esa escritura que Saussure identifica con la grafía. Con todo, tampoco esta es una cuestión que nos quite el sueño, ya que lo que nos interesa no es la evolución de la grafía o las posibles mutaciones de los tipos de letra y sus soportes, sino recalcar un sentido de escritura que no se conforma con el tradicional, que demanda para esta una cotitularidad de eso a lo que llamamos lenguaje.

Una vez que se defiende que la palabra escrita representa a la palabra hablada, toca definir según qué grado de adecuación se daría esta copia, si se trata de una elección arbitraria o motivada.

Lo que Saussure defiende es que «el lazo que une el significante al significado es arbitrario.»³⁸⁰ Esta afirmación, como he adelantado ya en el capítulo anterior, tira por suelo la idea de que la escritura es la representación del habla, ya que si el signo lingüístico es inmotivado, si no hay un modelo que lo motive, si no hay algo fuera que copie, algo externo a él a lo que se deba adecuar, cómo defender, entonces, que B es una copia de A si al mismo tiempo se defiende que B se da de forma arbitraria o inmotivada. Si la motivación de la escritura no es la palabra hablada, ese modelo al que copia o representa, si el signo lingüístico es arbitrario, qué representa entonces, qué copia. Como defiende Derrida y he citado ya en el capítulo precedente, la tesis de lo arbitrario del signo impide distinguir entre el original y la copia. Como se ha comentado ya, de forma muy resumida, la arbitrariedad del signo obliga a Saussure a considerar entonces la diferencia como esencia del valor lingüístico; ya no el sonido y la fonética, ya no la representación inscrita del sonido, sino la *diferencia* y el espaciamiento.

Además de esto, de que la escritura no representa el habla, tampoco el habla representa el pensamiento, ya que, como se ha citado, el mismo Saussure reconoce que el pensamiento no es nada antes de la aparición del lenguaje. Así, llegamos quizá a una cuestión clave que no debemos dejar que se nos escurra entre los dedos: si preguntamos qué es pensar, si insistimos, a pesar de todo, en una pregunta con una estructura tal,

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 76.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 136.

habría que responder: el pensamiento en sí, antes de la lengua, antes de esa escritura, es nada; o si se quiere probar otra forma de enunciarlo: el pensamiento no es nada, no es algo, es una mera posibilidad, como lo define Saussure, *una nebulosa indistinta*.

Es importante hacer notar que no estoy aquí negando las tesis de Saussure recurriendo a las *tesis* de Derrida —si algo como una tesis hay en uno y otro—, como tampoco Derrida lo hace, sino que es el propio hilo del texto de Saussure, su propia escritura, esa escritura que va también contra sí misma, que hila y se deshilacha a un tiempo, es la que está proponiendo lo que aquí vengo afirmando desde hace tiempo o desde hace bastantes páginas.

Una vez que Saussure acepta que la tesis de la arbitrariedad del signo impide reconocerle como copia o representación del habla, una vez que reconoce que el sonido no es un elemento esencial del lenguaje, lo que Saussure afirma es que *en la lengua no hay más que diferencias*.

Todo lo precedente viene a decir que *en la lengua no hay más que diferencias*. Todavía más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece; pero en la lengua *solo hay diferencias sin términos positivos*. Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas.³⁸¹

Insistir en que la *diferencia* no es algo, en que el *entre* no se rellena, en que el *espacio salvaje* no se ocupa ni se domestica nunca del todo. Se trata, como advertimos hace mucho, de una nada productiva, que no se tematiza, ni ideal ni material si estos términos se entienden en su vertiente absoluta y absolutista.

Fijemos, por tanto, que lo esencial de la lengua no es el sonido, ni lo esencial de la escritura su función representativa, sino que la posibilidad de lenguaje, tanto de la palabra hablada como de la palabra escrita, pasa por la *diferencia* como posibilidad. Esta posibilidad, este juego de la *diferencia*, esta *nada* es lo que aquí estamos llamando escritura —ahora se entenderá mejor que si la gramatología se propone como *ciencia* de la escritura, no pueda funcionar como una ciencia de hechos—. El lenguaje no fija el sentido, no traduce el pensamiento, no enuncia la verdad de la Verdad, sino que, en todo caso, abre un espacio para que la verdad y el sentido puedan acontecer. El lenguaje es la

³⁸¹ *Ibid.*, p. 215.

posibilidad para que la narración abra sujeto. La posibilidad de esta posibilidad se llama *escritura*.

Cientificidad teñida de restos teológicos. La lingüística que Saussure propone como ciencia ha de acotar, como tal, su campo de batalla; qué le sirve, qué encierra en el interior de su sistemática y qué deja fuera, qué abandona y olvida como si no existiese. Lo que ocurre es que la lingüística asume conceptos de la metafísica, al igual que luego, el estructuralismo asumirá conceptos de aquella y, por tanto, también de esta. En una asunción así, la herencia porta un resto teológico.³⁸²

Además de los restos que se cuelan en todo sistema, este, desde el punto de vista de una ciencia que pretende resultados concretos, desde la óptica de una ciencia más o menos dura que pretende definir, acotar, calcular, validar, etc., exige fronteras rigurosas. Las fronteras que Saussure se marca no van más allá del sistema fonético y el alfabeto griego.³⁸³

Esta delimitación facilita que el concepto de representación se ponga en marcha. La escritura queda fuera, como elemento ajeno y exterior al sistema de la lengua, como un cuerpo extraño a expulsar. Pero si esto es así para Saussure, cómo afirmar que nos encontramos ante dos sistemas distintos si en verdad para él hay un solo sistema, el de la lingüística, que opera únicamente sobre la palabra hablada, esa misma que la escritura se limitaría a copiar, inscribir, representar. Aquí caemos de bruces, con todo el peso de un cuerpo muerto, sobre el ámbito de la vieja rejilla, los pares enfrentados, la bivalencia tramposa que opone dos términos que no ofrece nunca en igualdad de condiciones; aquí caemos en las parejas de ese baile de salón de antaño, de uno u otro lado de lo externo o lo interno, la realidad o la ficción, el habla o la escritura, la representación o la presencia, cuando lo que nos interesa aquí es la *diferencia* entre esos lados, un espacio que no es algo, una nada productiva cuya agrimensura nunca valla el territorio que posibilita.

Para este tipo de entender qué es el lenguaje, qué es el habla o qué es la escritura resulta imprescindible manejarse con el patrón fonético. Pero, como hemos visto, qué ocurre cuando el propio Saussure reconoce que el sonido no es parte esencial del signo,

³⁸² «Necesidad, para la lingüística general, de abandonar toda una familia de conceptos heredados de la metafísica.» DLG p. 44.

³⁸³ «La científicidad de la lingüística exige como condición, en efecto, que el campo lingüístico tenga fronteras rigurosas, que sea un sistema reglado por una necesidad *interna* y que, en cierto modo, su estructura sea cerrada.» *Ibid.*

qué ocurre cuando la tesis de la arbitrariedad del signo nos lleva a la tesis de la diferencia.³⁸⁴ Recordemos que el significante no remite a un sonido, sino a una imagen acústica que es de un orden fenomenológico del todo distinto. No hay cuerpo vibrando, no hay ondas que se propagan en el aire y que llegan a nuestro oído desde el exterior. La imagen acústica es un *sonido* que pertenece al oído interno, un *sonido* con una cualidad del todo distinta. Por poner un ejemplo extraído de la música, si el melómano recibe la obra o composición como lo que suena, a partir de un instrumento o una grabación, si recibe las vibraciones de un cuerpo, el músico —si se trata de un músico con una formación muy sólida, todo hay que decirlo— no precisa del sonido sonando afuera, no precisa de la vibración, sino que le es suficiente con escuchar la música en el oído interno. Igual que leemos sin mover los labios y sin necesidad de emitir sonido, el músico *escucha* la música *leyendo* la partitura.

Por más que se insista en separar lo interno y lo externo, las cosas no son tan simples o tan poco complejas, no se tiene en pie esa pretendida interioridad de la voz y esa exterioridad de la escritura. Al igual que comentaba acerca de la *grieta*, del sistema del oírse-hablar del *cogito*, de la posibilidad de decir yo como garantía existencial, al igual que hay ahí un pliegue, una doblez, una voz interna que es ya externa porque hereda un lenguaje, porque toma ya hecha esa palabra que dice «yo», al igual que no hay una delimitación tajante entre lo interior y lo exterior sino que lo que hay es una interioridad externa o un externalidad interiorizada, tampoco respecto a la cuestión de la palabra hablada y la palabra escrita se pueden levantar muros que delimiten territorios inamovibles o no porosos.³⁸⁵

A partir de este derribo de la vieja rejilla no se puede hablar ya de original y copia, de significado y significante si con estas acepciones se otorgan posiciones fijas o funciones inamovibles, si no se entiende que cualquier significado puede tomar posición de significante y que todo original es ya una copia. A partir de aquí, el concepto de representación comienza a flaquear, la idea de una traducción del pensamiento como *logos* o verdad universal gracias al lenguaje como palabra hablada frente a una escritura que sería mera inscripción o copia de esta, mero reservorio o archivo, hace aguas o directamente se hunde. Resumiendo: esa relación directa entre el adentro y el afuera,

³⁸⁴ Mantengo la grafía «diferencia» cuando me refiero al uso de Saussure, frente a la «*differencia*» en el ámbito que remite a Derrida.

³⁸⁵ «El afuera mantiene con el adentro una relación que, como siempre, no es de mera exterioridad. El sentido del afuera siempre estuvo en el adentro, prisionero fuera del afuera, y recíprocamente.» DLG, p. 46.

entre el habla y la escritura, esa vinculación clara, evidente y natural, no responde a la complejidad de las cosas, sino a una sencillez que cae en el teologismo, como si esa voz interna del *cogito* fuese en verdad la voz de Dios que dice «yo» en cada *tú*.

Volviendo a lo que Derrida defiende ya desde sus primeros trabajos académicos, lo que hemos leído que él salva de su tesina, de *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, y relacionándolo con el mito de la representación, atendamos a lo siguiente: «En este juego de la representación el punto de origen se vuelve inasible. Hay cosas, las aguas y las imágenes, un remitirse infinito de unas a otras, pero ninguna fuente. No hay ya origen simple.»³⁸⁶ Insisto en que para seguir proponiendo causalidades rígidas o una formación de sentido lineal entre el pensamiento, el habla y la escritura, para insistir en que cada una de estas acciones traduce la anterior, hay que asegurar un primer principio, un origen, un original, un significado que no tome nunca posición de significante. En nuestra propuesta, como queda claro, nos movemos en la dirección inversa: justo porque no se puede asegurar un origen absoluto, un primer principio antes del cual nada, un original puro, precisamente debido a esta posibilidad intrínseca que habita ese punto de enunciación que dice yo, no resulta serio insistir en la tesis de la representación, no es creíble entender la escritura como representación del habla, ni el lenguaje como traducción del pensamiento ni este conectado a un *logos* o verdad inmutable y universal.

Se puede insertar en este espacio la proposición en la que Derrida reclama un nuevo valor para la suma, porque cuando deja escrito que «uno más uno hacen al menos tres»,³⁸⁷ lo que está reclamando es la atención sobre ese tercero que termina siendo lo primero y que pasa siempre desapercibido. Desde luego, uno más uno no son dos si no hay entre ellos una operación que indique cómo se va a relacionar ese uno con ese otro. Al igual que Heidegger analizaba la célebre frase de Nietzsche, «Dios ha muerto», aplicando su lectura más sobre el «es» que sobre «Dios» o la «muerte», Derrida invoca sin decirlo ese espacio en el que se juega que uno más uno sean dos y no cero —como ocurriría si, por ejemplo, ese espacio entre ambos números estuviese ocupado por la operación de la sustracción o la resta—. Aunque todo esto parezca algo evidente, algo incluso un poco *bobo*, tengamos en cuenta que uno más uno, en el contexto y la

³⁸⁶ *Ibid.* p. 48.

³⁸⁷ *Ibid.*

propuesta en la que nos movemos, no son solo dos. Quedaría añadir que esa proposición, que uno más uno es igual a dos, aun ciñéndonos al terreno del cálculo, solo es verdad en un ámbito matemático concreto, en un sistema que ha aceptado como punto de partida ciertos axiomas o primeros principios y no otros; al igual que Saussure destierra la escritura del ámbito de la lingüística porque toma como base el sistema fonético del alfabeto griego. Y este sistema, «el sistema de lengua asociado a la escritura fonético-alfabética es aquel en el que se produjo la metafísica logocéntrica que determinó el sentido del ser como presencia»,³⁸⁸ proponiendo como natural el sistema del oírse-hablar, la voz, el habla plena que suspende la cuestión del origen y reprime lo que esta se jugaría en la escritura, así como lo que la escritura pone en juego a la hora de buscar la posibilidad de un imposible e impensable sentido original.

Para terminar con la propuesta de escritura como *archiescritura*, con una escritura que no representa el habla; para no seguir confundiendo escritura con grafía, es importante insistir en lo que el propio Saussure reconoce, que el elemento esencial del lenguaje no es el sonido, sino la diferencia. Para esto, recalcaré algo más el paso desde la tesis de la arbitrariedad del signo a la tesis de la diferencia.

La tesis de lo *arbitrario* del signo (...) debiera impedir que se distinga radicalmente entre el signo lingüístico y el signo gráfico. (...)

Ahora bien, a partir del momento en que se considere la totalidad de los signos determinados, hablados y a fortiori escritos, como instituciones inmotivadas, se debería excluir toda relación de subordinación natural, toda jerarquía natural entre significantes u órdenes de significantes. Si «escritura» significa inscripción y ante todo institución durable de un signo (y este es el único núcleo irreductible del concepto de escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos. En este campo puede aparecer luego una cierta especie de significantes instituidos, «gráficos» en el sentido limitado y derivado de la palabra, regulados por una cierta relación con otros significantes instituidos, por lo tanto «escritos» aun cuando sean fónicos. La idea de institución —vale decir de lo arbitrario del signo— es impensable antes de la posibilidad de la escritura y fuera de su horizonte. Es decir, simplemente, fuera del horizonte mismo, fuera del mundo como espacio de inscripción, apertura a la emisión y a la *distribución* espacial de los signos, al *juego regulado* de sus diferencias, inclusive si estas son «fónicas». (...)

La tesis de lo arbitrario del signo niega indirectamente, pero sin apelación, la intención declarada de Saussure cuando expulsa la escritura a las tinieblas exteriores al lenguaje. Dicha tesis sirve para explicar una relación convencional entre el fonema y el grafema (en la escritura

³⁸⁸ *Ibid.* p. 56.

fonética, entre el fonema, significante-significado, y el grafema, puro significante) pero por la misma razón impide que este sea considerado una «imagen» de aquel. Ahora bien, era indispensable, para la exclusión de la escritura, como «sistema externo», que acuñara una «imagen», una «representación» o una «figuración», un reflejo exterior de la realidad de la lengua.³⁸⁹

No hay, en la supuesta relación entre el pensamiento y el habla, una relación natural, ningún vínculo evidente u originario. La consecuencia que Derrida extrae del propio texto de Saussure es que no se puede seguir considerando que la escritura es imagen o representación de la lengua, «pues lo propio del signo es no ser imagen.»³⁹⁰

Como he defendido aquí, el habla es ya escritura.³⁹¹

Por otro lado, no hay que confundir arbitrario con inmotivado o caprichoso, no se trata de que cada hablante pueda elegir a discreción el significante que en cada momento le apetece. Como de sobra sabemos, somos —para bien y para mal— presa de la institución previa. Lo único que la tesis de la arbitrariedad del signo no admite, que Saussure no valida, es la vinculación natural. Si el lenguaje, y por descontado también el habla, es institución constituida, no hay aquí ningún vínculo directo ni natural con aquello que nombra.

Llega un momento en el que Saussure reclama no el sonido, sino la diferencia fónica como condición del valor lingüístico.

Antes de ser o no ser «anotado», «representado», «figurado» en una «grafía», el signo lingüístico implica una escritura originaria. En adelante no es a la tesis de lo arbitrario del signo lingüístico a la que haremos referencia, sino a la tesis que le es asociada por Saussure como un correlato indispensable y que más bien nos parece que funda la primera: la tesis de la *diferencia* como fuente de valor lingüístico. (...)

Puesto que nunca la diferencia es en sí misma, y por definición, una plenitud sensible, su necesidad contradice la afirmación de una esencia naturalmente fónica de la lengua. Niega simultáneamente la pretendida dependencia natural del significante gráfico.³⁹²

Saussure excluye, entonces, lo que había excluido a la escritura: el sonido

³⁸⁹ *Ibid.* pp. 57-59.

³⁹⁰ *Ibid.* p. 59.

³⁹¹ «Es necesario pensar ahora que la escritura es, al mismo tiempo, más externa al habla, no siendo su “imagen” o su “símbolo”, y más interna al habla, que en sí misma es ya una escritura.» *Ibid.* p. 60.

³⁹² *Ibid.* pp. 68-69.

vinculado de forma *natural* al sentido.³⁹³

Lo importante a retener aquí es que el habla se extrae «de ese fondo de escritura, notada o no, que es la lengua.»³⁹⁴ El habla, por tanto, es ya escritura, por supuesto no en el sentido tradicional que confunde la escritura con la grafía, pero sí entendiendo la escritura como *diferencia*. O si se quiere entender o decir de otra manera: la *diferencia*, la escritura previa, la escritura como *diferencia* es la posibilidad de lenguaje y por tanto del habla y de su notación.

Si la fonología se remite solo al habla, si tiene tratos únicamente con la palabra hablada, es entonces una ciencia auxiliar, segunda, regional, pero en ningún caso abarca el fenómeno del lenguaje, ni mucho menos comprende la escritura en el sentido en el que Derrida la presenta en *De la gramatología*. La fonología opone al habla, de la que se ocupa como su elemento esencial, un concepto de escritura tradicional que tiene que ver con los productos de la *diferencia* más que con la *diferencia* misma.

Derrida anuncia, frente a la condena *fonocéntrica* de la escritura, la modificación del concepto de escritura. No un nuevo concepto de escritura, sino la modificación de lo que hasta ese momento se ha venido tomando como una escritura que caería bajo el dominio conceptual. Derrida presenta esto como simple anticipación, como «hipótesis para el futuro.»³⁹⁵

Esta modificación del concepto de escritura que no será un nuevo concepto, que no cabrá en una ciencia positiva, en una ciencia de hechos —ya que la escritura como *diferencia* no es un hecho—, deja intacto el concepto de escritura tradicional sobre la que opera el fonologismo siempre y cuando no se sobrepase su ámbito de trabajo. No se trata de una revolución. Mientras lo que se entiende por escritura dentro de la tradición metafísica opere en el área que el propio fonologismo se ha marcado, a este le es suficiente con lo que ya tiene. Pero nosotros no. Si proponemos que el filósofo no piensa sino que pone a *pensar la escritura*, que el yo es siempre *yotro*, que es la narración la que abre sujeto, que nunca leemos sino que lo que se da en ese gesto que es siempre complejo es una *lectoescritura* o una operación a la que he llamado

³⁹³ «Es imposible que el sonido, elemento material, pertenezca por sí a la lengua. Para la lengua no es más que una cosa secundaria, una materia que pone en juego. Todos los valores convencionales presentan este carácter de no confundirse con el elemento tangible que les sirve de soporte (...) En su esencia [el significante lingüístico], de ningún modo es fónico, es incorpóreo, constituido, no por su sustancia material, sino únicamente por las diferencias que separan su imagen acústica de todas las demás. Este principio es tan esencial, que se aplica a todos los elementos materiales de la lengua, incluidos los fonemas» CLG, pp. 212-213.

³⁹⁴ DLG, p. 69.

³⁹⁵ *Ibid.* p. 72.

archilectura, situándonos en este espacio salvaje, en este territorio sin fronteras delimitadas de una vez y para siempre, la escritura de la fonología, la escritura entendida como notación, inscripción, registro, representación o fijación posterior de un habla que la precede y que mantiene un vínculo natural con el *logos*, esta escritura, aquí, nos sirve de bien poco o más bien menos que nada.

Esta otra escritura entendida como *diferencia*, o esa *diferencia* a la que llamamos escritura es lo que Derrida denomina como *archiescritura*, al igual que a partir de aquí propongo una lectura entendida como escritura a la que denomino *archilectura*. Si la escritura no es segunda respecto al habla, sino posibilidad de lenguaje, tampoco la lectura se limita a recorrer un texto del que tomamos *su* sentido, que entendemos sin más, sino que toda lectura implica ya la formación en paralelo de su propio texto. Toda lectura escribe.

Igual que la primacía del habla solo ha podido acontecer mediante el disimulo o la represión de la *archiescritura*, la lectura como gesto simple, como mera recepción de un texto ajeno que el lector se imita a traducir solo domina ocultando que no hay lectura simple, sino que toda lectura implica ya otro texto.

Así como la *archiescritura* no puede ser el objeto de una ciencia porque no se trata de un hecho, porque no remite a la presencia, a la cosa ahí, a mano, objetivada, tampoco la *archilectura* se deja subsumir en una ciencia al uso, sino que se trata de una operación, de un *poner a pensar la escritura*, de un proceso que no tiene clausura y que cada vez parece que comienza, *como si* cada lectura fuese siempre la primera y cualquier primera lectura fuese ya segunda. La *archilectura* señala hacia esa complicación en origen por la que Derrida apuesta desde sus primeros textos.

Como se deja entender de lo expuesto, la *archiescritura* no opera solo sobre los signos gráficos, sino que «esta actuaría no solo en la forma y la sustancia de la expresión gráfica, sino también en las de la expresión no gráfica. Constituiría no solo el esquema que une la forma con toda sustancia, gráfica o de otro tipo, sino el movimiento de la *signo-función*, que vincula un contenido con una expresión, sea o no gráfica.»³⁹⁶

Por supuesto, tampoco la *archilectura* opera sobre un texto entendido a la manera tradicional, tampoco se limita a descifrar grafías o una notación inscrita sobre algún tipo de soporte, sino que todo pensar pasa por el lenguaje y así por la *archilectura*. No querría caer tampoco en una inflación del texto como el que ocurrió

³⁹⁶ *Ibid.* p. 78.

hace décadas, no es mi intención referirme a que todo se puede leer si con este leer se entiende la aplicación de los protocolos de lo que se ha venido entendiendo como lectura en su sentido tradicional, si por ese leer se entiende el modelo lineal y cierta causalidad así como la consecución del sentido, si se entiende leer en su vertiente de cierre o clausura. Al igual que propone Derrida respecto a la escritura, también aquí se precisaría modificar el concepto tradicional de lectura sin por ello caer otra vez en una nueva conceptualización. Y al igual que allí, en el texto de Derrida, tampoco aquí es posible ir mucho más allá de una invitación o hipótesis o programa de trabajo.

Para cerrar, siempre de forma provisional, esta cuestión de la *diferencia* como escritura, o esta escritura que se entiende como *diferencia* o movimiento de esta, fijemos lo siguiente: «Si la lengua no fuera ya, en este sentido, una escritura, ninguna “notación” derivada sería posible; y el problema clásico de las relaciones entre habla y escritura no podría surgir».³⁹⁷

La *diferencia* tiene que ver con lo que aparece y el aparecer, con el mundo y lo vivido que es base de cualquier otra *diferencia*. Los textos, aquí, son un tejido de huella, esa huella que es el origen y que por tanto niega cualquier origen puro o absoluto.

Hay, lo hemos defendido hasta el aburrimiento en la primera parte, una complicación en origen, incluso entendiendo la escritura en el sentido tradicional, incluso tomando la escritura como algo posterior al habla, aun entendiéndola como *parece* que pretende Saussure, hemos aclarado que el significante no es un sonido que remite a un significado como cosa, sino que se trataría de una imagen acústica que remitiría a una imagen psíquica. A partir de aquí, tomando la escritura en su concepto más tradicional se estaría defendiendo que algo que no es oído, que en verdad no oímos, remite a algo que no se ve, que en verdad no vemos. Es por ello que se hizo preciso revisar el concepto de escritura sin que esta pueda caer ya presa de un nuevo concepto que la encierre como un hecho; es por ello que hay que revisar también un concepto de lectura que dejaría detrás o a un lado el mito de la presencia, la tesis de la representación, el delirio causal, el complejo de la traducción, el espejismo de su imagen.

³⁹⁷ *Ibid.* p. 82.

Insisto en que el propio Saussure reconoce que el pensamiento sin lenguaje o antes o más allá del lenguaje es una nebulosa, no es nada; en ciertos pasajes del *Curso* niega cualquier idea de representación, de que el lenguaje represente el pensamiento a través de la palabra hablada. Antes de la aparición de la lengua, nada. Esta manera de considerar la nada da como mínimo para tirar de dos hilos: la nada como ausencia de algo pero también como posibilidad, como nada productiva, como escritura previa, como escritura como *diferencia* que para una ciencia de hechos, para un sistema de objetos, seguirá siendo nada.

Quiero insistir en esto, en la no representación, en que el lenguaje no comunica el pensamiento, en que la escritura no copia el habla. En el capítulo IV de la segunda parte de su curso, cuando Saussure se refiere al valor lingüístico, deja escrito lo siguiente:

El papel característico de la lengua frente al pensamiento no es el de crear un medio fónico material para la expresión de las ideas, sino el de servir de intermediaria entre el pensamiento y el sonido, en condiciones tales que su unión lleva necesariamente a deslindamientos recíprocos de unidades. El pensamiento, caótico por naturaleza, se ve forzado a precisarse al descomponerse. No hay, pues, ni materialización de los pensamientos, ni espiritualización de los sonidos, sino que se trata de ese hecho en cierta manera misterioso: que el «pensamiento-sonido» implica divisiones y que la lengua elabora sus unidades al constituirse entre dos masas amorfas. Imaginemos el aire en contacto con una capa de agua: si cambia la presión atmosférica, la superficie del agua se descompone en una serie de divisiones, esto es, de ondas; esas ondulaciones darán una idea de unión y, por así decirlo, de la ensambladura del pensamiento con la materia fónica.³⁹⁸

La lengua media entre el pensamiento y el sonido, ni traduce ni copia ni representa ni comunica a través del sonido el pensamiento. Nada garantiza. El papel de la lengua no consiste en materializar el pensamiento. Como se ha dicho ya, el «león» no es «un león», la pintura de una pipa o la palabra «pipa» no es «una pipa», —y nótese la dificultad de salir del lenguaje cuando se dice que eso no es lo otro (de que x no es x), la imposibilidad de decir algo que no sea solo una palabra—, el lenguaje permanece, por

³⁹⁸ CLG p. 204.

tanto, en un estado de ficción asumida, aceptada de forma consciente o inconsciente, en un grado latente e implícito de pacto ficcional entre la comunidad que siempre crea —aunque esa comunidad sea solo uno, un yo que desde el momento en el que habla o escribe es ya otro—, que provoca siempre esa acción de poner a rodar las palabras. Y si la lengua media, es que está entre el pensamiento y el sonido, siendo aquel una nebulosa y este una convención arbitraria, la lengua, la escritura como posibilidad de lenguaje, como *entre*, su movimiento como *diferencia*. Y es este espacio el que nos interesa, ni un pensamiento imposible al margen de su mediador ni una voz que es pura convencionalidad; y este espacio no es nunca domesticable del todo, no permite la clausura absoluta ni un cierre final.

Saussure marca en este pasaje, con ese pensamiento caótico que se precisa justo al descomponerse, un anuncio posible de la deconstrucción. Porque no hay en todo esto una causalidad lineal —como he repetido hasta agotar la paciencia de cualquier lector o *lectoescritor*—, porque no hay primero un original y luego una copia de ese modelo, porque no hay primero una idea o un pensamiento que habite un mundo fuera del mundo, incorruptible y eterno, universal y para todos en toda época que luego se traduce en el lenguaje, como no hay una palabra hablada conectada a ese pensamiento que le precede que luego se inscribe o se anota gracias a una escritura entendida como mero archivo o suplemento mnemotécnico. Hay desde siempre un juego doble en el que todo significado toma o puede tomar posición de significante, en el que todo original deviene copia, en el que todo primer principio se torna segundo, en el que toda génesis es precedida por un origen que la hace posible. Y para asumir esto no se puede escribir, no se puede leer, no se puede pensar si por esto entendemos ciertas acciones evidentes en toda su ingenuidad; asumir esta complejidad solo es viable desde una *architectura*, poniendo a *pensar la escritura*, dejando obrar la letra del texto, permitiendo a la narración que abra sujeto. No se trata de explicación o hermenéutica o comentario o exégesis, sino de poner a *pensar la escritura*, asumir que toda lectura conlleva ya la escritura de un texto paralelo, una escritura entendida como *archiescritura* y que, como tal, no precisa ni se identifica con la grafía o su posible notación.

Como deja escrito Saussure, la cuestión, ese *hecho misterioso*, es la división, no el sonido, sino el espaciamiento, el hecho de que surja esto y lo otro, la articulación y al mismo tiempo esa sensación de unidad.

Por si quedan dudas, Saussure insiste de forma muy clara en que lo esencial para

el lenguaje es la diferencia y no su vinculación con el sonido. «Lo que importa en la palabra no es el sonido por sí mismo, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir una palabra de todas las demás, pues ellas son las que llevan la significación.»³⁹⁹

Más adelante, en el parágrafo 4 de este mismo capítulo, cuando Saussure considera el signo en su totalidad, recalca y resalta que «*en la lengua no hay más que diferencias.*»⁴⁰⁰ Asumir el *Curso* de Saussure, hacerse cargo en cierta medida de su herencia, no pasa por afirmar que lo esencial de la lengua es el sonido, sino por fijar con extrema precaución y una mayor detención de la que es aquí posible el papel que juega la diferencia y el espaciamiento, la no clausura y el sentido sin cierre final a la que la mediación que la escritura como posibilidad de lenguaje obliga, y que no pasa nunca por el modelo de la representación.

Este mismo juego de la *diferencia* es el que se propone en la lectura como *archilectura*. Si la escritura no es mera notación o grafía, leer no supone recorrer con la vista y con el oído interno cierta linealidad gráfica, una serie de anotaciones sobre un soporte. No hay, tampoco en la lectura, una traducción de un texto que se lee, no se toma tampoco un sentido dado y claro o inequívoco —mucho menos universal y perenne—. Se anote o no, se materialice o no sobre un soporte, toda lectura implica un *entre*, un *espacio salvaje* entre el texto que se lee y la lectura —lo que se lee— de ese texto. Toda lectura implica otro texto; en este sentido, leer es ya escribir. No hay nunca, por tanto, lectura pasiva, mera recepción. Como he repetido varias veces, no se trata de pensar sino de poner a *pensar la escritura*, no se trata de entender *un* sentido sino de *crearlo*.

En la tercera parte de este trabajo, casi a modo de conclusión imposible, incidiré o intentaré aclarar en la medida de lo posible a qué me refiero con esta cuestión de la *archilectura*.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 215.

INTERLUDIO
HABLA CLONADA

INT. Fundido en negro tras los créditos de inicio.

INTERROGADOR (O.S.)

Vuelve a encenderla

(Iluminación tenue. Se aprecia una mujer desnuda sentada en una silla. Inmóvil, la sala, pulcra, casi vacía. La mujer, DOLORES, responde a las preguntas de la voz fuera de pantalla [O.S.] que la interroga.)

INTERROGADOR (O.S.)

¿Puedes oírme?

DOLORES

Sí. Perdona, no me siento yo misma.

INTERROGADOR (O.S.)

Puedes dejar el acento. ¿Sabes dónde estamos?

DOLORES

(Ya sin acento, con un habla plana)

Estoy en un sueño.

INTERROGADOR (O.S.)

Eso es, Dolores. Estás en un sueño. ¿No te gustaría despertar de este sueño?

DOLORES

Sí, estoy aterrorizada.

INTERROGADOR (O.S.)

No hay nada que temer, Dolores; mientras contestes a mis preguntas correctamente, ¿entiendes?

DOLORES

Sí

INTERROGADOR (O.S.)

Bien. Primero: ¿has llegado a cuestionarte la naturaleza de tu realidad?

DOLORES

No.

⁴⁰¹ La transcripción del guion es mía.

Comparto lo que escribía Salvador Pániker en su *Cuaderno amarillo*; la cuestión no es saber si los robots pueden llegar a ser humanos, la cuestión es si los humanos dejaremos alguna vez de ser robots, si somos algo más que autómatas. La contestación a esto no es tan evidente como parece.

El fragmento de guion con el que arranca este interludio corresponde a la primera escena del piloto de *Westworld*, serie de la HBO que ya he citado anteriormente.⁴⁰² Recordemos: en un indeterminado tiempo futuro, la inteligencia artificial y la creación de autómatas han evolucionado lo suficiente como para que sea más que difícil distinguir a los robots de los humanos a simple vista. *Westworld* es un parque temático donde se representa la vida en el Antiguo Oeste, donde los visitantes, tras pagar una suma prohibitiva para cualquier ciudadano medio, se sienten como si viviesen en un western. La diferencia con un parque temático tradicional es que en lugar de actores, los habitantes que acogen a los visitantes son robots que no saben que lo son, a los que se les ha programado una narrativa, a los que se les ha implantado incluso recuerdos de una infancia que nunca tuvieron. Los visitantes son libres de hacer con los robots lo que deseen: pueden matar a un bandido, violar a una mujer o descerrajarle un tiro en la frente a un caballo —también autómata—. Al final de la jornada, los autómatas dañados se llevan al taller para su reparación y reseteo. Una vez en funcionamiento, comienzan de nuevo.

Los autómatas han sido programados con una narrativa que responde a variables, que ha de interactuar con el contexto, con las posibilidades a los que los someten los visitantes. Incluso una misma línea de guion, uno de esos parlamentos que ellos creen de su propiedad, como si fuesen *ellos* quienes emiten esas frases de forma espontánea, conlleva un sentido muy diferente dependiendo del contexto. Una misma frase, las mismas palabras una por una, significan cosas muy diferentes dependiendo de la situación. Veamos un ejemplo de la narración con la que se ha programado a Dolores.

En la primera jornada que muestra el capítulo, Teddy regresa a la ciudad y se reencuentra con Dolores, ambos cabalgan hasta las afueras y con un paisaje idílico de fondo se produce el diálogo siguiente:

⁴⁰² Joy, Lisa/Nolan, Jonathan: *Westworld*. EEUU: HBO, 2016. Episodio 1: «The bicameral mind».

DOLORES

Sabía que volverías.

TEDDY

¿Dices que soy predecible?

DOLORES

Hay un camino para todos. Tu camino te lleva a mí. Sé que las cosas saldrán como se suponen.

Lo que ocurre es que esa misma noche, cuando regresan al rancho donde Dolores vive con su padre, comprueban que este ha sido asaltado por dos autómatas programados con la función de bandidos. Uno de los visitantes humanos entra en escena y termina disparando y matando a Teddy. Por supuesto, Teddy es reparado y a la jornada siguiente ya funciona a pleno rendimiento. Las escenas que se suceden son *casi* idénticas que al comienzo del capítulo. Teddy bajando del mismo tren, tropezando con el mismo vaquero que le amenaza, observando al *Sheriff* pidiendo voluntarios para ir en busca de unos bandidos, etc. Todo se repite o se relee, pero mostrando siempre un mínimo de variación, cierto libre albedrío o *clinamen* atómico.

Esa misma jornada, antes de que Teddy se reencuentre una vez más con Dolores en la ciudad, se produce un asalto al banco. Uno de los visitantes fuerza un tiroteo y dispara en todas direcciones —los visitantes pueden matar a los autómatas pero no al revés, el parque temático asegura esta pequeña trampa para que los humanos no teman acercarse por allí—, y una de esas balas se incrusta en el estómago cibernético de Teddy. Dolores reconoce entonces a Teddy y se acerca a él mientras el pobre robot se encuentra moribundo. El diálogo es el siguiente:

TEDDY

Al menos te he visto una última vez.

DOLORES

No vas a ir a ninguna parte. Hay un camino para todos.
Mi camino está unido al tuyo.

Si en el primer diálogo ambos están radiantes, en este, Teddy está a punto de «morir» y Dolores muestra un rostro desencajado y repleto de lágrimas. Pero el diálogo es casi el mismo. Ocurra lo que ocurra, la narrativa no cambia. Dolores es la princesa prometida, destinada eternamente a esperar a ese príncipe azul que aparece siempre de la nada y cuyo destino es desaparecer casi de inmediato.

Este juego con los diálogos se repite durante todo el guion de la serie. Los autómatas se agarran a su narrativa ocurra lo que ocurra.

Este es el ciclo de los autómatas. Están sujetos a un determinado texto, destinados a realizar cada jornada los mismos gestos, a morir miles de veces a manos de los visitantes —por más que para ellos es siempre la primera, por más que para cada autómata esa muerte repetida implica siempre la muerte definitiva—. Pero esa narrativa, como he dicho, aunque sea con un margen mínimo, muestra sus grietas, sus milimétricas variaciones. Es en la repetición y en la aparición del acontecimiento —cuando un autómata ve algo que no debería ver, o cuando se encuentra con un objeto olvidado por alguno de los visitantes que no entiende qué es o con una foto abandonada llevada allí desde el mundo *real*—, es en la repetición y en el acontecimiento donde surge al trauma y, por tanto, la conciencia.

Propongo ver la serie como un ejercicio de *archilectura* por parte de los robots, como si los autómatas fuésemos también nosotros, que vamos tomando conciencia de esa narración a la que estamos sujetos, de ese texto que nos sujeta, de esa novela de la que somos personajes. Es la repetición y el acontecimiento lo que ocasiona grietas en ese punto de enunciación que al decir yo se autocertifica existente y se ve a sí mismo como el comienzo del mundo, un comienzo que es siempre ya repetición.

En este tipo de historias es ya un lugar común que alguno de los vigilantes, que uno de los incluidos en el grupo de los humanos que vigilan y controlan a los robots descubra durante el desarrollo de la trama que él mismo es también un robot. Lo que sería interesante y no ocurre en la serie —no al menos durante esta primera temporada— es que uno de los supuestos robots descubriese que en verdad es un ser humano; un ser humano que se ha comportado como un robot, que vive como un autómata, sujeto a una narración y a un lenguaje que alguien ha programado, que algún otro ha puesto en la punta de su lengua.

Tengo ante mí, apoyada sobre la mesa mientras escribo, una caja que contiene una serie de fichas. En el anverso de cada ficha un dibujo con un lema al pie. Por ejemplo: una de las imágenes muestra la caricatura de una peculiar familia posando para la instantánea que la retrata. El lema a pie de imagen dice lo siguiente: «¿La primera familia de autómatas que adopta a un ser humano? ¡Qué maravilla! Sonrían, por favor». En el reverso de las tarjetas se han escrito una serie de preguntas relacionadas con la imagen. Por ejemplo —dejando ahora esta caja a un lado—, respecto a lo que ocurre en *Westworld*, muy rápido viene una pregunta a la cabeza: ¿estamos autorizados a asesinar o a violar a un robot si este no sabe que lo es?, ¿si este se cree humano, si para ella o él será siempre la primera y última vez?, ¿si no cuenta con más esperanza de volver o resucitar u olvidar que nosotros mismos? Más que la tendencia actual de fomentar unas normas para que los robots no sobrepasen ciertos límites, igual tendríamos que ir elaborando ya cierta ética acerca de cómo nos vamos a comportar con los autómatas futuros que, a buen seguro, vendrán.

Esta caja que tengo ante mí, titulada *Yo, persona*, es un juego ideado como filosofía visual para niños.⁴⁰³ En la ficha que ilustra la caja, un robot descabezado pregunta: ¿cómo sabes que no eres un robot? Se trata de que los niños puedan preguntarse y responderse acerca de qué es lo que los separa de los autómatas, que se cuestionen acerca de por qué ellos no son meros robots.

Creo que haría falta crear una caja similar para los adultos, pero cambiando la pregunta, la orientación del cuestionamiento. Una caja para adultos en la que se pregunte algo del tipo: ¿por qué eres un robot?, ¿por qué te has convertido en un autómata? ¿Hay algún ser humano que no responda en verdad a una programación, a cierto cableado, a una narración fija a la que se sujeta, a unos patrones a los que se agarra?

⁴⁰³ Duthie, Ellen/Martagón, Daniela: *Yo, persona*. Traje de lobo, 2015.

PARTE TRES
ARCHILECTURA

«La vida es escrita.»
No es medianoche quien quiere
António Lobo Antunes

Si la escritura no se limita a la grafía, si no se confunde con la inscripción sino que por escritura entendemos con Derrida la misma posibilidad de lenguaje, tampoco la lectura de esa escritura ha de entenderse a la manera tradicional, como traducción en el habla o en el oído interno de esa inscripción supeditada al sonido. Ante la *archiescritura*, precisamos *archilectura*.

Como he afirmado al comienzo de este trabajo, la *archilectura* nombra también una imposibilidad, la imposibilidad de leer en *general*. Desde luego, leer es imposible si por ese gesto entiendo algo como lo siguiente: Derrida, Husserl o cualquier otro, traduce su pensamiento en lenguaje y luego lo inscribe o lo anota en una grafía que ahora yo tengo ante mí y de la que me limito —nada más y nada menos—, en un proceso inverso, a extraer un sentido, el sentido que Derrida o Husserl o cualquier otro haya decidido en *su* momento, en ese momento que ya no es el mío, el nuestro.

En este sentido es en el que defendía que no hay Libro-Husserl o Libro-Derrida si por esto se entiende cierta totalidad cerrada, cierta clausura de sentido; y no solo porque siempre aparezcan por aquí y por allá nuevos textos de uno u otro, no solo porque ciertos apuntes o notas o seminarios inéditos de esos autores puedan arrojar nuevas luces o antiguas sombras sobre su obra *canónica*, sino que incluso ante un único texto, este, si es tal, si no es un mero manual o lista de la compra, no permite nunca la clausura. La imposibilidad de cierre habita la escritura misma. En esta dirección afirmo que no hay lectura sin una escritura paralela al texto que se lee, sin que esta *escritura* implique, por supuesto, grafía o notación material.

No hay, en todo esto, gesto simple.

Lo he avisado; que más que leer cierto texto de Derrida sobre Husserl, que más que leer esos textos de Husserl que Derrida toma, más que leer uno y otro, se trataba de leer entre ellos, el *entre* de esos textos, el espacio salvaje entre esos envíos, generando

aquí este texto —*mi* texto, el texto que en cuanto su autor firma corresponde ya a otro—, que no es más que el producto —uno posible— de la *architectura*, que no es más que el resultado —uno entre tantos— de la *diferencia* que genera esa operación de lectura que bauticé como poner a *pensar la escritura*.

La cuestión de la *architectura* no deja de ser el cebo o el canto de sirena que llama a la batalla a esos pares enfrentados de la vieja rejilla, la cuestión que invita a asumir la complejidad de las cosas, aquello de que uno más uno nunca son solo dos.

No hay una causalidad rígida entre pensamiento, habla y escritura. Como el propio Saussure reconoce en su *Curso*, el pensamiento, antes del lenguaje, no es nada. Y esa nada, hemos afirmado —entendiéndola como nada productiva—, es la posibilidad de que se dé algo.

El pensamiento no habla. No hay un sujeto inmediato que garantice su existencia al oírse-hablar, porque decir «yo» es ya caer presa del lenguaje, aparecer *in media res* de una narración que nunca nos pertenece del todo. Ese *yo* que dice «yo» es al menos dos. No dos como uno y otro que puedan dividirse o analizarse a voluntad, sino uno doble al que me he referido como *yotro*.

La ficción juega un papel fundamental dentro de la *architectura*. Ya que solo pensamos palabras, ya que la palabra es la cosa sin cosa, ya que toda percepción es filtrada por una red ficcional, no podemos contraponer esta a la realidad, sino que, o bien aceptamos la ficción o no tenemos nada. No se trata solo de los productos de la ficción, no se trata solo de que es inevitable aceptar dentro del ámbito de la filosofía la narrativa, el cine, el cómic, los videojuegos, etc., sino que el mismo *corpus* tradicional de la filosofía es también ficción. Toda escritura es ficción.

Es la narración, y no un instante puntual del oído interno diciendo yo, el que abre sujeto. Hay que comenzar a entender aquí que la ficción no se enfrenta a la realidad o a los hechos reales, sino que la realidad —también esa ficción perceptiva que nos

impide acceder a las cosas en sí—, lo que llamamos o entendemos como real, está íntimamente entretejido de ficciones.

Contra el modelo de la línea, la lectura no responde ni sigue una linealidad. Leemos superposiciones de textos, superponemos a la lectura actual lecturas pasadas que recordamos o tenemos presentes o que hemos *olvidado*. La lectura que aquí propongo, y que no es una lectura práctica ni pragmática o una lectura que busque la utilidad inmediata o ciertas normas de uso para su aplicación, esta *lectoescritura* no es nunca pasiva, no se limita a entender, asumir o heredar un texto como si el sentido estuviese impreso en la letra, como si la letra se brindase a una interpretación correcta y solo una, como si cierto pensamiento residiese en el texto para que el lector lo tome sin más, como si la verdad se diese en verdad en el lenguaje de ese texto que leemos como si leyésemos la traducción del pensamiento de otro. Ni siquiera se trata de que leyendo escribimos nuestro texto y es ahí donde entendemos lo que el texto de otro nos dice, sino que se trata siempre de la *diferencia*, del *entretexo*; y es por eso una operación sin clausura, por eso no puede haber ciencia de la escritura si por ciencia entendemos ciencia de hechos, porque las diferentes *lectoescrituras* de un texto no agotan nunca el *entre*, porque, digámoslo así, la nada no se agota, no se completa, no se satura.

La nada, su ley, la ley de la nada o la nada como ley, es *algo* que la *architectura* ha de tener muy en cuenta. La nada como algo que no agota el vacío del que proviene. No hay ciencia de la nada como no hay origen simple, como no hay génesis absoluta antes de la cual nada. Nos contentamos, desde el punto de vista de la ciencia, del análisis, con los hechos de la nada, por más que tomar esos hechos como todo sea menos que nada.

Esta palabra: filosofía, remite aquí única y exclusivamente a una operación de lectura que consiste en poner a *pensar la escritura*. Este gesto lo resumo con un nombre: *architectura*; sin que nombrar implique título de propiedad alguno.

No estoy aquí defendiendo una filosofía que se compromete con la verdad de la Verdad, que sirva como normativa ética o propedéutica, que se proclame vigilante de

las ciencias o la quintaesencia del pensamiento. Lo único que aquí entiendo como filosofía es en verdad una determinada forma de escribir y de leer. El compromiso de la filosofía es con la escritura, porque esta, como posibilidad de lenguaje, es previa a decir la verdad o la mentira, es previa incluso a la nada como algo, es anterior a cualquier pareja bimodal de las que pone en lucha la vieja rejilla.

La filosofía pone en obra textos que no permiten su clausura, abre puertas que no se cierran. No debería confundirse esta propuesta con una posición relativista o más o menos nihilista, ya que solo hay esto cuando se defiende el dogma, cuando se busca la verdad de una Verdad, cuando se acata la Ley de Dios o del Padre. Abrir puertas que no se cierran amplía el campo de batalla, asegura la movilidad por un espacio mayor.

La *architectura*, como el presente, como ese presente que nunca se presenta, que no está nunca en tiempo alguno, no permite la foto fija de una instantánea. Insisto en diferenciar los productos textuales de la *architectura* de la operación de *architectura* en sí, que está siempre en marcha, en proceso, en movimiento. Por eso mismo, y por mucho que Oscar Wilde asegure que no hay lectura sin relectura, dentro del contexto que aquí defiende, en una línea quizá más próxima a la imagen de las aguas cambiantes del río de Heráclito, la relectura es siempre una nueva lectura si en verdad se lee. Lo que entra en juego, cada vez, en cada repetición que no se repite —entiendo el eterno retorno de Nietzsche como superposiciones de un círculo a diferentes alturas, como si lo mismo se diese ya de forma diferente, con un matiz o un color o sabor distinto; o siguiendo y ampliando a Marx, como si las cosas se diesen primero como tragedia y luego como comedia, y luego como vodevil, y luego como musical y más tarde como ciencia ficción, y así cada vez y sabiendo que cada repetición de lo mismo es ya un nuevo original que como todo modelo es a la vez una copia—, lo que se pone a rodar es siempre una nueva lectura, un nuevo texto, un *poner a pensar la escritura* que no anula ni completa ni sustituye el texto del que parte.

Este texto es, desde el comienzo, una muestra del trabajo de esta operación de *architectura* que no es una teoría ni una práctica, que no dispone ni dispondrá de un

método o de un listado de normas que se aplican de forma automática o serial, que no responde a un procedimiento, que no se confunde tampoco con la hermenéutica ya que no se trata aquí de explicar el texto de tal autor u otro, ya que esto, la explicación de un texto, resulta algo del todo ajeno a la propuesta de una *architectura* que no consiste más que en *poner a pensar la escritura*, que admite que no hay en el texto un autor que piensa, sino un narrador que pone en marcha una *lectoescritura* que excede incluso sus mismas posibilidades. Fuera de aquí, *fuera de letra*, el autor es mero vacío, simple hueco. Desde esta propuesta, la conocida sentencia que condenaba a muerte al autor no significa más que esto, que es el texto el que hace al autor, que es la narración la que abre sujeto y no al revés.

Solo pensamos «yo», solo decimos «yo»; a partir de ese momento todo es narración. Habría que detenerse aquí en algo para lo que no hay ya tiempo ni espacio, habría que pararse a considerar, con todo detalle, las teorías del yo y ciertas técnicas propias de la narratología, para, poniéndolas en espejo o en contaminación, entender que los mecanismo por los cuales construimos mundos ficticios son los mimos con los que construimos la realidad, para comparar cómo leemos literatura y cómo leemos nuestra propia vida, para entender cómo las personas respondemos a las mismas fichas de identidad con las que se elaboran los personajes novelescos. Lo reitero: la realidad está entretejida de ficción. La disyuntiva no se da entre realidad y ficción sino entre realidad y nada; que, o tenemos ficción, o no tenemos nada.

La *architectura* no pasa por establecer unos parámetros escolares, cierta mecanización, no pasa tampoco por desentrañar el sentido del texto, su fábula, su idea principal, sus palabras o conceptos clave. Es la propia lectura, como escritura, la que decide su trayecto. Esto no significa que no haya precomprensiones, que no se dé de antemano cierto sentido que se busca, que no nos infecte, antes de leer una sola palabra, cierta prelectura. Hay siempre cierta planificación, cierta precomprensión, cierta *esperabilidad*. Otra cosa ya es que eso que se espera lo dirija todo, otra cosa ya es que lo que esperamos encontrar en el texto nos impida leerlo.

Tampoco hay ciencia de la *architectura*.

Contra el modelo de lectura que busca evidencias, verdades, síntesis, cierres, propongo la *archiescritura* como un gesto de responsabilidad que implica hacerse cargo del texto que se tiene entre manos, de ese texto que no es nunca solo uno, del texto que se toma y se lee y también del texto que corre paralelo a esa lectura y que podemos formalizar o no, que puede ser consciente o inconsciente, que puede estar cincelado en piedra o escrito con tinta invisible.

Si me refería al *yotro* para asumir la complejidad de ese yo que es siempre otro, que al decir(se) yo abre una grieta por la que lo exterior se interioriza o la voz interior se pone afuera, ese decir yo que es ya la herencia de un lenguaje, la *architectura* nombra esa complejidad de la *lectoescritura*, de que el texto que se lee crea ya otro texto. Hay en todo esto también una *diferencia* o un *entre* que no es materia de estudio para una ciencia de hechos, y es esto lo que nos interesa o lo que nos llama. Tampoco esta operación de *lectoescritura*, este *poner a pensar la escritura* es posible si hacemos trampas al aceptar síntesis reductoras o resultados simplistas. La *architectura* es una invitación. La fiesta a la que permite el acceso dicha invitación no se celebra quizá en salón de baile o espacio definido alguno.

Hasta aquí se podría pensar que la *architectura* no deja de ser otro nombre para la gramatología. Por más que sí asumo que *poner a pensar la escritura* es la mejor fórmula que he encontrado para expresar el trabajo de la deconstrucción, prefiero pensar y matizar que si bien la gramatología se propone como ciencia de la escritura —como se

ha matizado, no como ciencia de hechos y de una escritura confundida con la grafía—, propongo la *archilectura* como una praxis de la sobre-vida, como un gesto para la super-vivencia.

Desde el momento en el que hay yo, desde ese instante que es ya una complicación original en el que el punto de enunciado dice yo, hay ya narración, toda una novela. Podría decir ahora que, a diferencia del león o de la piedra, el ser humano, la mujer y el hombre racionales se narran, son tales porque se insertan en una narración. Podría afirmar esto si yo estuviese en la cabeza de un león o en el cuerpo de una piedra, y si hablar de ser humano o ser racional en general no fuese un tópico gastado, algo que chirría. Lo único que me interesa marcar aquí es que desde la posición que defiendo, es la narración la que abre sujeto. Si el sujeto es tal es porque se sujeta siempre a una estructura narrativa. Surge ya ahí una doblez entre lo vivido y la narración de la vivencia, como si de alguna forma, al igual que no accedemos a las cosas en sí sino solo a sus fenómenos, tampoco accediésemos nunca a la vivencia sino a su narración. Así, esta sobre-vida o esta super-vivencia es más y a la vez menos que el mero vivir. En cualquier caso, no equivale al uso habitual de supervivencia como aferrarse a la vida a toda costa, como mantenerse vivo al precio que sea. Hay, en ese decir yo, en la grieta, en la narración que abre sujeto, algo que excede la mera vida, algo más rico y quizá también más pobre; en todo caso, un *entre* o una *diferencia* también en este ámbito o en este espacio sin localización entre la vida vivida y la narración de la vivencia.

La *archilectura* no pasa por la mera recepción, lee la vida a la vez que la crea. Recordemos que la escritura crea y dirige su propia trayectoria; como una dinamo que se retroalimenta a sí misma. La narración abre sujeto, hay yo porque el sujeto se ata a una narración, y ambos, el yo que (se) escribe y (se) lee y la narración que despliega, son interdependientes, ambos *productos*, producidos por una *diferencia* o una nada que posibilita el juego y que no será nunca objeto de una ciencia positiva.

No debe entenderse la *archiescritura* como algo nuevo, como el invento de una metodología o el descubrimiento de un espolón lector que abra en los textos que atraviesa secretos que no habían sido confesados. Si como he defendido, la *archiescritura* ejerce su derecho en el espacio salvaje, si tienta leer lo imposible, el *entre*, la *diferencia*, el sentido del texto, etc., lo hace sabiendo que no hay cierre ni clausura, como un agrimensor que pretende abrir en lugar de acotar, leyendo a la contra, contra la propia letra y el sentido común, contra la evidencia, contra los lugares asumidos, los tópicos, los clichés y las sentencias oraculares de manual, contra la reducción pedagógica y la corrección política.

Por más que de la ingenuidad no nos libramos nunca del todo, la *archilectura* es una pugna constante contra esa ingenuidad de separar en dos actos distintos e incluso enfrentados la lectura y la escritura. Como he dicho ya, no hay escritura ingenua, esto es, que sirva solo como archivo o memoria de un texto o un mensaje que podría no estar escrito. También contra la ingenuidad del yo que autoconfirma su existencia en el sistema del oírse hablar, que no acepta o no quiere entender que desde el instante en el que digo yo soy al menos dos, el yo que dice y el yo dicho, que no se acepta en la complejidad del *yotro*.

La *archilectura* afronta la indigencia, la nada, es pura posibilidad que no se identifica finalmente y de forma plena con el texto que lee, con el texto que escribe mientras lee, que no se apeg a sus productos sino que, operando en el *entretexto*, sabe que todo producto de su trabajo es provisional. La *archilectura*, digámoslo así, no se muestra. Ofrece sus hechos, su obra, pero en sí misma no aparece nunca.

Tanto en el caso del *yotro* como en el caso de lo que estoy nombrando como *entretexto*, se trata de renunciar al espejismo de la presencia, de la inmediatez de eso

que se presenta siempre en parte y siempre tarde. No hay traducción directa entre el pensamiento y la palabra hablada que se inscribe en la grafía, no hay traducción directa del texto que se lee, hay siempre y en cada caso mediación, narrativa, *entretexto*. La *architectura*, además de contemplar esta mediación de traducción imposible, contempla también la posibilidad de traición, la opción de traicionar la tradición, el texto que se lee, la narración que se escribe, porque sin la posibilidad de traición, lo hemos visto, solo queda dogma y repetición, solo queda el habla máquina, la palabra del loro que se atraganta con la letra ajena.

Cualquier intento de cierre de la *architectura*, ya sea la tesis del final de las ideologías que hemos revisado en Fukuyama siguiendo ciertos espectros de Marx que Derrida convoca, o cualquier otra propuesta que preconice un apocalipsis final, cae de inmediato en una pragmática hipócrita, en el cinismo del mejor de los mundos posibles, en la falsedad de ese *telos* que deja de funcionar como horizonte para materializarse en una estación última tras la que no quedaría más que desierto y polvo. Estas propuestas niegan toda lectura, toda escritura, transforman el texto en sucedáneo, en un pasatiempo con el que matar las horas de ocio, convierte el pensamiento en *sudoku*, la inteligencia en mera herramienta utilitaria, el espíritu en espectro, la voluntad en automatismo.

No hay que entender la *archiescritura* como un nuevo concepto ideal que caiga dentro de las fauces de la anciana pero insistente metafísica, como algo que habita un mundo al margen del mundo y que plantea cuestiones intemporales y universales. Al igual que he defendido que no hay idealidad sin su materialización, como tampoco materialidad sin cierta idealidad, al igual que la cuestión no es un lado u otro sino el *entretexto* o intersticio entre lo material y lo ideal, el *entre* la realidad y la ficción o la *diferencia* entre la lectura y la escritura, la *archiescritura* tampoco es una norma o una ley que rijan desde algún mundo otro, no contaminado, sino que se da en su propio hacerse, aparece sin aparecer en su mismo operar; es decir, deja tras su paso las huellas de sus textos, de sus productos, de sus hechos, pero nunca a sí misma, porque ella misma es nada, una nada productiva, una nada que en cada repetición origina algo, que

produce originales que son ya copias, significados que toman de nuevo función de significante.

No pensamos, escribimos. Niego cualquier inmediatez entre un pensamiento que bebería de un supuesto *logos* o verdad universal para luego intentar expresarse a través de un lenguaje que, en un tercer paso, se inscribiría en la grafía.

El proceso bien podría leerse al revés —si aquí hubiese algo como un revés—: es la narración la que abre sujeto, es el sujeto, en cuanto dice «yo» o en cuanto dice «pienso» o en cuanto dice «existo», el que se ata a una narración, el que respira gracias al lenguaje, el que habita un texto, su propia novela.

Solo pensamos palabras. La palabra es la cosa, no en el sentido en el que trae la cosa en sí o el objeto real en el mundo, ese objeto que viviría al margen de la escritura y del habla, sino que la única cosa es la palabra. Decir yo es también pensar una palabra. No hay forma de referirse a un yo, a un tú, sin decirlo. No hay yo sin «yo».

Si la esencia de la escritura no se debe al sonido sino al espaciamento, si no se trata más que del juego de la *diferencia*, el pensamiento, que no respira ni se mueve ni es posible al margen del lenguaje —quizá para una piedra o para un león pero no para nosotros— tampoco es algo inmediato, puro, enlazado a la verdad de la Verdad o deudor de cierto universal, sino que se conforma también en ese espacio diferencial. Está claro que al afirmar esto, que el pensamiento pasa por el lenguaje, surge muy pronto la pregunta por aquellos que no tienen lenguaje, que no lo han tenido nunca o que lo han perdido, y si esta pérdida los equipara a los leones o a las piedras. Y esto, claro, es algo que no se puede responder desde el lado del lenguaje. Tan solo matizar que nos estamos refiriendo siempre a la escritura como posibilidad de lenguaje, no a su efectucción, así que en el caso de pérdida de la actualidad de ese lenguaje, esta no implica la pérdida de su posibilidad, por más que se demuestre que esta no presentará jamás sus hechos o sus muestras. Por otro lado, hay que entender que no se trata de un tipo de lenguaje concreto, que no se trata de acotar un lenguaje articulado, significativo,

común o incluso comunal. Hay lenguaje también extramuros de la norma, la narración que abre sujeto es previa a un determinado lenguaje. Finalmente, nada de lo que expongo aquí como posibilidad de lenguaje comporta connotaciones axiológicas, en ningún caso he afirmado que la posibilidad de lenguaje sea una ventaja que coloque al ser parlante por encima de los leones, de las piedras, de aquellos que no han tenido nunca voz o que la han perdido para siempre. El *mal del habla* es parte también de esa lengua que no cesa, que se limita a repetir el lenguaje heredado, sentencias masticadas por otras bocas, simple rutina gramática con la que forzar el espejismo de que *eso* que habla existe y piensa.

Toda lengua domesticada es una lengua muerta.

La *architectura* no es una cosa de filósofos o escritores, la *architectura* se ha dado y se da siempre, de forma consciente o inconsciente, de manera activa o pasiva; en todo caso, siempre que leemos, escribimos. Leer una *archiescritura* implica elaborar una *architectura*. No hay recepción pasiva. En el caso del texto filosófico hay, además, cierta consciencia de esta realidad. Por ello no es posible aceptar a la ligera que un texto que se pretenda filosófico consista en un ejercicio pedagógico, explicativo, científico, notarial, sintético, etc. El filósofo ha de poner a obrar el texto, ha de asumir su propia letra, el texto que surge de esa *lectoescritura*, la muestra que brota del *entretexto*.

No pensamos. Tampoco somos pensados por algún otro. Ese otro que podría ser la máquina gramática. No pensamos si por esto entendemos inmediatez y conexión directa con un *logos* que respira al margen del lenguaje. No somos pensados si con esta afirmación entendemos que todo es automatismo.

No podemos defender ninguna inmediatez si hemos defendido la complejidad de la temporalidad, si nos hemos referido al presente como eso que nunca se presenta. No hay, por tanto, un texto original cuya lectura remita a un pensamiento en origen, sino que el sentido se pone en juego al *poner a pensar la escritura*. Dicho de otro modo: se piensa solo dentro de la posibilidad de lenguaje. Como decía Derrida: nada queda fuera del texto. Ningún personaje, ningún diálogo, ningún escenario queda fuera de la narración que el punto de enunciación inaugura al decir yo.

El *cogito* como una función de la escritura.

Desde luego, la *architectura* no es para lectores perezosos, para aquellos que solo quieren seguir la historia, sin pararse a entender cómo la historia está construida, ni para aquellos que buscan la enseñanza o la moraleja de cierta fábula, ni para aquellos que insisten en la utilidad.

Tampoco es para escritores perezosos, para los que insisten en confundir la escritura con grafía o mera inscripción del habla, para aquellos que siguen entendiendo la escritura en su vertiente ingenua, es decir, prescindible.

A fin de cuentas, la *architectura* obliga al compromiso, a hacerse cargo del propio texto que se teje al leer, a no escudarse en la *doxa* ni en la *urdoxa*, a no escaquearse depositando la responsabilidad en el gran Otro, en la verdad de la Verdad, en Dios, la Ley, el Padre, como si ese Otro estuviese en verdad ahí, oculto, del otro lado de la puerta, como si ese Otro no fuese un cuento para niños. En este sentido, la filosofía, la literatura, no son brebajes para conciliar el sueño.

Si hay *archiescritura* no hay exhaustividad. Se trata siempre de una operación en marcha, siempre precaria, modesta al tiempo que alberga la pretensión desmedida de decir la nada, de narrar el *entrettexto*.

Poner a pensar la escritura no mueve a entender que es la escritura, al margen de todo sujeto, la que piensa por sí misma. Se trata, como siempre, de un gesto complejo, de asumir la complejidad que niega la bivalencia triunfante y la fábrica de absoluto.

Al igual que la deconstrucción no se refiere a fases, a un programa causal en el que primero se destruye para luego construir, sino que ese par o pareja va de la mano, ocurre ya a cada instante, no se trata en la *architectura* de leer para luego escribir sino de que ese doble gesto que en realidad hay que ver como uno que no se deja descomponer en momentos, defiende este entrecruzamiento y este tejido entre leer y escribir, propone que —al igual que un texto se lee ya mientras se escribe, del mismo modo— leer implica escribir.

Afirmaba Joseph Conrad que él escribía para que sus lectores viesen; pero ¿qué imágenes?, ¿qué cosas?, ¿qué rostros?

¿Qué vemos cuando leemos?

Vemos texto. Y el texto que en cada momento alguien lee no ofrece las mismas imágenes para todos, ni siquiera para uno mismo cuando esa lectura se torna relectura, una relectura que es siempre otra, siempre nueva, tan nueva como esa primera lectura que es ya segunda porque está ya imbuida, cargada y preñada de lecturas previas.

El lector, en cuanto se sabe *lectoescritor*, carga con la responsabilidad de sus imágenes, de sus ideas, de sus palabras, es decir, carga con su propia narración, con el texto que escribe mientras lee. De la misma manera, no hay sentido unívoco de un texto, un mensaje universal o igual para cada lector, no hay lectura acertada o equivocada en absoluto. En ningún caso el texto instruye, explica, obliga, conduce como el pastor conduce con el cayado al rebaño, sino que el texto amplía la novela del yo, ese libro de bolsillo que llevamos siempre con nosotros. El texto alimenta nuestra propia narración.

La *archilectura* no remite a la presencia sino a la huella; no remite más que al *entretexto*; no remite a los hechos sino a su posibilidad, es decir, la nada.

La *archilectura* habita un espacio sin lugar en el que no hay propiedad alguna de la que apropiarse. Al igual que no hay ciencia de la *archilectura*, no aquí hay expertos ni profesionales.

La *archilectura* no consuela, no sirve de bálsamo para tranquilizar a los niños, no expide recetas que curen o mitiguen el sufrimiento. No hay forma de encontrar un manual que nos evite perder el tiempo, no hay forma de hacerse con un mapa que nos salve de la desorientación, no hay forma de abrir un diccionario que nos ofrezca sus conceptos o palabras clave. Se trata, siempre, de una complejidad no caprichosa, de un trayecto que hay que hacer, que se hace se quiera o no, al igual que desde el momento sin instante preciso en el que decimos «yo» aparecemos ya *in media res* de una narración que nunca nos pertenece, igual que al pensar solo pensamos palabras y nos atamos a una novela de la que somos personajes.

La *archilectura* no acepta el Libro como Totalidad, un sistema homogéneo donado por tal firma, como si hubiese un solo Derrida, un solo Husserl, como si ellos tuviesen un cuerpo compacto que se presenta igual ante cualquier mirada.

La operación de lectura que aquí propongo y que he desplegado en la primera parte de este trabajo no pasa por explicar textos que se explican por sí mismos, no pasa por traducir aquello que cada cual debe leer y entender por sí mismo, los textos sobre los que cada *lectoescritor* ha de *poner a pensar una escritura* que le hace responsable de lo que escribe y lee. La comprensión, el sentido, no se delegan. Hay que dar un paso y saltar sobre el abismo del texto, soltándose de la mano del Padre, del hermeneuta, del mentor.

No clausura, no *telos*, no *exit*, no final; ni Derrida ni Heidegger ni nadie en su sano juicio o provisto de una lúcida locura afirmará la *bestiada* de una buena lectura que concluya, sintetice, cierre o agote un texto.

La *architectura lectolee* la *archiescritura* del *entretexo*.

Todo son cursivas aquí. El que quiera entender que entienda.

La *architectura* activa la superposición de círculos. Niveles de vida. En absoluto el modelo de la línea, nada de evidencias, nada de sentido común, nada de la lengua muerta de otro en el ápice de la propia lengua. Ningún sabor ofrece masticar el cadáver de un texto, la descomposición de la letra. Volúmenes atrapando polvo en la academia de espectros.

No hay recepción pasiva. El heredero que no invierte o pone en juego la herencia se limita a dilapidar sus bienes.

El sentido no está en el texto, no habita un pensamiento, no llega de un *logos* universal, no reside en un mundo otro al margen de la corrupción de los cuerpos y la decadencia de la materia; el sentido se crea *en* el texto, durante la lectura que escribe. La filosofía se juega *en* los textos, no juega *con* textos sino que se juega en ese espacio salvaje donde leer es ya escribir. No hay diálogo, no hay debate, no hay discusión, solo texto. Uno, otro. Y la posibilidad de leer, de escribir, surge del *entretexo*, de la *architectura*, de *poner a pensar la escritura*.

No hay sujeto liberado del lenguaje, al margen del texto, *desujeto* de una narración que nunca es tan suya como pretende. Decir «yo soy», él o ella es, remite ya a una complicación originaria que no admite límites tajantes entre externo/interno o entre dentro/fuera, remite a la huella, a la *diferencia*, al *entre*, al espacio salvaje, al *entretexto* y al *yotro*. No queda más remedio que leer(se), que poner a pensar la escritura como posibilidad de lenguaje.

Frente a la Verdad, *archiescritura*. Para el Padre, la Ley, el Dios, pensar, esto es, *poner a pensar la escritura*, supone desobedecer la voz del amo, se entiende siempre como un acto terrorista.

La *archilectura* no explica, no es para especialistas o expertos, no se apropia de ninguno de los textos que toma.

Nunca se lee. No hay lectura simple.

La *archilectura* no es un método, no explica lo que tal autor ha querido decir.

Leer/escribir: un gesto doble sin posibilidad de separación.

Casos paradigmáticos de lectores que escriben, de escritores cuyos textos nacen de sus lecturas, de los textos de otros, que asumen la *archilectura*, que ponen encima de

la mesa o sobre el papel o la pantalla el producto de *poner a pensar la escritura*, que testifican que nadie es el único autor de un texto, que toda firma implica plagio.

Casos claros de *lectoescritores*: Borges, Pascal Quignard. También, quizá, Derrida, cuyos textos nacen de sus lecturas, de unas lecturas que no se apropia, que no explica, de unas lecturas que asumen su propio texto, su poner a pensar la escritura.

No estoy aquí proponiendo una teoría o un método sino invitando a cierta práctica.

El filósofo como escritor de Deleuze y Guattari. No se trata de pensar y luego trasladar ese pensamiento al lenguaje, no se trata de anotar cierto pensamiento en la grafía sino de poner a trabajar los personajes conceptuales dentro de un texto que marcará, él mismo, su propia trayectoria a medida que avance, que desvela la textura de su tejido mientras se teje y desteje a un tiempo. Esos personajes, que no se dan nunca de una vez, ya hechos, completos, asegurados en una presencia granítica, esos personajes son los que ponen a pensar la escritura a través de sus acciones dentro del texto.

Si la *architectura* respondiese ante alguna ciencia, respondería solo ante la ciencia de la intimidad, ante la ciencia de la vida secreta. No hablo de vida privada, sino de vida íntima, tan consciente como inconsciente.

«Yo.» Como si esa superficie tuviese fondo.

Si hubiese alguna ciencia de la intimidad, esta solo podría ser la *architectura*. Es en esta dirección en la que hablo de sobre-vida o super-vivencia. Algo más y algo menos que limitarse al mero vivir, algo más y algo menos que limitarse a decir «yo», a quedarse solo en el arranque de la novela.

A la *architectura* no le preocupa el error, sino la *bestiada*; no le preocupa errar sino los dispositivos que se crean para no saber, para asegurarse no fallar o fracasar al precio de no saber nada demasiado o saber demasiada nada.

Todo texto es una selva; no hay aquí guías ni porteadores, ni viajes organizados ni *tour operadores* que te pongan a la vista un cartel para que no te pierdas. Llegar al puerto sin faro, atracar sin práctico.

Si el filósofo tiene algún trabajo, alguna ocupación, es la *architectura*, es escribir y leer en un doble gesto, es generar texto, es poner a pensar la escritura, es ampliar los márgenes de la narración que abre sujeto. En cierta manera, como Sócrates, el escritor no deja de ser el envenenador público.

Al igual que no hay cosa en sí sino su fenómeno —en verdad *nuestro* fenómeno—, al igual que no hay percepción sin cierto grado de ficción, al igual que no hay escritura como mera inscripción de la palabra hablada sino *archiescritura* como posibilidad de lenguaje, tampoco hay texto sin *entretexo*. Todo texto procede del *entretexo* como su posibilidad, ahí es donde no hay lectura o escritura sino ese gesto doble de *architectura* como posibilidad de escribir o leer.

Cómo leer, en el sentido de una recepción pasiva, en el sentido de entender cierto sentido que el texto porta, si en verdad no hay en ese texto escritura como traducción de un pensamiento que, simplemente, se comunica a través de cierta mediación material, gracias a la inscripción de su letra, apoyado en la talla de su grafía.

Entender la escritura como *archiescritura*, asumir el juego que pone en marcha el lenguaje, me obliga a proponer la *architectura* como un gesto doble e inseparable en el que leer es ya escribir.

Y esto no es un manifiesto.

CONCLUSIONES
EL SUJETO NARRADO

«El mundo se ha llenado de millones de novelas que escamotean el único sentido que ha tenido la literatura: el de comprenderte a ti mismo hasta el final, hasta la única cámara del laberinto de tu mente en la que no te está permitido entrar. Los únicos textos que deberían ser leídos son los no-artísticos, los no-literarios, los ásperos e imposibles de entender, esos que fueron escritos por unos autores locos pero que brotaron de su demencia, de su tristeza y de su desesperación como manantiales de agua viva. Isachar. Hermana. El Horla. Malte. Y los cientos de voces sin rostro que han escrito en cada página la única palabra que importa: yo. Nunca él, nunca ella, nunca tú. Yo, la sección a través del tiempo de la imposible cuarta persona.»

Solenoides
Mircea Cărtărescu

«Leer, escribir, tal y como se vive bajo la vigilancia del desastre: expuesto a la pasividad fuera de pasión. La exaltación del olvido.
No eres tú quien hablará: deja que el desastre hable en ti, aunque sea por olvido o por silencio. [...]
Pensar sería nombrar (llamar) al desastre como reserva mental.»

La escritura del desastre
Maurice Blanchot

«La expresión expresa porque reduce todas nuestras experiencias al sistema de correspondencias iniciales entre tal signo y tal significación, sistema del que hemos tomado posesión al aprender la lengua, y que, por su parte, es absolutamente claro, ya que no se entretendrá ningún pensamiento en las palabras, ni ninguna palabra en el puro pensamiento de algo.»

La prosa del mundo
Maurice Merleau-Ponty

«Conviene recordar que un acontecimiento supone la sorpresa, la exposición, lo inanticipable [...] si hay acontecimiento, es preciso que jamás sea predicho, programado, ni siquiera verdaderamente decidido. [...]
¿Hay un habla sin voz?, ¿hay también un habla sin decir o un decir sin habla?»

Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento
Jacques Derrida

El origen de este texto, como el de cualquier otro, se encuentra fuera del mismo. No se sabe cuándo un texto comienza en verdad a escribirse; la primera palabra no se puede leer, no se puede decir, responde siempre a una contaminación, a una complejidad cuyas coordenadas son imposibles de acotar. Aun así, diremos: el origen de este texto reside en otro, en uno que lo precede en el tiempo y que intentó cercar, en la medida de lo posible, la cuestión de la escritura en *De la gramatología* de Jacques Derrida.⁴⁰⁴ Y una vez entendido que la escritura no se confunde con la inscripción, que la escritura no es la grafía o el cuerpo de letra, creí necesario proponer algo que ya no entraba en ese texto que es origen difuso de este, una lectura que se hiciese cargo, entonces, de esa forma de entender la escritura como *archiescritura*, una lectura que no podía tomar otro nombre que el de *archilectura*. A partir de aquí, ya en este trabajo que ahora finaliza, quise leer, entender, saber, a partir de los primeros textos de Derrida, cómo él había llegado a esa *archiescritura* como posibilidad de lenguaje, cómo había intentado romper con el *logofonocentrismo*, con el mal del habla, con la primacía del sistema del oírse-hablar de un *cogito* que se cree inmediato por el mero hecho de decir «yo».

Reconocido cierto origen de este texto, su primer motor, resulta claro que proponer ahora una conclusión fuerte —en su sentido más cerrado o tradicional—, mostrar un resultado surgido tras el proceso de investigación —tal cual se mostraría una fórmula—, ofrecer un punto de llegada o una meta que funcione a modo de clausura, explicar, a modo de síntesis, todo lo que ha quedado aquí escrito sería una operación que iría a la contra de aquello que este mismo texto ha defendido durante cientos de páginas. Porque este texto precisa, como cualquier otro, también de una *archilectura*, no de una interpretación o de una explicación o una operación hermenéutica, sino de ese gesto doble sin posibilidad de disolución que he venido denominando como *poner a pensar la escritura*.

En alguna parte ha dejado escrito Arnold Schönberg que él fue siempre reacio a impartir clases de composición, que tenía claro que aquellos alumnos no capacitados para convertirse en compositores no lo conseguirían por muchas lecciones que recibiesen, y que aquellos que sí estaban dotados para escribir música lo conseguirían

⁴⁰⁴ Segovia, Carlos: *Quemar la letra.*, ed. cit. Este sería ese otro texto origen de este.

sin necesidad de sus enseñanzas. Esta afirmación podría extrapolarse —con todo el cuidado que exige siempre cualquier extrapolación— al terreno que nos ocupa. ¿Puede un apartado de conclusiones explicar o hacer entender un texto si este no se ha entendido ya?, ¿y en caso de que el lector haya extraído su sentido, en el caso de que haya puesto en marcha esa operación de lectura que obliga a la creación del propio texto, qué puede aportar un apartado de conclusiones? Que no sirva este cuestionamiento, no obstante, para caer presa de la pereza. Asumiendo que este apartado no implica una imposible explicación de toda la letra que lo precede, asumiendo que no se trata de sintetizar, concluir o clausurar, me planteo, en el capítulo que sigue, ofrecer solo, y a vista de pájaro, una rememoración de las huellas de esta escritura que se ha puesto a pensar.

Quizá una buena forma de resumir la propuesta que se elabora en estas páginas sea fijar como punto medio el primer capítulo de la segunda parte de este trabajo. Ahí se resume de forma en extremo sintetizada lo que precede, y se anuncia lo que queda por llegar. Ahí se plantea que el compromiso que propongo para la filosofía pasa por la escritura y no por la verdad o por cierto pensamiento que sea algo al margen del lenguaje. Ahí se defiende la figura del filósofo como escritor, si se quiere —aunque con reservas— de *conceptos*, y que este ha de crear su propia lengua *como si* comenzase siempre de la nada. Ahí se asegura que la filosofía no juega *con* textos sino que se juega *en* los textos. Ahí se recuerda que la escritura no pasa por la grafía o la notación sino que, como *archiescritura*, es posibilidad de lenguaje; ni archivo ni representación del habla sino igual de originaria que esta. Ahí se cita a Saussure para matizar que este tampoco considera que la esencialidad del lenguaje sea acústica, sino que la posibilidad de lenguaje, al igual que la de la escritura, se fundamenta sobre la diferencia. Ahí se aclara que no nos las vemos con palabras y cosas, sino con imágenes acústicas e idealidades de sentido, es decir, con ficciones. Ahí se afirma que el pensamiento no habla y que el habla no piensa, que se precisa siempre de mediación, que no hay nunca intuición directa ni sentido evidente o natural. Ahí se sintetiza, en fórmulas casi oraculares, desde luego reductoras, lo que la escritura que se ha *puesto a pensar* en la primera parte de este trabajo ha desarrollado: que nada no hay y que el presente no se presenta, que aceptar el origen como complicación originaria impide aceptar causalidades rígidas entre pensar-hablar-escribir, como si cada eslabón posterior de la cadena se limitase a traducir o representar al anterior. Ahí, contra la inmediatez del *cogito* y contra la evidencia existencial basada en el sistema del oírse-hablar, se propone un sujeto narrado, un sujeto que, para ser tal, queda siempre *sujeto* a una narración; un yo que es siempre otro y un otro que es siempre parte del yo, un complejo no bimodal que he englobado bajo el nombre de *yotro*. Ahí se ha aventurado que es la escritura la que *abre* sujeto, y que esta escritura como *archiescritura* demanda o invita a una lectura como *archilectura*, es decir, a una lectura no pasiva, que entiende que toda lectura pasa por la creación paralela de un texto, que es consciente de que, en verdad, no leemos un texto u otro sino que la lectura se sitúa siempre en lo que se ha denominado *entretexto*. Ahí se ha asumido que si la gramatología propuesta por Derrida se anunciaba como ciencia de

la escritura —como una ciencia no de hechos y una escritura no entendida a la manera tradicional—, la *architectura* se postula como ciencia de la sobre-vida o de la supervivencia, de una vida que no se limita al mero vivir.

A partir de este punto medio, de este capítulo que sintetiza lo anterior y anuncia lo posterior, podemos tomar ahora, con algo más de calma, esas dos mitades que quedan antes y después.

La primera parte de este trabajo, además de proponer ciertas marcas del lenguaje o si se quiere conceptos —siempre que estos no se entiendan como formulaciones rígidas o entradas enciclopédicas, siempre que se asuma que en ningún caso se trata de conceptos saturables—, además de proponer ciertas marcas propias de la operación de lectura que se ha llevado a cabo sobre los primeros textos de Jacques Derrida y sobre alguna conferencia de Husserl, además de recorrer esa vía que lleva a Derrida a proponer la escritura como *archiescritura* en *De la gramatología*, lo más interesante, a mi modo de ver, es que se trata de un ejemplo de lo que aquí se propone como trabajo de la filosofía entendida como deconstrucción —una de las posibles— y que defino como *poner a pensar la escritura*.

Vuelvo ahora sobre los pasos o las huellas de esta primera parte para señalar solo lo imprescindible. La primera mención a una propuesta de *architectura* reconoce la imposibilidad de leer, es decir, la imposibilidad de una simple recepción de sentido, la imposibilidad de no crear, mientras se lee, otro texto y generar así otros sentidos. A partir de aquí, aviso de que la escritura que voy a desplegar intentará no caer en la coartada explicativa o el complejo de la redacción de manual. A pesar de la inevitabilidad de lo que se ha llamado *máquina gramática*, dado que el compromiso pasa aquí por la escritura, en ningún caso se puede considerar el texto algo prescindible, mero instrumento o cauce para llegar a cierta verdad o pensamiento que bien podría no estar escrito.

Leyendo a Derrida leyendo a Husserl, pero también leyendo a este sin la mediación de aquel —como si esto fuese aún posible—, se ha propuesto un rótulo en el que se puede leer: «fenomenología ficción», y que tiene que ver con la incidencia de la ficción en la conformación de la realidad, ya que como el propio Husserl anuncia en los textos que tomamos aquí, para la fenomenología que él propone, el índice o posición de existencia resulta irrelevante. Así, se abre desde el comienzo una doble vía, hay en este

texto también una complicación en origen entre los primeros textos de Derrida y las lecciones de Husserl. Y tanto la complicación en origen que defiende Derrida como el papel de la ficción que leemos en la fenomenología desembocan en la propuesta de un sujeto narrado.

La vía Derrida nos lleva a la cuestión de la contaminación entre original y copia que luego podrá leerse entre significado y significante, nos lleva a reconocer que todo primer principio es ya segundo, nos lleva a entender que el lenguaje no es contingente respecto al objeto ideal. En todo esto hay siempre una deconstrucción de la bimodalidad metafísica, una lucha contra esa vieja rejilla tramposa que, en un combate amañado, prima siempre a uno de los oponentes, favorece uno de los lados.

En estas páginas se han desarrollado esos dos motivos fundamentales ya anunciados, que nada es imposible, que nada no hay, y que es esta misma imposibilidad de nada la posibilidad de que haya algo, esto y lo otro —que ya decir «nada» es nombrar esa nada y por tanto algo—, y que el presente no se presenta, que aun cediendo al mito del origen, el problema no es tanto defender una primera génesis absoluta cuanto defender un presente perpetuo, un presente que no sea siempre el cruce entre un presente ya pasado y un presente por venir. Hacia la mitad del quinto capítulo de esta primera parte se puede leer una breve recapitulación algo más detallada de estas cuestiones.

A partir de aquí se ha insistido en la imposibilidad de pensar o decir nada leyendo el cuento de Edgar Allan Poe sobre el caso del señor Valdemar. Me he referido a la asociación originaria como ese doble que se une a toda representación, al cruce entre memoria y expectativa que tiene que ver con el presente en movimiento, con ese presente que no se presenta. Me he referido también a que tanto la memoria como la percepción —también esta última— son representaciones y, por tanto, inverificables. He insistido, siguiendo estas marcas, en que no hay recepción sin *archilectura*. La recapitulación detallada de lo que se plantea en este tramo puede leerse al final del quinto capítulo de la primera parte.

A partir del sexto capítulo se defiende un determinado tipo de lectura que no tiene que ver con la recepción pasiva, ni con el modelo explicativo, ni con la linealidad o con ciertos protocolos de lectura tradicionales, y que denomino *archilectura*.

Llegados al capítulo octavo se toman de ciertas conferencias de Husserl cuestiones acerca del índice o posición de existencia para concluir que la ficción es

parte integrante de la realidad, que no se trata de elegir entre ficción o realidad sino entre la ficción y la nada, que o bien tenemos ficción o no tenemos nada. En todo esto juegan un papel fundamental los análisis que Husserl realiza sobre la percepción y la alucinación, así como la cuestión, central para la fenomenología, de la intencionalidad, de la no contradicción respecto a que la conciencia no va más allá de sí misma y al mismo tiempo está dirigida a otro, de esta no contradicción a partir de la cual propongo la cuestión del *yotro* como yo-otro/otro-yo, como un yo que es siempre otro y otro que está puesto siempre por un yo.

El trabajo de la ficción, del lenguaje como grieta, hace que el *cogito* se perciba, a través de *su voz*, como algo externo.

Llegados a la *Introducción a «El origen de la geometría»* de Husserl que escribe Derrida, a partir del capítulo once de la primera parte de nuestro texto, hemos visto la relación entre escritura e idealidad, tomando la geometría en su carácter ejemplar, como si al decir geometría pudiésemos leer escritura. Hemos visto cómo el lenguaje es condición de posibilidad de los objetos ideales. Aquí he intentado deconstruir la oposición bruta entre idealidad y materialidad, proponiendo, como siempre, un juego contaminante donde la idealidad solo puede ser material y la materia solo está ahí gracias a cierta idealización. A lo que me refiero con *escritura previa*, puede leerse en el capítulo doce de esta primera parte. Recalcar que se trata de una escritura como nada hacedora, como posibilidad de lenguaje, que remite a un origen complejo o a una complejidad originaria que, como he defendido más arriba, no acepta causalidades rígidas entre pensar-hablar-escribir. Esta escritura a la que me refiero aquí es previa al índice de realidad; no refleja los objetos, no inscribe el habla, no traduce el pensamiento, no representa la verdad como adecuación entre las palabras y las cosas.

Insisto, también en esta zona de mi texto, en desmontar las fronteras absolutas entre percepción y producción; hay una intuición que crea ya eso que percibe y una percepción que intuye eso que no estaba ahí antes del acto de ser percibido. Condensándolo en una fórmula ya expresada: la intuición produce y la producción intuye.

También me he detenido en las correspondencias que se pueden poner en juego entre lo inmediato y lo mediado, hasta llegar a defender que toda intuición inmediata, teniendo en cuenta que el presente no se presenta, que la percepción pasa siempre por el fenómeno de la cosa y por tanto por cierta ficción perceptiva, que el yo que dice «yo» es ya otro —que hay ahí al menos dos, el yo que dice y el yo que es—, que la intuición

inmediata, decía, es siempre mediada. Hacia la mitad de este mismo capítulo he intentado, también, diferenciar entre lo irreal real y la realidad fantástica, insistiendo en que cuando hablamos de ficción no hablamos de fantasía, que cuando nos referimos a la irrealidad de la idealidad, esto no implica que lo ideal quede fuera de la realidad o no sea parte de lo real, al igual que tampoco se puede hablar de ficción no teñida por los elementos de la realidad, ya que al igual que no hay cosa-en-sí, tampoco hay ficción-en-sí sino cruce, *entre*. Llegado a este punto me he referido a la tesis de la irrealidad no ficticia de la esencia que extraigo de las propias consideraciones de Husserl.

En el espacio dedicado a discutir la propuesta del final de la historia elaborada por Fukuyama, a la que Derrida le dedica varias páginas en *Espectros de Marx*, he diferenciado entre un idealismo mesiánico y atado a un *teleologismo* fuerte, como es el que proclama el fin de las ideologías de Fukuyama, y el idealismo que propone Husserl en relación al objeto ideal de la geometría. Como se ha visto, el peligro del idealismo mesiánico es la clausura y el cierre de toda *archilectura*, algo que aquí, como cae de suyo, no defenderemos jamás. Insisto en una agrimensura no tajante entre idealidad y materialidad. No hay narración posible, ni por tanto sujeto, sin la posibilidad del acontecimiento. De nuevo, una somera recapitulación de este tramo puede leerse al final del capítulo doce de la primera parte.

En las páginas siguientes insisto, recalco, profundizo en la idea de la complejidad, en la crisis de la representación, en el mito de la traducción, en el espejismo de la inmediatez. No hay un presente inmediato, estático, ni percepción evidente ni yo claro. Propongo que pensar es solo decir yo, que a partir de ese instante todo es novela, narración, construcción.

En paralelo a la historia de la geometría, que no se confunde con sus producciones, abro en el capítulo trece de esta primera parte un espacio para la crítica de las historias de la escritura que confunden esta con su inscripción, que más que historia de la escritura se convierte en una cronología de los tipos de letra y de los materiales de inscripción. Este modelo de historia tradicional de la escritura, teñida de *logofonocentrismo*, confunde esta con la grafía. Lo que vengo defendiendo desde el principio es que la escritura no archiva el habla una vez que esta *traduce* el pensamiento, sino que el filósofo, el escritor, piensa *en* su escritura; que pensar es escribir.

En las siguientes páginas insisto en la idealidad material y la materialidad ideal, en la deconstrucción de ese par enfrentado por la vieja rejilla de la metafísica, hasta

llegar, al final del capítulo catorce, a la afirmación de que es la escritura la que *abre* sujeto.

En el capítulo siguiente, tomando la afirmación de Hegel acerca de que solo pensamos palabras, de que es el nombre lo que pensamos, jugando con la contaminación entre idealidad y materialidad y agarrando ciertas conceptualizaciones fenomenológicas en orden a la intuición, insisto en que no hay lenguaje por un lado y pensamiento por el otro, sino que el lenguaje, la *escritura*, es ya el pensamiento y lo que se *pone* a pensar. Formulado así: no pensamos, escribimos. O dicho de otra forma, toda inmediatez pasa por una narración, toda inmediatez es mediada.

A partir del capítulo dieciséis de la primera parte, arranco la lectura de *La voz y el fenómeno*. Aquí entra en juego la cuestión del signo, de la herencia —en el sentido en el que ser es ya heredar—, de la *fábrica de absoluto* que impide el acontecimiento y fuerza el automatismo y por tanto niega toda *architectura* y toda narración del sujeto. Aseguro que el modelo del objeto en general es la ficción, que el doble del yo es el lenguaje, e insisto en la cuestión del estilo, no como bella letra o retórica ornamental, sino como aceptación de que no pensamos sino que *ponemos a pensar la escritura*, como la aceptación de que no hay nada así como un *logos* ajeno al lenguaje o una verdad absoluta que el habla aspire a decir.

A partir del capítulo veinte me detengo en ciertas distinciones fenomenológicas entre «señal», «expresión», «indicación», «demostración», «exteriorización», para invitar a tener en cuenta que no hay posibilidad de verdad en el discurso si con verdad se insiste en tomar el modelo de la adecuación; como si la verdad residiese extramuros del lenguaje que la dice o de la palabra que la nombra. De nuevo, una recapitulación de todo este tramo puede leerse en el capítulo veintitrés. Recalcar aquí, que lo que defiende es que la voz del *cogito* no es interna, sino que crea una grieta, un interior del afuera o un afuera interno, que asume ya una herencia, una voz que no le pertenece, que más que diferenciar entre interior y exterior o entre adentro y afuera, se trata de establecer sutilezas entre los distintos pliegues del afuera. Por ofrecer una nueva fórmula: decir yo implica ponerse fuera.

Para terminar esta primera parte cierro con una serie de consideraciones acerca del *yotro* y del acontecimiento, para definir, ya hacia el final, a qué me refiero cuando hablo de «fenomenología ficción».

Como he dejado escrito al comienzo, llegados al primer capítulo de la segunda parte nos encontramos en ese punto medio que sintetiza lo precedente y anuncia lo posterior. Y lo que está por venir, en esta segunda parte, es la propuesta de escritura como *archiescritura* que Derrida plantea en *De la gramatología*.

Como he declarado en el capítulo anterior, este es el motor u origen de la presente tesis: la cuestión de la escritura como *archiescritura*, esto es, la no confusión entre escritura y grafía, la no confusión entre la escritura como posibilidad de lenguaje y la escritura como notación, archivo o inscripción.

Llegados a este texto infinito e inabarcable a una primera mirada que es *De la gramatología*, he focalizado la cuestión en la lectura que Derrida realiza del *Curso* de Saussure. Como queda más que probado, con el paso de la tesis de lo arbitrario del signo a la tesis de la diferencia, Saussure niega, de forma implícita y explícita, la esencialidad acústica de la lengua. A pesar de la defensa de un fonetismo imposible, la posibilidad de lenguaje no radica en el sonido, sino en el juego de las diferencias. Insisto en lo que el propio Saussure manifiesta de forma clara, que antes del lenguaje, el pensamiento es una *nebulosa indistinta*, que al margen del lenguaje y, por tanto, de la escritura que aquí entendemos previa —como *archiescritura* y posibilidad de lenguaje—, el pensamiento es igual a nada. Citando en estilo indirecto a Saussure, lo que importa no es el sonido en sí mismo, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir unas palabras de otras, una palabra de todas las demás.

En relación a esta cuestión de la *archiescritura*, continúo proponiendo la lectura como *archilectura* que amplió ya en la tercera parte de este trabajo. Esta sección, dedicada por tanto a esclarecer en lo posible qué quiero decir cuando digo *archilectura*, ofrece una serie de fragmentos sin ánimo alguno de exhaustividad, que más que proponer una sistemática o nuevos conceptos invitan a cierta manera de vérselas con ese gesto doble de *lectoescritura*. Aquí se refuerza lo ya anunciado acerca de que no leemos un texto u otro sino *entretextos*, que la lectura no es nunca pasiva ni sigue el modelo de la línea ni mucho menos persigue la formación de un sentido que responde a causalidades rígidas que determinen una secuencia irreversible entre pensamiento-habla-escritura. Aquí vuelvo a insistir en que no se trata de enfrentar la realidad a la ficción sino que la alternativa se juega entre la ficción o la nada. O tenemos ficción —perceptiva, ególatra, lingüística— o no tenemos nada; o si se quiere formular así, o se

acepta la realidad de la ficción o nos quedamos con la pura nada, esto es, con lo imposible. Aquí insisto en que la filosofía se juega *en* los textos, en que el trabajo del filósofo como escritor consiste no en pensar sino en *poner a pensar la escritura*, entendiendo que se trata de una escritura no ingenua, esto es, no prescindible, que no se limita a archivar, a comunicar o traducir el pensamiento.

Esta *archilectura* de una *archiescritura* que es posibilidad de lenguaje, previa a decir la verdad o a mentir, previa al sujeto que dice «yo», es la responsable de esa narración que abre sujeto, es el motivo por el cual afirmo que no hay *cogito* si por esto se entiende la inmediatez y la evidencia ligada al sistema del oírse hablar, sino que lo que hay es una narración que inaugura siempre, en un gesto original que no por ello deja de arrastrar el legado de una herencia, el punto de enunciación que dice «yo». Pensar es decir «yo», a partir de ahí todo es narración, novela, rodeo, mediación.

Babel

En *Torre de Babel*, cómic de superhéroes protagonizado por La Liga de la Justicia, los componentes de este grupo se enfrentan a Ra's al Ghul, villano al que ya conocen de sobra por peripecias, enfrentamientos e incluso colaboraciones precedentes —porque en estas historias, sin malos no hay buenos, sin villano no hay héroe—. ⁴⁰⁵

Lo que me llamó la atención de esta trama es el arma que el villano de turno utiliza para atacar, destruir —o según su punto de vista, recomponer o reinstaurar gracias a un nuevo comienzo— el mundo. En este caso no se trata de un misil de potencia inaudita, ni de un virus que inocular sobre los habitantes de cierta megalópolis, ni de la creación de monstruos que ataquen con furia despiadada a víctimas indefensas. Lo que Ra's al Ghul consigue es la absoluta confusión lingüística de los humanos. Las maquinaciones de este *terrorista asiático* —tal como se le describe en el cómic— pasan por «crear una afasia universal que hace incomprensible la palabra escrita» ⁴⁰⁶ gracias al uso de una máquina que envía ciertas señales al centro lingüístico del cerebro. Así, lo que el villano consigue es que nadie entienda un solo texto, ni los titulares de los periódicos, ni las señales de la carretera, ni las indicaciones de los cajeros automáticos o los avisos de la bolsa. Así, sin posibilidad alguna de leer la palabra escrita, de que nadie lea, el mundo se desmorona —o esa es al menos la esperanza del tal Ra's al Ghul—. Esta confusión llevará a tensiones geopolíticas, al avance de la carrera armamentística, etc.

En todo esto hay, al menos, un par de cuestiones curiosas. Por un lado, el habla queda intacta, la palabra hablada sigue funcionando, las personas pueden entenderse a

⁴⁰⁵ M. Waid/D.C. Johnson/H. Porter/P. Raimondi/S. Scott: *JLA: Torre de Babel*. CA USA: DC Cómics, 2016. La JLA está compuesta por un grupo selecto de superhéroes: Superman, Batman, Aquaman, Flash, Green Lantern, Detective Marciano, Plastic Man y Wonder Woman. Como se puede observar, la paridad o lo que se ha venido denominando «discriminación positiva» no es algo que se dé, tampoco, entre los superhéroes. Como ocurre con la tradición filosófica, el hombre blanco predomina. Por otro lado, a estas alturas de mi texto no le puede causar sorpresa o malestar a ningún lector que el autor eche mano incluso de las historietas de superhéroes, ya que, como se ha dicho, *nada queda fuera del texto* de la filosofía. Si se me negase a mí el derecho a introducir a estos en el *corpus* de la filosofía, se estaría negando, también, la pertinencia de buena parte de la filosofía griega antigua, ya que, como bien se sabe, los superhéroes de los cómics de la actualidad se basan en los arquetipos de los héroes y dioses de la mitología griega y romana.

⁴⁰⁶ *Ibid.* Capítulo 2.

través del habla, lo que se ha roto es la capacidad de leer, pero, por lo que la historia plantea, esto no es suficiente, el habla, por sí misma, sin la escritura, no es suficiente para salvar al mundo del caos. Por otro lado, al continuar con la lectura del cómic se explica que esta imposibilidad de leer, provocada por esa máquina creada por el supervillano, es originada por unos rayos que afectan directamente al oído, es decir, que aunque la capacidad de habla, de entender la palabra hablada del otro queda intacta, el desastre lector entra a través del oído.

Ra's al Ghul es un poco como Saussure. Por un lado parece defender que el habla no tiene nada que ver con la escritura, que son capacidades diferentes, ya que esos rayos emitidos por su artilugio perverso afectan a la escritura y no al habla, pero de otro lado, esos rayos provocan la incapacidad de lectura atacando el cerebro desde el oído. Es un poco como si Ra's al Ghul, el villano, al igual que Saussure, el lingüista, no se decidiese a separar del todo el habla de la escritura.

En este intento de quebrar el texto y dejar a salvo el habla, hay algo también que conecta a este malo de cómic con el Rousseau que Derrida lee en *De la gramatología*, que lo conecta a cierta vertiente de la antropología que no deja de caer en el etnocentrismo cuando habla de pueblos sin escritura, porque lo que el villano Ra's al Ghul busca, en esta y otras historias en las que se enfrenta al superhéroe de turno, es una vuelta a los orígenes, un retorno del hombre a la naturaleza, a un estado primero que se toma como ideal, a un modo de vivir que se entiende no corrompido por la cultura o por la técnica, que se interpreta, por tanto, como natural.

Otra cuestión que me interesa mucho de esta propuesta es la idea implícita de cierto orden ideal previo al ataque terrorista-lingüístico de ese villano asiático, como si se aceptase que esta incapacidad de entender que lleva al desastre y al enfrentamiento entre los humanos fuese lo opuesto al estado previo en el que se encontraba el mundo antes de la fechoría del tirano loco; como si esa Liga de la Justicia —siempre con mayúsculas— luchase por garantizar el orden existente —un poco al modo de Sokal—, ese orden que asegura la legibilidad del texto, el sentido de las palabras, la perfecta traducción entre la escritura y la lectura.

Quizá podría hacerse aquí una lectura que defendiese la duda acerca de ese orden y esa supuesta legibilidad de sentido, que ponga en cuestión la traducción del pensamiento por el habla y la inscripción de esta a través de la escritura como mera grafía. Podría hacerse esta lectura si no fuese ya la lectura que se lleva haciendo en este trabajo durante cientos de páginas.

En un texto que lleva casi el mismo título que el cómic al que me acabo de referir, Derrida marca ciertas cuestiones que me interesa, de forma sumaria, recordar aquí.⁴⁰⁷

Derrida escribe *Babel*, pero de inmediato se pregunta si sabemos de qué estamos hablando, si sabemos lo que estamos nombrando; al igual que yo me preguntaba, en el arranque de este trabajo, si cuando decimos Husserl, o decimos Derrida, o decimos «fenómeno» o «intencionalidad» asumimos que nombramos algo igual para todos y cada uno, si nombrar implica asegurar un sentido.⁴⁰⁸

El relato o el mito de la torre de Babel no constituye una figura entre otras. La inadecuación entre una lengua y otra, entre un lugar de la enciclopedia y otro, entre el lenguaje consigo mismo y con el sentido, etc., expresa también la necesidad de la representación, del mito, de los tropos, de los giros, de la traducción inadecuada para suplir lo que la multiplicidad nos niega. En este sentido sería el mito del origen del mito, la metáfora de la metáfora, el relato del relato, la traducción de la traducción, etc.⁴⁰⁹

Me pregunto entonces ahora, entre estas dos torres gemelas que son casi la misma torre, que se titulan y se nombran casi de igual forma, situado ahora entre esa Torre de Babel en la que combate el grupo de superhéroes que luchan contra el villano de turno para garantizar el orden, la comunicación civilizada, la legibilidad de sentido y esas Torres de Babel sobre las que Derrida se cuestiona, ya de entrada, antes de dar un paso más, si sabemos qué es lo que nombramos al nombrarlas, me pregunto ahora si en verdad hemos dejado atrás Babel, si en verdad la Liga de la Justicia que lucha en ese cómic contra el caos lo hace solo por mantener la ficción de cierta verdad o la verdad ficticia que la rememoración de esas torres, en apariencia derrumbadas, insisten en negar.

⁴⁰⁷ Derrida, Jacques: «Torres de Babel». Traducción al español de Carmen Olmedo y Patricio Peñalver, en *Psyché. Invenciones del otro*. Adrogué: Ediciones La Cebra, 2017, pp. 217-252.

⁴⁰⁸ «No es solo un nombre propio, la referencia de un significante puro a una existencia singular —y por esta razón intraducible—, sino un nombre común referido a la generalidad de un sentido. [...] Y uno no puede ya entenderse cuando solo hay nombre propio, y uno no puede ya entenderse cuando ya no hay nombre propio.» *Ibid.*, pp. 218 y 219. Aquí encuentro el cruce ya expuesto en extenso durante mi texto entre idealidad y materialidad, un cruce no en el sentido de cierta bifurcación en el que se puede elegir uno u otro camino a voluntad sino cruce en su sentido biológico y animal, como una raza de perro que surge del cruce de otras.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 217.

Acontecimiento

Durante el transcurso de este texto me he referido en varias ocasiones al acontecimiento, a que la escritura como posibilidad de lenguaje apunta al acontecimiento, como si este fuese posible, como si fuese posible decirlo, nombrarlo, como si una narración del acontecimiento no fuese en parte o del todo pura ficción. Entiendo acontecimiento en la dirección en la que lo refiere Derrida, como la sorpresa, lo inanticipable, «que jamás sea predicho, programado, ni siquiera verdaderamente decidido.»⁴¹⁰ El acontecimiento quiebra la bivalencia, rompe con la vieja rejilla de la metafísica, obliga a una asunción de la complejidad, porque se trata no de lo posible o de lo imposible sino de un «posible» y un «imposible» que quieren decir lo mismo.

Cierta imposibilidad de decir el acontecimiento, o cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento, nos obliga a pensar de otro modo, no solamente lo que quiere decir «decir», lo que quiere decir «acontecimiento», sino lo que quiere decir *posible* en la historia de la filosofía. [...] Ese «posible» no es simplemente «diferente de» o lo «contrario de» «imposible» [...] aquí «posible» e «imposible» quieren decir lo mismo.⁴¹¹

Por un lado, se ha intentado en este texto combatir las dualidades fáciles entre cosa y fenómeno, entre realidad y ficción, entre materialismo e idealismo, entre palabra hablada y escrita, entre el yo y el otro, entre lectura y escritura. Por otro, se ha defendido que pese a cualquier planificación o método, la escritura no se limita a archivar un pensamiento que bien podría no estar escrito, que no pensamos y luego escribimos, sino que es la escritura la que *ponemos a pensar*, que este gesto u operación genera eso a lo que se le llama texto filosófico, al igual que genera el texto literario, que la filosofía se juega, por tanto, *en* los textos.

Por otro lado, se ha defendido, aunque de forma en ocasiones algo oblicua, que *poner a pensar la escritura* queda abierta al acontecimiento, a esa posibilidad imposible de decir sin poder decir el acontecimiento. En este sentido, se entiende que el acontecimiento es siempre algo por venir, no un futurible que pueda ser previsto sino una posibilidad de que lo imposible acontezca, de que algo no previsto, no planificado

⁴¹⁰ Derrida, Jacques: «Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento», en *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*. Traducción al español de Julián Santos Guerrero. Madrid: Arena Libros, 2006, p. 82.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 86.

surja en esta escritura que estoy proponiendo aquí. Me gustaría darme la vuelta y entender ahora el acontecimiento como algo pasado, algo que ya ha ocurrido pero que la imposibilidad de decirlo, de pensarlo, de escribirlo origina que eso pasado quede, no obstante, todavía por delante, como si eso que ha pasado y que no podemos agarrar estuviese aún por venir. El acontecimiento es el punto de enunciación que dice «yo». A partir de ahí, como he dejado escrito en varias ocasiones, no hay ya pensamiento sino escritura: texto, narración, novela. Como afirmando, quizá, que solo hay mediación y constructo.

El acontecimiento criba también la línea del tiempo. Ha ocurrido pero queda por venir. No se trata de que partamos de un yo como fundamento seguro a partir del cual pensar o intentar decir el acontecimiento, que nos apoyemos en una primera evidencia para, a partir de ahí, permitir que surja lo imprevisible, lo absolutamente otro, la novedad, lo que no se deja anticipar, a fin de cuentas, el acontecimiento, sino que el yo, decir «yo» es ya el acontecimiento. El sujeto es, por tanto, la posible imposibilidad de decir el acontecimiento.

Pachinko

No hemos dejado Babel atrás, no hemos superado la confusión entre las lenguas, la intraducibilidad entre una misma lengua que difiere siempre en sus niveles de uso y entre sus mismos usuarios. *Yo* es (soy) la imposibilidad de decir el acontecimiento. La escritura que he puesto a pensar aquí tienta la posibilidad de esa imposibilidad.

En su libro sobre Japón, Roland Barthes describe el funcionamiento del *pachinko*, especie de máquina tragaperras en versión oriental.⁴¹²

El Pachinko es una máquina tragaperras. Se adquiere en el mostrador una pequeña provisión de bolas metálicas; después, delante del aparato (especie de tablero vertical), con una mano se mete cada bola en una boca, mientras que con la otra, ayudado de un resorte, se impulsa la bola a través de un circuito de obstáculos; si el golpe inicial es justo (ni demasiado fuerte, ni demasiado débil), la bola impulsada libera una lluvia de otras bolas más que os caen en la mano; y

⁴¹² Barthes, Roland: *El imperio de los signos*. Traducción al español de Adolfo García Ortega. Barcelona: Seix Barral, 2007.

solo hay que comenzar de nuevo —a menos que se prefiera cambiar la ganancia por una recompensa irrisoria (tableta de chocolate, naranja, paquete de cigarrillos)—.⁴¹³

Este pasaje, digno de alguna de esas descripciones extraída de algún texto de Cortázar en las que este cede el protagonismo a los objetos, describe el funcionamiento básico de esta máquina de juego. Y habría que estar atento a este fragmento, leerlo si se tiene paciencia o ganas varias veces, porque este breve capítulo del libro de Barthes sobre Japón, describe, además de una máquina tragaperras, eso que aquí propongo como *poner a pensar la escritura*. Dejo libertad a la lectura de cada cual, marcando únicamente —ya que soy yo el que estoy invitando a leer y releer este fragmento, todo este capítulo del libro de Barthes como si fuese una descripción de mi propuesta de *lectoescritura*—, ciertas cuestiones: el impulso inicial de la bola, que sea justo, que no suponga ya un impulso errado, nacido de la *bestiada*, en origen desnortado, desorientado nada más se da la salida. Esa bola que una vez impulsada generará otras con las que comenzar de nuevo, *como si* se comenzase de nuevo, una y otra vez como si fuese la primera vez, una primera vez que es siempre ya segunda. A menos que uno clausure el juego y se contente con esa recompensa que es siempre irrisoria, a menos que uno se contente con cierta tesis, con cierta conclusión o fórmula enunciativa que pretenda recubrir con palabras la Verdad.

Además de la descripción que hemos leído, tengamos en cuenta lo que se añade acerca de este juego que Barthes define como colectivo y solitario.

Una vez lanzada la bola, se trata sobre todo de corregir poco a poco el trayecto de caída [...] El lanzamiento de la bola no es, en el mejor de los casos, más que delicadamente retenido o acelerado (pero de ninguna manera dirigido) por la mano del jugador, que de un único movimiento mueve y vigila; esta mano es, pues, la de un artista (a la manera japonesa), para quien el trazo (gráfico) es un «accidente controlado». [...] Su camino está predeterminado por el solo destello de su impulso. [...] ¿Para qué sirve este arte? Para regular un circuito nutritivo.⁴¹⁴

No hace falta agregar o amontonar más texto sobre todo esto. Léase escritura donde se lee máquina tragaperras y se entenderá todo. El texto sobre Japón de Barthes nos sirve como conclusión imposible a esta propuesta de *poner a pensar la escritura*. Y

⁴¹³ *Ibid.*, p. 37.

⁴¹⁴ *Ibid.*, pp. 38-40.

recordemos, también, que Barthes nunca estuvo en Japón, para Barthes, como para nosotros aquí, todo es texto.

No hemos dejado las torre de Babel atrás, la confusión de la lengua no se superará jamás, porque el lenguaje es posible solo gracias a esa inevitable confusión. A partir de aquí, ninguna inmediatez, ninguna traducción directa, ningún sentido evidente, ninguna adecuación natural entre las palabras y las cosas. No hay lectura sino *architectura*, no hay *cogito* sino sujeto narrado, no pensamos sino que ponemos *a pensar la escritura*.

BIBLIOGRAFÍA

- Antonioli, M. (dir): *Abécédaire de Jacques Derrida*. Mons (Belgique): Sils Maria éditions, 2006.
- Barthes, Roland: *El imperio de los signos*. Traducción al español de Adolfo García Ortega. Barcelona: Seix Barral, 2007.
- Barthes, Roland: *El placer del texto*. Traducción al español de Nicolás Rosa. Madrid: Siglo XXI, 2007.
- Barthes, Roland: *El grado cero de la escritura*. Traducción al español de N. Rosa. Madrid: Siglo XXI, 2005.
- Barthes, Roland: *El susurro del lenguaje*. Traducción al español de C. Fernández Medrano. Barcelona: Paidós, 2009.
- Blanchot, Maurice: *La escritura del desastre*. Traducción al español de Cristina de Peretti y Luis Ferrero Carracedo. Madrid: Trotta, 2015.
- Bórquez, Zeto et al.: *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*. Chile: Pólvora, 2015
- Brogan, W.: «Plato's *Pharmakon*: Between Two Repetitions» en Silverman, H.J. (ed.): *Derrida and Deconstruction*. New York: Routledge, 1989.
- Bürger, Christa/Bürger, Peter: *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Traducción al español de Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2001.
- Butler, Judith: *Los sentidos del sujeto*. Traducción al español de Paula Kuffer. Barcelona: Herder, 2016.
- Caputo, J. D.: *Deconstruction in a Nutshell*. New York, Fordham University Press, 1997. Traducción castellana: *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires: Editorial.
- Castello, Luis/Mársico, Claudia (ed.): *El lenguaje como problema entre los griegos. ¿Cómo decir lo real?*. Buenos Aires: Altamira, 2005.
- Clayton, Ewan: *La historia de la escritura*. Traducción al español de María Condor. Madrid: Siruela, 2015.
- Cuesta Abad, J.M. y Jiménez Heffernan, J. (eds.): *Teorías literarias del siglo XX*. Madrid: Akal, 2005.
- Cusset, François: *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones del la vida intelectual en Estados Unidos*. Traducción al español de Mónica Silvia Nasi. Barcelona: Melusina, 2005.
- Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix: *¿Qué es filosofía?* Traducción al español de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2005.
- Derrida, Jacques: *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Traducción al español de Javier Bassas Vila. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Derrida, Jacques: *Introducción a El origen de la geometría*. Traducción al español de Diana Cohen y V. Waksman. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- Derrida, Jacques: *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología*

de Husserl. Traducción al español de Patricio Peñalver. Valencia: Pre-Textos, 1993.

Derrida, Jacques: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Traducción al español de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 2012.

Derrida, Jacques: *Prejuzgados. Ante la ley*. Traducción al español de J. Massó y F. Rampérez. Avarigani, 2011.

Derrida, Jacques: *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Traducción al español Grupo Decontra. Barcelona: Paidós, 2012.

Derrida, Jacques: *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Traducción al español de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2003.

Derrida, Jacques: *Posiciones*. Traducción al español de M. Arranz. Madrid: Editora Nacional, 2002.

Derrida, Jacques: *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Traducción al español de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2001

Derrida, Jacques: «Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento», en AA.VV.: *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Traducción al español de Julián Santos. Madrid: Arena Libros, 2007.

Derrida, Jacques: *Psyché. Invenciones del otro*. Varios traductores. Adrogué: Ediciones La Cebra, 2017

Derrida, Jacques: «Sobrevivir», en Derrida J. et al.: *Deconstrucción y crítica*. Traducción al español de Mariano Sánchez Ventura. Madrid: Siglo XXI, 2010.

Derrida, Jacques: *Márgenes de la filosofía*. Traducción al español de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 2010.

Derrida, Jacques: *El tiempo de una tesis*. Traducción al español de C. Peretti, P. Peñalver y B. Mazzoldi. Madrid: Anthropos, 2011. 3ª edición.

Derrida, Jacques: *Políticas de la amistad. El oído de Heidegger*. Traducción al español de P. Peñalver y F. Vidarte. Madrid: Trotta, 1998.

Derrida, Jacques: «Nos-otros griegos», en Cassin, B. (ed.): *Nuestros griegos y sus modernos*. Traducción al español de I. Agoff. Buenos Aires: Manantial, 1994.

Derrida, Jacques: *La diseminación*. Traducción al español de J.M. Arancibia. Madrid: Fundamentos, 1997, 7ª ed.

Derrida, Jacques: *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. Traducción al español de T. Segovia. México: Siglo XXI, 2001, 2ª ed. aumentada

Derrida, Jacques: *Khôra*. Traducción al español de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

Derrida, Jacques: *La escritura y la diferencia*. Traducción al español de P. Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989.

Derrida, Jacques: *De la gramatología*. Traducción al español de de O. del Barco & C. Ceretti. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1998, 5ª ed.

Derrida, Jacques: *Canallas*. Traducción al español de Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 2005.

- Derrida, Jacques: «Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida», en G. Borradori: *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Traducción al español de J.J. Botero y L. E. Hoyos. Madrid: Taurus, 2003.
- Derrida, Jacques : *Cómo no hablar y otros textos*. Traducción al español de P. Peñalver Barcelona: Proyecto A ediciones, 1997.
- Derrida, Jacques: *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993.
- Derrida, Jacques : «Avances» en Margel, S.: *Le tombeau du dieu artisan. Sur Platon*. Paris: Minuit, 1995.
- Derrida, Jacques: *Dar la muerte*. Traducción al español de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2006.
- Derrida, Jacques: *Seminario La bestia y el soberano*. Vol. I y II. Traducción al español de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- Derrida, Jacques: *La pena de muerte I*. Traducción al español de Delmiro Rocha. España: La Oficina, 2017.
- Derrida, Jacques & Malabou, C.: *La contre-allée*. Paris: La Quinzaine littéraire-Louis Vuitton, 1999.
- Derrida, Jacques et al.: *Teoría literaria y deconstrucción*. Madrid: Arco Libros, 1990.
- Duthie, Ellen/Martagón, Daniela: *Yo, persona*. Traje de lobo, 2015.
- Escudero, Jesús: *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.
- Ferraris, Mauricio: *Introducción a Derrida*. Traducción al español de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Ferro, Roberto: *Derrida, una introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2009.
- Foucault, Michel: *El pensamiento del afuera*. Traducción al español de M.Arranz. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- Foucault, Michel: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Traducción al español de F. Fuentes. Barcelona:Paidós, 2004
- Foucault, Michel: *De lenguaje y literatura*. Traducción al español de I. Herrera. Barcelona: Paidós, 1996.
- Foucault, Michel: *Sobre la Ilustración*. Traducción al español de J. De la Higuera, E. Bello y A. Campillo, 2006. Madrid: Tecnos, 2006.
- Foucault, Michel: *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- Gallagher, Shaun/Zahavi, Dan: *La mente fenomenológica*. Traducción al español de Marta Jorba Grau. Madrid: Alianza, 2013.
- Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*. Traducción al español de J.E. Rivera. Madrid: Trotta, 2012.
- Heidegger, Martin: *Tiempo y ser*. Traducción al español de M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque. Madrid: Tecnos, 2011.
- Heidegger, Martin: *El origen de la obra de arte*. Traducción al español de Helena Cortés y Arturo Leyte. Oficina de Arte y Ediciones, 2016.
- Heidegger, Martin: *Caminos de bosque*. Traducción al español de H. Cortés y A. Leyte. Madrid:

Alianza, 2010.

Heidegger, Martin: *Ejercitación en el pensamiento filosófico*. Traducción al español de A. Ciria. Barcelona: Herder, 2011.

Heidegger, Martin: *¿Qué significa pensar?* Traducción al español de R. Gabás. Madrid: Trotta, 2010.

Heidegger, Martin: *¿Qué es metafísica?* Traducción al español de H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2006.

Heidegger, Martin: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Madrid: Alianza, 2007.

Husserl, Edmund: *La idea de la fenomenología*. Traducción al español de Jesús Adrián Escudero. Herder: Barcelona, 2011.

Husserl, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción al español de Zirión Quijano. (Refundición de la traducción de José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Husserl, Edmund: *Investigaciones lógicas*. Traducción al español de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza, 2006.

Husserl, Edmund: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción al español de Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

Husserl, Edmund: *Las conferencias de Londres*. Traducción al español de Ramsés Leonardo Sánchez Soberano. Salamanca: Sígueme, 2012.

Ingarden, R.: *Introducción en la fenomenología de Husserl*. Traducción al español de Javier Palacios. Avarigani 2017.

Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. Traducción al español de Pedro Ribas. Barcelona: RBA, 2014.

Lévi-Strauss, Claude: *Tristes trópicos*. Traducción al español de Noelia Bastar. Barcelona: Paidós, 1988.

Lledó, Emilio: *Filosofía y lenguaje*. Madrid: Crítica, 2008.

Mendelsund, Peter: *¿Qué vemos cuando leemos?* Traducción al español de Santiago del Rey. Barcelona: Seix Barral, 2015.

Merleau-Ponty, Maurice: *La prosa del mundo*. Traducción al español de Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Trotta, 2015.

Nancy, Jean-Luc: *A título de más de uno. Jacques Derrida*. Traducción al español de Cristina Peretty y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta, 2015.

Nasio, J.D.: *Enseñanza de 7 conceptos cruciales del psicoanálisis*. Traducción al español de Graciela Klein. Barcelona: Gedisa, 1996. 4ª edición.

Peeters, B.: *Derrida*. Traducción al español de Gabriela Villalba. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Peñalver, P.: *La desconstrucción. Escritura y filosofía*. Barcelona: Montesinos, 1990.

Peretti, Cristina.: *Jacques Derrida: Texto y desconstrucción*. Barcelona: Anthropos, 1989.

Peretti, Cristina & Vidarte, Paco.: *Derrida*. Madrid: Orto, 1998.

Poe, Edgar A.: *La verdad sobre el caso del Señor Valdemar*. Traducción al español de Julio Cortázar. Madrid: Alianza.

Potestà, Andrea: *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2013.

Ramond. Ch. : *Le vocabulaire de Derrida*. Paris: Ellipses, 2001.

Regazzoni, S.: *Nel nome di Chora. Da Derrida a Platone e al di là*. Genova: Il Melangolo, 2008.

Ricoeur, Paul: *Historia y narratividad*. Traducción al español de G. Aranzueque. Barcelona: Paidós, 1999.

Ricoeur, Paul: *Sí mismo como otro*. Traducción al español de Agustín Neira Calvo y María Cristina Alas de Tolivar. Madrid: Siglo XXI, 2006.

Ricoeur, Paul: *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Traducción al español de Graciela Monges Nicolau. Madrid: Siglo XXI, 2006.

Sallis, J.: «De la *Chôra*» en Mallet, M.-L. (éd.): *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 1994.

San Martín, Javier: *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta, 2015.

Santiago, S.: *Glossario de Derrida*. Rio de Janeiro: Alves, 1976.

Saussure, Ferdinand de: *Curso de lingüística general*. Traducción al español de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada, 2002.

Segovia, Carlos: *El espacio salvaje: la bestia de Derrida en la isla de Robinson*. Madrid: Ápeiron, 2017.

Segovia, Carlos: «El sujeto narrado: poner a pensar la escritura (una propuesta desde la deconstrucción)», *Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología*, nº 7. Madrid: Decanato de Filosofía, UNED, 2017.

Segovia, Carlos: *Quemar la letra (la cuestión de la escritura en De la gramatología de Jacques Derrida)*. Master Thesis. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España). Facultad de Filosofía. 2014. Disponible en e-espacio:

<http://e-espacio.uned.es/fez/view/bibliuned:masterFilosofiaHistoria-Csegovia>

Segovia, C.: «Sobrevivir al texto que viene. Aproximación sin clausura a *L'arrêt de mort* de Blanchot», en Madrid:Revista Neutral, nº2, 2012. http://revistaneutral.files.wordpress.com/2012/02/neutral_02_sobrevivir1.pdf

Segovia, Carlos: «Totalitarismo kitsch», en *El Búho*. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía. 2012. Link: <http://elbuho.aafi.es/buho10/segovia.pdf>

Szilasi, Wilhelm: *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Traducción al español de Ricardo Maliandi. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Vidarte, P.: «Técnica, *pharmakon* y escritura. Consideraciones desde la deconstrucción» en *Revista Éndoxa* UNED: Madrid, nº 11 (1999).

Vidarte, Paco: *¿Qué es leer? La invención del texto en literatura*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006.

Vidarte F.J. y Rampérez J.F.: *Filosofías del siglo XX*. Madrid: Síntesis, 2005.

Žižek, Slavoj: *Menos que nada, Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Traducción al español de Antonio J. Antón Fernández. Madrid: Akal, 2015.

Žižek, Slavoj: *Acontecimiento*. Traducción al español de Raquel Vicedo. México: Sexto Piso, 2014.

