



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE ARTES
ESCUELA DE POSTGRADO**

Vida Vegetal y Figuratividad Trascendental: acerca de lo retórico y el estatuto de lo trascendental, Jacques Derrida (1967-1978).

Tesis para optar al grado de Doctorado en Filosofía, mención Estética.

GILBERT CAROCA

**Profesor patrocinante: Andrés Claro
Co-guía: Jean-Paul Grasset.**

Santiago de Chile, 2022.

Índice

<i>Resumen</i>	5
Agradecimientos	6
Introducción.....	7
<i>El problema</i>	7
<i>Aclaraciones metodológicas</i>	12
<i>Plan del tratado</i>	15
Capítulo 1. Genealogía de lo ultra-trascendental	18
1. 0. No está claro que la deconstrucción es una filosofía trascendental.....	18
1.1 La filosofía trascendental, los motivos que le son propios y sus exponentes.	21
1. 2. Los motivos propios de la filosofía trascendental.....	40
A. Subjetividad	42
B. Ilusión trascendental.....	49
C. Génesis	54
Capítulo 2. La génesis y la cuestión del florecer.....	59
2.1. Impulso genético.....	62
2.1.1 Génesis y dialéctica. Génesis como contaminación.....	64
2.1.2. Génesis e irregionalidad: la anarquía del nóema.....	69
2.1.3. Génesis e historicidad: la inscripción del sentido.	75
I. De una fenomenología de la institución a una fenomenología de la inscripción.	76
II. Retardo originario y arqueoteleología	81
III. Cultura y rigurosidad.	84
2.1.4. Observaciones sobre el genetismo de Derrida.	88
2.2. La historicidad, la metaforicidad y el sentido. <i>Heidegger et la question de l'être et l'histoire.</i>	90
I. Historicidad.	91
II. Metaforicidad.....	94
III. Sentido de ser.....	97
2.3. Conclusión. El florecer del sentido.....	99
Capítulo 3. El devenir vegetal de lo trascendental.....	102
3. 0. Los motivos de la deconstrucción, 1967 en adelante.	102

3. 1. Presente viviente y vida trascendental: <i>La voz y el fenómeno</i> y la fenomenología trascendental.	103
3.1.1. El presente viviente.	107
3.1.2. Vida trascendental Muerte trascendental: la teleología de la desaparición.	109
3.2.0. <i>De la grammatologie</i> : la cuestión de la vida como escritura y lo ultra trascendental.	111
3.2.1. La cuestión de lo trascendental en <i>De la grammatologie</i>	114
3.2.2. La historicidad y la escritura.....	116
3.2.3. La metaforicidad y el sentido en <i>De la grammatologie</i> : una retórica sin reglas.	121
3. 2. 4. Una nueva estética trascendental: el espaciamento y la temporalización.....	126
Coda: la cuestión de la línea y la figuratividad.....	130
3. 2. 5. Lo ultra-trascendental y la cuestión de la vida.....	132
I. La escritura y la naturaleza.....	134
II. Autoafectividad como <i>vida</i>	137
1.-Auto-afección y <i>cogito</i>	138
2.- Auto-afección y <i>exterioridad</i>	139
3.- Auto-afección como “condición de una experiencia en general”.	143
4.- La auto-afección como vida misma.....	144
III. La emergencia de la cuestión de la vida en <i>De la grammatologie</i>	145
IV. <i>De la grammatologie</i> y textos posteriores: ampliación de la cuestión.	150
1. <i>La huella mnémica y pulsión de muerte. La constitución autoinmunitaria de la vida</i>	151
2. <i>Lo tanato-bio-gráfico y la zoografía</i>	154
Capítulo 4. El devenir vegetal de lo trascendental.....	158
4.0. la vida y la figuración vegetal.	158
4.1. Via Rupta. Escritura y agricultura.....	159
4.2. Diseminación, injerto, <i>ekgonos</i> . Efectos trascendentales.	162
4.3. Las flores de la retórica: el girasol y la rosa.	170
4.4. Disimulo y ejemplaridad: La mimosa y el tulipán.	178
4.5. Observaciones finales.....	185
Capítulo 5. La familia, la figura, lo vegetal	188
5.0. <i>Glas</i> . Partir por dos: <i>Dehiscencia</i>	188
5.1. Teoría del germen.	193
I. Germen y lo especulativo.....	194
II. Germen, ejemplaridad trascendental <i>qua</i> figuratividad trascendental.....	197

5.2. Familia y sinécdoque (en deconstrucción).....	201
Coda. Flores mortuorias. El gladiolo.....	205
Conclusión.....	208
<i>Purgar Derrida</i>	209
<i>Vida vegetal</i>	212
<i>Figuratividad trascendental</i>	212
<i>Retórica y ontología</i>	213
<i>El aporte de Derrida para pensar lo vegetal</i>	214
Bibliografía.....	217
Presentación autor.....	223

Resumen

La presente investigación propone una interpretación trascendental de la filosofía de Derrida en clave vegetal, dicha interpretación muestra el condicionamiento de las figuraciones retóricas y poéticas asociadas al mundo vegetal —*e. g.* las flores de la retórica, la rosa como objeto poético por excelencia, la figuración del árbol genealógico—, con la representación posible de un objeto o ámbito. En ese sentido, se plantea una *infección o contaminación* trascendental de ámbitos de la experiencia asociados a la producción de la referencia, la filiación y la representación de la 'vida'. La figura vegetal hace de clivaje entre ámbitos figurativos y fundamentales de la existencia humana. Para probar esta idea el primer paso necesario es la inscripción de la filosofía de Jacques Derrida en la historia de la filosofía trascendental y sus temáticas, dicha filiación tiene que ver, ante todo, con una concepción genética de la filosofía y la emergencia de la historicidad como inscripción del sentido; seguido de ello, el segundo capítulo desarrolla estos ámbitos de la filosofía trascendental acompañada de una teoría del sentido propiamente dicha, como metafóricidad. Con ello emerge la primera figura de condicionamiento del sentido de ser como *floreecer*. En el tercer capítulo se desarrolla una concepción de la vida en *De la grammatologie*, seguido de las múltiples figuraciones vegetales que conforman el sentido de cuestiones fundamentales de lo trascendental como son la génesis (*qua* diseminación) o la contaminación trascendental (*qua* injerto). Finalmente, se especifica la formación de la idea de *filiación* en *Glas* como figuración vegetal y se esclarece la dimensión trascendental que tiene esta producción de sentido al interior de la filosofía trascendental.

Abstract

The current investigation establish a transcendental interpretation of Derrida's philosophy upon a vegetal key, this interpretation shows the conditioning of rethorical and poetical figurations associated to the vegetal world —*e. g.* the rethorical flowers, the rose as the poetic objet *par excellence*, the figure of genealogic tree— with a posible representation of an object or a field. In this view, the propos of an infection or *transcendental contamination* of experiential fields linked to production of reference, the filiation (in a wider extension of this concept) and the representation of 'life'. The vegetal figuration make a cleavage between figuratives fields and fundamentals concepts of human existence. To probe this idea the first step is the inscription of Derrida's philosophy in the history of the transcendental philosophy and its themes, such filiation is linked, before anything, with a genetic conception of philosophy and the emergence of historicity as inscription of meaning (in a transcendental view of meaning); following this point, the next chapter develop this transcendental fields with a theory of meaning or the proper sense as metaphoricity. As a result of this, the emergence of a first figure of conditioning of meaning of Being as *blossoming*. In the third chapter a conception of life is developed, in the case of *Of Grammatologie*, related to above, the multiple vegetal figurations that make up the meaning of transcendental themes as the génesis (*qua* dissemination), and

contamination (*qua drafts*). Finally, can be specified the configuration of filiation idea in the context of *Glas* as a vegetal figuration and makes it possible to clarify the transcendental dimension in this production of meaning at the inside of transcendental philosophy.

Agradecimientos

Agradecer a todas las personas que hicieron posible de algún u otro modo esta tesis es muy difícil, siempre puede quedar alguien en falta. En lo académico, partir por agradecer a Andrés Claro cuyos cursos en torno al condicionamiento lingüístico abrieron una cierta concepción de lo trascendental en clave figurativa y lingüística, sumado a ello, su amable colaboración en la confección y producción de esta tesis. Agradecer a Jean-Paul Grasset, por aportar con la discusión contemporánea y sus precisas indicaciones en torno al panorama contemporáneo de la filosofía trascendental y su discusión con el llamado “Nuevo Realismo”, además, imposible no reconocer su grata disposición en discutir y corregir aspectos de contenido y forma de este trabajo. Por otra parte, agradecer los cursos de Iván Trujillo, Federico Rodríguez, Bernardo Ainbinder, Ovidiu Stanciu y Miguel Ruiz-Stull que, dentro de mi formación doctoral, hicieron una gran aportación en torno a la discusión específica de *Glas* y Derrida en general (en el caso de Iván y Federico), así como las aportaciones y críticas del proyecto trascendental aquí esbozado, desde su estado germinal hasta sus últimas proyecciones, de parte de Miguel.

Por otra parte, personas que, desde la amistad o ámbitos similares, han hecho posible este trabajo serían, por supuesto, Nicolás Aldunate quien con tierna franqueza me ha leído y comentado mi texto, así como a María José Fuentes quien me ayudó a corregir y arreglar partes importantes de la primera etapa de mi trabajo. Sumado a ello, Feyie Ferrán y Néstor González que fueron figuras de apoyo en la fundamentación teórica y la discusión. Por otro lado, Valeria Pérez de Arce, quien ha sido una figura de apoyo constante.

Finalmente, mi familia, su compañía y su cariño que me han brindado confianza para realizar esta propuesta.

Introducción

El problema

¿Qué es una flor? ¿Qué la familia? ¿Qué el origen? ¿Qué la figura? ¿Pueden estar estas cosas relacionadas, entrelazadas incluso? ¿Cómo *comenzar*? Es difícil explicar la naturaleza de la familia sin recurrir a imágenes, figuras. Aparece, casi por necesidad, la figura del árbol genealógico: una lógica troncal que muestra una herencia génica, una ley del padre que emana su dominio sobre los hijos y que puede rastrearse hasta inventar (o más precisamente, *ficcionalizar*) una progenie o raza. Por otra parte, ¿cuál es la relación del padre con el hijo? El hijo, retoño del padre, un fruto de su esfuerzo, aquel que guarda en sí el acervo, el dominio, la agricultura, la economía de la familiar como simiente, ¿Qué decir de dónde vienen los hijos? Aparece la sexualidad, entonces, se erigen los significantes del padre, de nuevo, el falo, la esperma, la semilla que —al interior de la familia, la función *pater*— causa y encausa lo familiar. ¿Qué decir de la familia como base de la sociedad? Que la familia es su núcleo, que la sociedad es la corteza, su apariencia visible, su principio *germinal*. Más aún, ¿Qué decir de la cultura? Sino la institución de una práctica, la historia de una configuración social en un ámbito específico, el *enraizamiento* de las costumbres como lugar común, la producción de la distinción, su ficción más sublime: la nación. Más aún: ¿Qué es nacer? ¿Qué el origen?, inclusive: ¿Hay nacimiento? La cuestión, el problema trata sobre una génesis del concepto de génesis. ¿Por qué las cosas surgen, por qué se relacionan con otras, por qué las relaciones se relacionan, por qué se entrelaza lo diferente en la producción de sentido? La idea que aquí se desarrollará es que *hay una figuración ineludible que condiciona la producción de estos ámbitos de la experiencia y la predicación, que caracteriza nuestro modo de pensar toda filiación.*

Es posible rastrear, incluso, en la literatura y las artes esta relación entre lo sexual y lo vegetal: la rosa, a la vez amor, objeto poético por excelencia. *La rosa es sin por qué.* Pero, ¿qué hay de la almáciga mistraliana? ¿Qué del bonsái de Zambra? ¿Las

flores en el baño de las tías de Proust y su masturbación? ¿Qué hay de la rosa de Genet, de Rilke, de Heidegger y en general, de la poesía? ¿La diseminación nerudiana, la forestación de Ponge? ¿Qué con la botánica poética de Goethe? ¿Qué son los girasoles de Van Gogh? ¿Qué las naturalezas muertas? ¿Qué hay de las orlas, de aspecto vegetal, *parerga*, *orlas*, contornos de muebles, de cuadros, de escenas familiares? ¿Qué hay de las culturas que se asentaron en los jardines, los babilónicos, los epicúreos, los japoneses? ¿Qué hay en la agricultura que fundamente la civilización? ¿Qué de la impudicia, la excrementalidad de las flores para Bataille? ¿Cuáles son las flores del mal? ¿El desfloramiento en la celda de Sade? ¿Qué representaciones podemos tener de lo vegetal? Una antología de preguntas, o como se verá más adelante, una *anthología*, una disquisición sobre la razón vegetal, no una crítica de la razón vegetal, sino una lógica de la flor, su sin por qué, su principio poético, amatorio, sexual, filial, nacional: ¿Puede la filosofía responder por esto? ¿Debemos contentarnos con una respuesta demasiado científica o demasiado cultural a estas cuestiones? O debemos resignarnos a la política de los imaginarios, a la dispersión de los estudios culturales, contentarnos con el particularismo de los tan épicos y contra-épicos, grandilocuentes, ridículos: los relatos del fin de todos los relatos. De otra parte, la neurología del conocimiento, la evolución, la deriva génica de un hábito humano, una relación fenotípica que determina el comportamiento y el pensamiento humano y su relación con lo vegetal.

Filosofía, vegetal. ¿Qué hace el pensamiento con la planta? ¿Qué nos dan a pensar los árboles? ¿Qué pensamos con las flores? ¿Qué imágenes de mundo podemos generar con las plantas? Datos científicos abundan: casi toda la biomasa de este planeta es vegetal, por más que seamos prácticamente ciegos a su propia predominancia —lo que se denomina ceguera vegetal, el hecho de no ver la visibilidad de las plantas, de no ver su disimulación con el espacio. Las plantas son responsables, en gran medida, de que podamos respirar y tener una atmósfera. También sabemos que para la filosofía y la ciencia ha sido un desafío mayor localizarlas, dentro de qué *parte* o *reino* de la realidad están, así, hubo concepciones científicas que las identificaban incluso (al menos en visiones predominantes) con seres geológicos, puramente materiales, casi desprovistos de vida y sensibilidad. La filosofía, por su parte, ha caracterizado la sensibilidad como

un atributo animal, y lo mismo ha hecho con el movimiento (pensando en Aristóteles, sobre todo: *De Anima* I 4, 5; II, 1; esta idea se ha mantenido con excepciones hasta Hegel, aunque tempranamente Aristóteles —siempre retrasado y adelantado a su tiempo—, ya remarcó, en su *De Anima*, que los movimientos de crecimiento y decrecimiento eran propios de la vida vegetativa en general y obedecían a una cierta finalidad, marcando así lo plantar como una erección teleológica hacia el sol, una heliotrópica biología). Recientemente y en una inédita conexión, se encuentran un conjunto de filósofos y filósofas contemporáneos en torno al problema de la vida vegetal, sus dimensiones filosóficas, simbólicas, experienciales, cosmológicas, incluso políticas.

Coccia, muy recientemente y tomando el influjo de Marder, pero también de cierta mística y de cierto Goethe, lanzará una concepción metafísica de las plantas centrada en lo *pneumático*, la constitución aérea, la génesis de nuestras condiciones de vida, la oxigenación como génesis *plantar*. Lenoble toma las plantas y su simbolismo mítico, las interpreta desde la matriz mística del hermetismo, desarrolla una cosmogonía vegetal. Ambos, de algún modo, están presos de una pregunta, una muy anticuada, por cierto, al estilo de Scheler: qué lugar ocupa la planta en el *cosmos*. La ceguera cosmológica de lo vegetal es la reducción, o incluso, la precipitación por formar una visión total de las plantas, una reducción simbólica, una interpretación espiritual que solo habría que creerse porque ni de empírica, ni de trascendental tiene. No aportan a una discusión filosófica. A salvedad de un notable pasaje de la introducción de Coccia —que, lamentablemente, no desarrolla en su libro—, donde comenta la emergencia de las formas desde lo vegetal. Pero hay que retroceder algo más en el tiempo, en esta genealogía.

Corría el año 2013, cuando Michael Marder publicaba *Pensamiento plantar: una filosofía de la vida vegetal*, un libro que inicia un desafiante recorrido para re-pensar el sitio de la vida vegetativa en el horizonte filosófico occidental, además de dar con una fuerte crítica al pensamiento antro-po-centrado, o incluso, animo-centrado. La invitación, en ese entonces, era la de un pensamiento sin mismidad, sin cabeza, sin una unidad perceptible: las plantas se caracterizan, a ojos de Marder, por desafiar los términos occidentales de la identidad, la corporalidad cerebral del pensamiento y la

invisibilización de las plantas en la retórica de la representación del pensamiento humano.

Por otra parte, y siguiendo esto último, la crítica se dirigía a dar con ciertas formas de pensar que tendrían las plantas y que podrían ser decisivas para reflexionar cuestiones éticas y políticas, respecto, también, a lo ecológico, lo ambiental y lo atmosférico que se desprende de un pensar-vegetal, una forma de percibir, configurar y representar el mundo que sería “propio” de las plantas.

Dicho proyecto filosófico, iniciado por Michael Marder, ha marcado un precedente para investigaciones posteriores, donde la recepción, el análisis y la configuración de mundo que ofrece un filósofo es contrastado o cotejado con la recepción y el análisis que este hace sobre las plantas (en esta línea va su texto posterior: “*Las Plantas de los filósofos: un herbario filosófico*” de 2014, por ejemplo). En esta misma línea ha habido trabajos, por ejemplo, recientemente Vanessa Lemm ha publicado acerca de Nietzsche “*¿Es Nietzsche un naturalista? O cómo volverse planta*”; o el libro “*Teoría de las Plantas: Biopoder y vida vegetal*” de Jeffrey Nealon, del 2017, que realiza un estudio desde Aristóteles a Deleuze, pasando por Heidegger, Derrida y Foucault, preguntándose cuál es el sitio que le dan a las plantas y cuáles son las implicancias éticas y metafísicas de este posicionamiento. Había un precedente importante en esta relación, a medio camino entre la filosofía y lo que los norteamericanos llaman *Comparative Literature*. Claudette Sartillot fijándose específicamente en Ponge, Proust, Cixous, pero teniendo de acompañante-contaminante a Derrida, mirando siempre de reojo *Glas*, se encontrará con una escena botánica del *Traumdeutung* freudiano: un libro que deviene Herbario. *Herbarium Verbarium: el discurso de las flores* (1993). *Glas* en Nealon, Sartillot, incluso Marder, emerge como un lugar común, aunque esta lectura de *Glas* poco dice sobre los efectos trascendentales de la figura vegetal. Entre ellos, podemos excusar a Sartillot por sus aspiraciones más acotadas: mostrar la emergencia de las flores en el texto, al modo de la onírica freudiana.

Por otro lado, Francesco Vitale y Mauro Senatore, desarrollan una teoría en torno a la relación de Derrida con la cuestión de la vida, un conjunto de estudios sobre

la relación y recepción de Derrida con la biología de su tiempo y el aporte posible de Derrida a la discusión sobre la biología. Por ahí va la crítica al preformacionismo biológico en Senatore y, por consiguiente, una recurrencia a la figura genética del germen. Por otro, Vitale ya visualiza la agricultura del abrirse paso, en la *via rupta* derrideana y desarrolla la teoría de la vida como escritura, como *biodeconstrucción*. Elaine Miller, mucho antes que Marder incluso, avanza en mostrar el impacto de las plantas en la formación de una subjetividad, así como modelo o ejemplar de la vida, pese a ello no termina de elucidar los ámbitos específicos en los que se emparenta lo vegetal y la subjetividad: en la ceguera feminista se precipita a la militancia por lo matricial, por una forma de la subjetividad que, además, caracteriza desde una cierta pasividad (que quizá sería esperable que buscara desactivar en esta perspectiva). Lo mismo hará Irigaray en su autobiográfico *A través del ser vegetal*: hundir la emergencia de lo vegetal en un imaginario de la feminidad, en una reivindicación de una feminidad originaria. La ceguera, entonces, del particularismo, la restricción de lo vegetal a la pasividad, a la feminidad, finalmente con ello, a un imaginario. Solo habría, de nuevo, que creer para entender.

Falta explicitar algo muy relevante: que la planta, que lo vegetal en general, tiene una función archi-figural, o lo que es lo mismo, que tiene una función trascendental y que —radicalmente—, opera en el entrelazamiento de cualquier predicación posible: la esquemática, la imaginación trascendental está condicionada (ultra-trascendentalmente) por esta figura. La planta, lo vegetativo, la flor, el fruto, el árbol, el rizoma, no son una base o un acervo cultural, ni un imaginario. Negar o culturizar, o devolver a las plantas a un imaginario empírico-cultural no hace justicia de una fundación, de la institución de lo familiar en la inscripción vegetal. Tampoco dejárselas en la pasividad a los microbiólogos, a la obsesión por las nomenclaturas botánicas. De un modo, ni del todo natural —aunque sí pre-cultural, inclusive lo pre-cultural por excelencia, la única posibilidad de una cultura—, ni del todo artificial —porque ¿qué son las plantas si no cierta naturaleza? —, lo floral, lo arbóreo, lo rizomático, la diseminación, el germen, emerge en la constitución misma de la referencia, del ser, de la familia, de la relación, del origen. Heidegger y Derrida, antes que Deleuze. Derrida

antes que Heidegger, entonces, serán aquí quiénes adelantan una visión, una intuición que tan solo aquí se comenzará a atisbar, a esbozar.

Un breve contexto y luego una hipótesis:

en el tratamiento de la génesis de la figura —sea del animal, de lo vivo, de la planta, del concepto, al final, de todo sistema de filiación y de la filiación como tal— un tópico trascendental en la filosofía de Jacques Derrida, y que podría formularse así: La condición de posibilidad para pensar un cierto 'origen' de la vida, pasa por el tratamiento de una cierta figura del origen de la vida. No se puede pensar el origen de la vida, como pensamiento, como instancia de la razón (*Vernunft*), si no se recurre, finalmente, a la figura vegetal. Es ahí, cuando en el transcurso de la escritura se recurre a figuras como *la simiente, la semilla, el árbol de la vida, el árbol genealógico, la germinación, la fertilidad, el brote y el re-brote, la almáciga* como maneras de figurar, lo que es finalmente in-figurable, lo que es imposible de figurar: la figura de la familia. La condición de posibilidad cuasi-trascendental en este caso, trata de afirmar como imposible aquello que se tiene por necesario. Esto podría formularse en la siguiente hipótesis:

Hay un rendimiento trascendental de la figura vegetal. Como condición de posibilidad de figurar el origen —algo así como la génesis— y la filiación —el amor, la familia—, esto es: un inicio metafórico que ya es de por sí, un movimiento de desplazamiento de sentido. Que la condición de posibilidad de los enunciados de génesis y filiación no son estables, sino metafóricos, pero que esta metáfora ya implica, desde ya, un condicionamiento del sentido de su propia condición, es decir, lo vegetal deviene archi-figural y por ello mismo, ultra-trascendental.

Aclaraciones metodológicas

Con lo anteriormente dicho, está claro que aquí no se desarrollará un imaginario. Las imágenes, las figuras, la institución de lo vegetal en una cultura no obedecen a visiones meramente culturales. Como se decía y, aprovechando el contratiempo, aquí se

desarrolla lo vegetal como archi-figural, inclusive como proto-ontología, como contaminación de toda referencia.

Para poder dar con tan siquiera un comienzo de este proyecto —porque aquí no se propone otra cosa que comenzar, preparar un camino, abrirse paso *entre* o *desde* Derrida—, lo que aquí se esbozará, una vez pasada esa crítica del panorama de la filosofía vegetal contemporánea, será recoger algunos aportes fundamentales. Comenzar es imposible sin Goethe, pues es, justamente, su pensamiento, tan en la indistinción entre lo científico y lo poético, entre lo filosófico y lo biológico, entre la más radiante luz de la razón y el delirio, el que plantea una figura trascendental de lo vegetal: La *Urpflantze*. Una sugerencia tan delirante como lúcida: encontrar una planta, una planta originaria de la que vendrían todas las plantas, un archi-germen, una especie de proliferación proteica de la vida. Como se verá en un pasaje de esta tesis: también la sugerencia de que las plantas móviles remueven, remecen nuestros conceptos. Goethe, receptor y crítico de la concepción trascendental de los organismos, comienza a pensar la vida desde una multiplicidad, desde la diseminación de lo individual de la planta. Goethe adelanta un punto muy interesante, más allá del fracaso o el delirio de encontrar dicha planta: el influjo trascendental de la vegetación, el aporte que la planta hace para pensar toda vida.

Con esto, se puede adelantar: el estudio, el comienzo que aquí se propone, es lo trascendental. Pero un trascendental emancipado del formalismo y muy cercano a la historicidad: Husserl y Derrida, como aquellos que pensaron la institución de la idealidad, es decir, pensaron en una idealidad que no era producto de una mera estructura formal que hubiera que descubrir, sino que *instaurar*, *instituir*, incluso, *inscribir*. En este sentido, el acercamiento a través de la deriva trascendental de la historicidad y de la génesis, permite acceder al problema ya no desde un imaginario empírico contingente, o un convencionalismo lingüístico arraigado en la mera arbitrariedad. Derrida, en específico, verá en la invariancia de la historicidad, la emergencia de la inscripción según una *necesidad*. De otro lado, también la recepción de cierto Heidegger, como quien pudo ver más allá de una historia empírica, más allá de un historicismo. El pensamiento heideggeriano permite ver la *historia* desde la

historicidad, sin rendirse a la teleología: hay errores o concepciones que son *necesarias*. Estas concepciones no se deshacen con una explicación o un argumento, en la elucidación de este error o en la elucidación de este vedamiento, este ocultamiento, es posible encontrar el abismo del sentido, el sin fondo del fundamento. El aporte de la historicidad heideggeriana, entonces, como aquella apuntación metodológica que permite acceder a las condiciones figurales de la experiencia, ya no a través de la historia de un engaño o vedamiento *evitable* de la filiación o de la génesis. Es más, es la alternativa de ver la figuración y la suplementariedad como aquel único acceso posible a la cuestión, es en el tránsito por esa historia, al modo de la *Destruktio*, lo que permitirá escarbar en los ámbitos de sentido que hay en dichas figuraciones, en dichos suplementos.

Derrida, con Husserl, Derrida, con Heidegger: una institución que deviene inscripción necesaria del sentido. Para Derrida, una vez *hay* la escritura (¿una vez?), aunque producto de una contingencia, *deviene necesaria*. Invariante, más precisamente, dirá. Segundo comienzo, entonces: la historicidad es la clave de acceso a las concepciones de lo vegetal. Para Derrida (y desde Heidegger), la historicidad se despliega como escritura y como metafóricidad radical. Preguntar por lo vegetal desde la historicidad implica, al menos: (i) no rendirse ante lo empírico o cultural de un imaginario empírico o cultural, es decir, retroceder a las capas pre-culturales que permiten su formación; (ii) por consiguiente, mostrar el condicionamiento que realiza la institución simbólica de lo plantar en los ámbitos de relación que contamina/produce: la filiación, la génesis; (iii) no tan caro a Husserl, pero: mostrar el condicionamiento retórico-figural que tiene la predicación, la referencia, la relación de relaciones establecidas desde la archi-figura de lo vegetal. Mostrar, entonces, el condicionamiento del sentido *per se* que realiza la figuración vegetal, así como el *aparecer/desaparecer* de la figura vegetal dentro de texto: la inscripción de sí y la borradura de sí que realiza en el establecimiento de un sentido *propio*.

Plan del tratado

Habría pues, otro comienzo: Derrida trascendental. El primer capítulo de esta tesis será la inscripción de Derrida en la filosofía trascendental. Dicha inscripción tiene por objeto instaurar la discusión en torno al sentido que tiene 'lo trascendental' en la historia de la filosofía (desde Kant a Heidegger, pasando por Fichte, Husserl y Schelling) y conceptualiza campos específicos de la filosofía trascendental, tales como la (i) subjetividad trascendental, (ii) la génesis y (iii) la ilusión trascendental. Respecto al primer ámbito se expondrá una concepción autoafectiva de la subjetividad en la deconstrucción; respecto al segundo la emergencia de una filosofía trascendental de la génesis: Fichte, Husserl, Derrida, quiénes pensarán lo trascendental como lo contrario a un origen existencial-fáctico o formal, estable, localizable. La filosofía de la génesis como una diferencia con Kant y Heidegger; respecto de la ilusión trascendental, se ahondará en el *como si* de la consciencia, *i. e.* la conformación de una mediación y condicionamiento para el acceso a los objetos del entendimiento por la mediación de: a) la irrealidad o anarquía del nóema; b) la noematicidad de la literatura, y con ello; b) la metafóricidad que accede al *como tal* del ser.

El segundo capítulo versará sobre la germinación de las problemáticas trascendentales que decantarán en la teoría del germen: la génesis y el ser como florecer. Se seguirá, entonces, la elucidación de la i) génesis contaminadora, como aquella que posibilita lo figural del sentido, en *El problema de la génesis*. Seguido de ello, ii) la segunda génesis: la irregionalidad del nóema y la emergencia del *como tal* de la consciencia en el plano de lo que no es del mundo, ni de la mente, es decir, un atisbo para una concepción a-subjetiva de lo mental, lo que permitirá acentuar la no arbitrariedad de los juegos de signos elaborados en textos artísticos, culturales, cotidianos. Luego, iii) la génesis como historicidad, lo que más atañe a dejar de lado todo particularismo, todo imaginario: la emergencia de lo universal y de lo exacto *en una cultura*, a la vez, que la institución de lo trascendental en un tiempo histórico determinado: la reactivación *cada vez* del sentido como historicidad. Esta concepción de la génesis será, entonces, la *triple génesis derridiana*. Esta veta histórico-husserliana,

luego se confrontará con la historia heideggeriana: aquí surge, con toda potencia una la teoría del sentido como metaforicidad, y con ello, el privilegio ontológico (inclusive, proto-ontológico) de lo vegetal: el ser como florecer. Este capítulo se centrará en un desarrollo cronológico, aunque también deductivo, de la obra de Derrida y el anuncio de los motivos, problemas y desarrollos que luego se desplegarán en la época que aquí se propone estudiar, es decir, de 1967 en adelante.

El tercer capítulo es el comienzo. La elucidación de la concepción trascendental de la vida en Jacques Derrida (1967-1978) y la irrupción de las figuras vegetales como condición de posibilidad de la referencia. Lo vegetal en Derrida será una desarticulación interna de lo natural, a través de la operación de disimulación, la cripta de lo natural. En este capítulo se desarrollará *in extenso* una teoría de la vida, desde *La voix...*, como anuncio de una concepción trascendental de la muerte, hasta la emergencia de una concepción eminentemente biológica de la escritura en *De la grammatologie*: así, se avanzará desde lo que Derrida llamará “una nueva estética trascendental”, que será la concepción inscritural del espacio, como espaciamiento y el diferimiento autoafectivo como temporalización, en este sentido, esta nueva estética trascendental y una concepción de la metaforicidad que la relaciona con lo vivo, serán la puesta en juego de la ultra-trascendentalidad: la interrogación de las condiciones de posibilidad de toda condición de posibilidad, como lo a-subjetivo y la vida. Luego de esto, se dará paso a una inter-relación que tienen textos posteriores en la concepción de la vida, teniendo como coordenada central de análisis su continuidad con *De la grammatologie*.

En el cuarto capítulo, se desarrollarán los primeros atisbos de la relación germen-familia: la figura del retoño, en la *Pharmacie...* así como figuraciones vegetales que conformarán una cierta idea de la operación de des-naturalización de lo natural, *i. e.* el devenir de la naturaleza, de la familia, de la referencia, de la mimesis, a través de las figuraciones vegetales: el tulipán, la mimosa, el arado, la diseminación, el injerto, el girasol y la rosa.

Finalmente, quinto capítulo, la antesala de la eticidad: la teoría del germen, la formación vegetal de la familia en *Glas*. Dicho en sentido eminente: la irrupción de la función trascendental de lo vegetal como figura. Lo impensado solo aparece *en cuanto*

que figura vegetal. Qué es lo impensado, sino la familia, relación tenida por originaria, filiación como causa, como la causa humana por excelencia: el amor, la familia, la nacionalidad. Aquello por lo que se da la vida, aquello por lo que se da la muerte. La ficción interna, la constitución trascendental, la operación y la infección, la contaminación de la imaginación trascendental. La impureza radical de lo trascendental en el arraigo en el dinamismo de la figura del germen.

El análisis partirá por atisbos de una interpretación fenomenológica de *Glas*, partiendo por su apariencia visual y las referencias genealógicas y temáticas que despliega, luego, se desarrollará la figuración vegetal en sus dimensiones trascendentales: la ejemplaridad, así como la dimensión no-trascendental: lo especulativo. Se finalizará atisbando el lugar de la muerte y la figura del gladiolo, como caso ejemplar por excelencia de *Glas*.

Capítulo 1. Genealogía de lo ultra-trascendental

1. 0. No está claro que la deconstrucción es una filosofía trascendental.

Pese a las múltiples referencias y aclaraciones que Derrida hace, aún no está claramente establecido que la deconstrucción forme parte de un proyecto trascendental. De buenas a primeras se le leyó desde la grandilocuencia de que hablaba del “final de la metafísica”, que la deconstrucción era algo que estaba absolutamente afuera de la tradición y que solo se relacionaba con ella en la medida en que pudiese criticarla o bien “deconstruirla”, dicho ahí ‘deconstrucción’ como una especie de crítica o destrucción de toda la tradición hecha desde un afuera no-metafísico, no-moderno y no-filosófico. Mucho se ha dicho sobre la deconstrucción, desde que es un esteticismo (Vattimo) a que es una hermenéutica de mala fe (Eco),¹ pasando por que es una gran solución para rehuir de los males de la modernidad o un aparataje que muestra los errores, exclusiones prescritas, las mentiras que constituyen esa modernidad. Hasta el día de hoy se considera a Derrida, en varios sectores, como un pensador “posmoderno”. De paso que se considera “posmodernidad” ahí como una tendencia filosófica que es crítica de los valores de progreso, razón e historia que –supuestamente— una “modernidad” pregona.² También, muchos cercanos a Derrida y sus ideas, han elaborado la “deconstrucción” como unatendencia interpretativa: un modo de pensar de otro modo que filosóficamente, o como pura literatura (o una literatura pura). Actualmente, de hecho, es particularmente recibido y citado con fruición en departamentos de literatura

¹ Para ver estas dos críticas, habría que ver Eco (1986 [1968]) y la Introducción a la versión italiana de *La escritura y la diferencia*, escrita por Vattimo 1990, y *La aventura de la diferencia*, de 1980. Ambas citadas y discutidas en Ferraris (2006: 165)

² Siendo que, en todo caso, Lyotard es quizá el que más se ha malinterpretado a este respecto: su *Condición Posmoderna* no es una teoría afirmativa que muestre que hay que abandonar las ideas sobre la verdad y el conocimiento y haya que dar rienda suelta al subjetivismo y al particularismo cultural. El libro muestra una interesante teoría de la legitimación del saber por medio de relatos. Es una observación ante todo antropológica sobre una preferencia empírica de gran parte de la población humana, en territorios globalizados o en procesos de globalización, por las narrativas más que por las explicaciones deductivas. En otras palabras, no cuestiona la *verdad* de las investigaciones científicas, sino que *describe* la legitimación de la verdad en las sociedades.

comparada, *French studies*, ciencias sociales y afines. Siempre vaticinando una idea sobre que lo que la “deconstrucción” es, no es nada de trascendental, de filosófico, ni menos aún, de metafísico. Asimismo, muchos intentos hay (quizá comenzados por él mismo) por mostrar y demostrar que la deconstrucción, o en general, la filosofía de la diferencia de Derrida está fuertemente ligada con Husserl, Heidegger y en general, con el proyecto de la fenomenología, así como por otro lado sería un diálogo muy fluido con las ciencias humanas (sobre todo con la lingüística saussuriana y el psicoanálisis freudiano, pero también con la lingüística de Condillac, la antropología de Levi-Strauss) lo mismo que con la literatura y las artes en general (Mallarmé, Ponge, Artaud, Genet solo para mencionar los casos más conocidos). Pese a numerosas advertencias, no es un tema zanjado por completo. Aún existen visiones muy influyentes en deconstrucción, que tienen esta perspectiva (cuasi-mítica) de que hay un posmodernismo filosófico y un subjetivismo a la base de los planteamientos de Derrida.

En una discusión propiciada por Chantal Mouffe —en medio del simposio “*Deconstruction and Pragmatism*” organizado en el *Collège International de Philosophie* en Paris el 29 de mayo, de 1993— donde participó ella, junto a Laclau, Rorty, Critchley y Derrida, debatieron aspectos prácticos y éticos de la deconstrucción. En medio de esta discusión, y al modo de una crítica, Rorty apela a la anfibología del discurso y la textualidad derridiana, como estando, de una parte, intentando mostrar la filosofía dentro de un contexto literario, así como, de otra parte, superando al resto de los filósofos en su propio juego al encontrar un criticismo de la propia actividad (una metafilosofía, se podría decir) común a Kant y a Parménides (cf. Rorty, 1991, 94). Posterior a ello, y en el marco del simposio, Derrida reafirmará la naturaleza cuasi-trascendental de su filosofía.

Esta tesis no propone esclarecer de manera cabal lo que es la ‘deconstrucción’, ni menos dar un concepto normativo —es decir, tal que no pueda ser de otra manera— de ese término. Pero metodológicamente, será necesario interiorizarse en la discusión respecto de las implicancias de este concepto. Ya no, desde una teología negativa (la deconstrucción no es esto, no es aquello...), sino que aclarando el modo en que se hace recepción a dicha tradición aquí —y pese a que aún persiste el horror y la rasgadura de

investiduras cuando se escucha la palabra ‘tradición’ con todo lo que eso quisiera decir. *La deconstrucción, se dirá acá, es una fenomenología de la inscripción*: en sentido trascendental (y también en sentido político) se pregunta ¿Cómo y qué hace posible la inscripción? En sentido dialéctico se pregunta ¿Cuáles son las tensiones, estricciones, co-implicaciones que instituyen una inscripción? En sentido metafísico ¿Qué es una inscripción? Sin una síntesis definitiva entre estas tres formas de la pregunta, estas podrían orientar buena parte del trabajo filosófico de Derrida, incluso, en su relación con textos de ciencias sociales, literatura o artes en general. No se puede saturar, sin embargo, ni sedimentar de manera acabada este ámbito, pero de aquí se derivarían tanto una teoría general de la escritura, una teoría de la huella, una teoría del signo, de la institución, de la prescripción jurídica, etc. El problema está en que el sentido amplio que Derrida le da a ‘escritura’ en su tesis doctoral *De la grammatologie* (1967), es más amplio que el de *lenguaje* pues no se remite exclusivamente a lo comunicable, ni a lo expresable, sino que también a cualquier marca, incluidas entre ellas, el código genético, las leyes, la ficción, la inscripción neurológica de fenómenos o marcas en la memoria y en el cerebro, pero también a aquello que *la hace posible*. El tono trascendental es evidente. Es tan amplio el concepto de escritura que allí se defiende, que tiene notas que lo vuelven mucho más abarcante inclusive que el de ‘mundo’ —en tanto abarca también lo que no puede ser, lo *imposible*—, así como el de ‘realidad’ —en tanto término opuesto al de ficción. He allí que hubiera algunos que cayeron en la tentación de llamarle “textualista”.³

Pese a esta aclaración preliminar en torno a la naturaleza filosófica del proyecto derridiano, quedaría por hacer una aclaración al modo de una *tarea infinita*: ¿Qué es una filosofía trascendental? ¿Qué es *lo* trascendental? ¿Qué lo cuasi y lo ultra-trascendental? ¿Acaso Derrida hereda motivos de Kant y Husserl cuando se trata de filosofía trascendental? Bien, habría que admitir que cada una de estas preguntas mientan un problema gigantesco. Con todo, sin tener la tentativa de abarcar de manera definitiva estos problemas, se pueden hacer algunas indicaciones elementales. En

³ Graham Harman ofrece esta interpretación a modo de crítica. Esto consistiría en la posición de reducir la realidad a un texto. Bastante débil de base, pues es una consecuencia muy simplista de la tesis gramatológica de que no hay afuera de texto.

primer lugar, habría que seguir una cierta línea de filiación entre la filosofía trascendental —ya sea desde su enunciación kantiana, o bien, su descubrimiento retrospectivo en las filosofías de Locke, Berkeley y Hume, sugerida por Husserl en su conferencia *Kant y la idea de la filosofía trascendental*, así como en sus *Meditaciones cartesianas*—, perfilar una secuencia que permita *ligar* a Derrida con esta familia de filósofos. En segundo lugar, enunciar los motivos generales que permiten hacer la asociación, ya sea en tonos de crítica, continuidad o lo que es más complejo aún de enunciar: una continuidad crítica. Este último sería el caso de Derrida. En tercer lugar, identificar las formulaciones en principio diferentes de la filosofía trascendental o bien, los motivos o características trascendentales de la filosofía derridiana que podrían ir en conexión con esta tradición. Entonces, el procedimiento podría ser más menos el siguiente:

1. Dar un perfil general de qué es la filosofía trascendental en sus exponentes y sus correspondientes transformaciones;
2. La recepción y la crítica de los motivos trascendentales en la filosofía de Derrida;
3. Tematizar los elementos sistemáticos de la filosofía de Derrida que permiten llamarla una 'filosofía trascendental'.

Esta arquitectura del problema y los temas que se recorren aquí vienen a sedimentar la tesis central que aquí se defiende, a saber: *que hay una figuratividad trascendental* contaminadora y productora desde la matriz vegetal, que permea y produce la representación de la filiación en general (familiar, cognitiva, política, etc.). Es decir, esta tematización planea esclarecer el aspecto trascendental del enunciado que aquí se discute y se postula.

1.1 La filosofía trascendental, los motivos que le son propios y sus exponentes.

El significado de la sola palabra ‘trascendental’ es ya un tema de discusión. En el sentido clásico y medieval designa aquello que es *común atributivamente* a todos los entes. En este sentido, la doctrina de los trascendentales es la platónica: que todo es *bueno, verdadero y bello* en la medida en que *es*. Esta doctrina postulada por Sócrates, posteriormente sedimentada por Platón y teniendo eco en el tomismo medieval, puede ser asimilada como una tesis o una perspectiva sobre la *trascendencia*. Es decir: trascendencia, distinto de *trascendental*, en tanto que aquello que es la trascendencia viene a ser *trascendente a todo ente*. Sería una consideración de aquello que de algún modo *subyace* o es común a los entes, ya sea en tanto *creación* (en el tomismo) o bien, en tanto participante de ideas suprasensibles o géneros mayores (en el platonismo). La relación del trascendentalismo con el tomismo no es irrelevante, debido a la correspondiente recepción del tomismo en la primera doctrina de la intencionalidad formulada por Brentano. En todo caso, cabe afirmar que esa primera acepción de ‘trascendental’ no es la que aquí viene a enunciarse.

La formulación de la primera filosofía trascendental más explícitamente elaborada se debe, sin lugar a dudas, a Kant: “Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa en general, no tanto de objetos, como de nuestros conceptos *a priori* de objetos” (*KrVA* 11-12) enuncia en la Segunda Introducción a su *Crítica de la Razón Pura*. Una de las primeras y más claras formas de referir a la naturaleza de la filosofía trascendental, es que esta trata no sobre los objetos —y en este sentido, no trata de trascendencias—, sino que trata de la estructura normativa que nuestra subjetividad tiene de ellos, en general. Es decir, trascendental es un *saber* que no trata de un objeto determinado, sino que del *modo* en el que *alguien puede saber algo*. Esta denominación profunda del conocimiento, se torna auto-conocimiento en tanto que forma de saber sobre la estructura de nuestra propia subjetividad, las formas que tienen los datos empíricos de afectarla y de con-formar conocimientos, es la originaria forma de lo trascendental. Cabe señalar un par de elementos más en este solo fragmento. *Trascendental* allí no mienta una forma determinada de aprehender los objetos, y en este sentido, no se trata de una psicología del conocimiento, ni una sola *perspectiva* sobre estos conocimientos. Es una forma *general* que debe aplicarse universalmente a

todo objeto que sea cognoscible. Por otro lado, también falta clarificar dos aspectos restantes: “*no tanto de objetos*” y “*nuestros conceptos a priori de objetos*”, *i. e.* no una consideración empírica, ni alcanzable empíricamente, de cómo conocemos objetos. No es una psicología empírica o un estudio cognitivo de bases experimentales sobre cómo se comporta nuestra mente al conocer, sino que, al contrario, es una búsqueda de legalidades inmanentes, *i. e.* a la estructura normativa del conocimiento efectivo de fenómenos. En este sentido, hay una distinción fuerte entre el campo de lo empírico y el de lo trascendental: lo trascendental viene allí donde no está lo empírico, o bien, aún más, lo trascendental es aquello que no es, ni puede remitirse o reducirse a lo *empírico*. Recapitulando, en una primera definición de lo trascendental tendríamos lo siguiente: que es un cierto tipo de autoconocimiento que trata de las estructuras universales y necesarias de cualquier conocimiento de objetos que un sujeto *pueda* tener. Más adelante, Kant prosigue:

La filosofía trascendental tiene la ventaja, pero también la obligación, de buscar sus conceptos según un principio; porque ellos surgen puros y sin mezcla, del entendimiento como de una unidad absoluta, y por eso deben estar concatenados unos con otros según un concepto o idea (KrV B 92).

Sedimenta aún más la formulación de la filosofía trascendental y su rol. La filosofía trascendental debe dirigirse, pues, a los conceptos *puros* del entendimiento, es decir, a aquellos que no son producto de la experiencia. La filosofía trascendental, en este momento del tratado, tiene la tarea de esclarecer la naturaleza de los conceptos puros del entendimiento y su correspondiente hilo conductor que les permite *producir* el conocimiento. Esta versión no meramente *perceptiva* o *intuitiva* del conocimiento, permite a Kant mostrar que detrás del conocimiento de determinados objetos no hay meramente un ejercicio de *captación* de ciertos materiales sensibles que afectarían la mente (como sí pensaría una posición empirista común a Locke y a Aristóteles) sino que aún más, de una *matriz productiva* del conocimiento a través de operaciones de *síntesis* que operan sobre el material empírico teniendo a la base conceptos puros. Este tránsito permanente de lo puro a lo impuro, o bien, de lo trascendental a lo empírico será la base de esta versión de lo que sería la filosofía trascendental.

La cuestión trascendental, entonces, trata sobre todo de los modos en que los datos sensibles son sintetizados bajo una matriz subjetiva y dan por producto un determinado conocimiento. A este aspecto también le fue dado el nombre de *condiciones de posibilidad del conocimiento*, y en este sentido, conocimiento trascendental es conocimiento de esas condiciones sin las que un conocimiento es imposible. Tres cosas, entonces: conocimiento de condiciones, conocimiento de conocimiento, conocimiento de las posibilidades efectivas. Este modo de concebir la filosofía trascendental subyace al desafío de elaborar la arquitectura del conocimiento de todo ser racional obedeciendo a las restringidas, pero seguras, posibilidades que le conforman. En este sentido, también, es elaborar una sofisticada barrera a la posibilidad del conocimiento a la metafísica especial (la que refiere al alma, la existencia de Dios y la causalidad en el mundo, como está establecido en las antinomias de la dialéctica trascendental⁴), pero aún más, sentar una escisión dramática en el ámbito de la metafísica general, pues lo que respecta al conocimiento del mundo aparece como vedado solamente al campo de lo fenoménico. Las posibilidades del conocimiento no son correlativas a las cosas en sí, sino que sólo a los fenómenos, sean o no causados o correspondientes a aquellas cosas en sí. Este aspecto, sin embargo, será propio de lo que posteriormente se llamará 'idealismo trascendental', y si bien, está apoyado sobre bases trascendentales, no es una conclusión necesaria del trascendentalismo o del modo trascendental de hacer filosofía. Esto por la siguiente razón: decir que las posibilidades de nuestro conocimiento se limitan solo a los fenómenos no es algo que pueda afirmarse *trascendentalmente*, es decir, con independencia o sin interferencia del campo de lo empírico. En otras palabras: para decir que no es posible conocer las cosas en sí, se debiese tener un indicio o dato empírico de que las cosas que conocemos no son o no se parecen, o no se identifican con las cosas en sí. No es esta una solución general al trascendentalismo, pero sí una observación preliminar que muestra que en la arquitectura explícita del trascendentalismo hay un cierto tipo de realismo que está desplazado (el así llamado *realismo ingenuo* que considera como 'real' todo aquello que *siente*), pero hay otro tipo de realismo que está aún abierto a mantenerse en los

⁴ Cf. Ramos de Reis; Heidegger *Introducción a la filosofía*.

márgenes de las críticas del conocimiento y las limitaciones respecto del *acceso* o bien de la *correlación*.⁵ En otras palabras, considerando las posibilidades del conocimiento que fáctica y normativamente tenemos, podría reconcebirse la posibilidad de conocer de modo absoluto eventos, contextos o entes del mundo.

Para Kant es totalmente necesario realizar una debida crítica a los alcances de los enunciados metafísicos y ver hasta qué punto pueden estar legitimados o bien por la experiencia, o bien por conceptos puros del entendimiento. En otras palabras, si metafísicamente y sin experiencia se puede saber algo sobre lo que es la realidad, Dios o la libertad humana. Pese a esta insistencia desarrollada por el mismo Kant, no obstante, a no declarar como objeto de *conocimiento* estos ámbitos del ser y del mundo, él mismo desarrollará postulados de la razón que afirman estas cuestiones, *v. gr.* no sabemos si somos libres, pero es necesario hacer como si lo fuéramos para actuar bien (en *Crítica de la razón práctica*); o bien, no sabemos si existe Dios o si el alma es inmortal, pero es necesario postularlo para poder mantener a la vista el Sumo Bien (la reunión entre virtud y felicidad, aunque en otra vida, en *La religión dentro de los límites de la pura razón*). Este modo trascendental, en tanto que *crítico* —en el estricto sentido de insistir en los *límites* del conocimiento, y desactivar las pretensiones de absoluto que están en los impulsos más íntimos de la razón humana—, no será- de todas formas- el que prevalecerá dentro de la historia de la filosofía trascendental. No pasaron muchos años después de la trilogía sistemática de las tres *Críticas* kantianas, cuando Fichte en el desarrollo de su propio proyecto de *Fundación de la filosofía trascendental: La Doctrina de la Ciencia*⁶ establecerá un principio absoluto e incondicionado: el Yo (*Ich*). Si bien, la inquietud, incluso uno de los más relevantes móviles de la crítica kantiana era una redirección al Sujeto como tema de la filosofía, y planteó también, una cierta depuración de las pretensiones realistas que tenía ese sujeto, dando así paso a un tópico

⁵ En este sentido, Harmann argumenta en contra de las *filosofías del acceso*, entre las que estaría cualquier forma trascendental de hacer filosofía, en su OOO. Por el contrario, Meillasoux en su *Après la finitude* parte criticando fuertemente el correlacionismo (la posición filosófica que sostiene que solo puede pensarse la correlación entre sujeto y objeto, pero nunca una de las dos partes por separado como un *absoluto*), del que pertenecería toda la filosofía trascendental, integrando al marginalmente también a Derrida (!), sin embargo, en su teoría general aprecia mucho el modo trascendental de hacer filosofía, tanto así que permite decir que habría que intensificar ese modo de hacer filosofía para poder pensar este absoluto.

⁶ Siguiendo el título modificado, de la versión inglesa de 1996.

que se llamará ‘subjetividad trascendental’, el que fuera su gran admirador, y el quizá legítimo heredero del proyecto crítico y trascendental de la filosofía kantiana,⁷ Johannes Gottlieb Fichte, desarrollará una filosofía del yo, como un principio incondicionado y absoluto de la filosofía —superando y traspasando las barreras kantianas de limitar el conocimiento a lo condicionado— elaborando una teoría sistemática, de corte trascendental, con el sujeto y su libertad como las bases absolutas de toda gnoseología y de toda filosofía práctica. Este fue el desarrollo de la *Wissenschaftslehre*. Correspondiente a este primer principio sistemático y absoluto, *la filosofía trascendental sufrirá una transformación especulativa*, en todas las formas en que el tema *propio* de ella será la explicitación de la autoconsciencia (como es el caso de Fichte mismo, pero también el de Hegel y el de Schelling, pese a las diferencias particulares que tengan estos tres autores), Fichte anota lo siguiente al respecto:

Este yo en sí constituye el objeto del idealismo. De modo que el objeto de este sistema se da efectivamente en la conciencia como algo real; no como una *cosa en sí*, por efecto de la cual el idealismo cesaría de ser lo que es y se convertiría en dogmatismo, sino como yo en sí; no como objeto de la experiencia —puesto que no se halla determinado y cobra sólo por mí su determinación, sin la cual nada es ni existe en modo alguno—, sino como algo elevado por encima de toda experiencia (*Primera introducción a la doctrina de la ciencia*: 12-13)

Así, el idealismo trascendental en su versión fichteana, y podría decirse, en la acuñación misma del término —puesto que Kant no utiliza la expresión “idealismo trascendental” que, sin embargo, pasó a la historia definiendo su propio sistema retrospectivamente, desde estas *Introducciones* escritas por Fichte— mantiene una estrecha relación con la concepción kantiana de la subjetividad, su *revolución*, llamada también *Giro Copernicano*, pero extremando estas propuestas hacia un Yo que es incondicionado, y que posibilita la consciencia de lo condicionado. Aquel ámbito que Kant reducía a su apercepción trascendental (*Krv* §19), el *ego cogito* que acompaña todas *mis* representaciones, tornará un principio incondicionado para la filosofía trascendental de Fichte, desprendiendo de ella la máxima libertad. Aún más, en una elaboración compleja al interior de su filosofía sistemática, resaltaré su concepto de *Soll* dentro del marco de la filosofía trascendental: anticipa aquí, el giro genético del

⁷ Pese a las amargas declaraciones de Kant sobre Fichte, Cf. *Declaración pública de Kant contra Fichte*, traducción, comentario y notas, Moledo 2007.

trascendentalismo (Cf. Schnell 2009, cap. 1 y 2), elaborándolo como un principio de autoconstrucción ideal del ser interior. Una autopoiesis de la subjetividad, o una subjetivación autopuesta. Una versión idealista —dicho esto en sentido fuerte— de la autoconsciencia.⁸ Esta versión de la filosofía de la consciencia ya acentúa dos aspectos fundamentales, que posteriormente tomarán una forma eminente: por un lado, una *genetización* propia de lo subjetivo, i. e. el *surgimiento* o *emergencia* de un saber absoluto (¡no tan solo puro!) sobre la actividad propia del sujeto que se piensa como constituyente de sus experiencias (de lo yo a lo no-yo); por otra parte, la *agencia* propia de lo subjetivo, i. e. la *producción* y, en general, la *actividad* como modo de localización de lo subjetivo y su producción del saber de sí, así como su rol activo en el conocimiento de lo que no depende de sí, el ámbito de lo no-yo, del mundo objetivo.

Siguiendo las ideas de Fichte, será Schelling quien profundizará en la tarea fundamental de la filosofía trascendental, como un proyecto que busca la autoconsciencia, en su *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), establecerá como horizonte temático la reconciliación del sujeto con el objeto, aparentemente irreconciliables y antitéticos, aunque sistemáticamente unidos en la consciencia, entendida esta última como actividad constituyente de las representaciones. Más explícito será aún, cuando en su *Sistema del idealismo trascendental* (1800) argüirá que de lo que trata la filosofía trascendental es más de un saber sobre sí mismo, que de un saber sobre el *ser* de las cosas “No se trata aquí para nada de un principio absoluto del *ser* [...], sino de un principio absoluto del *saber*” (§4: p. 354/v. al. p. 124) y un poco más adelante: “Este *saber primero* es para nosotros sin duda el saber de nosotros mismos o autoconsciencia” (*op. cit.* 355/v. al. p. 125). Este saber absoluto, primacía de la autoconsciencia sobre el reino de la filosofía trascendental tendrá eficacia científica (Cf. *op. cit.* p. 359/v. al. p. 128), y aún más, explicitará —oponiéndose a quiénes dirían que el “yo” debe ser algo o no ser nada— que la consciencia es una *actividad*:

⁸ Inclusive, siguiendo la interpretación de Schnell, también sentaría las bases de la elaboración derridiana de lo trascendental: la de concebir lo inconcebible, pensar lo impensable. En todo caso, Derrida tiene una elaboración un tanto más específica al acentuar el oxímoron: condiciones de imposibilidad que decantará en una teoría de la autoafectividad atisbada en este capítulo y desarrollada en el capítulo 3 de esta tesis.

Pero asimismo resulta claro que precisamente será por *principio* de toda realidad no puede ser real en el mismo sentido que aquello a lo que le corresponde meramente una realidad derivada. La realidad que aquellos consideran la única verdadera, la de las cosas, es meramente prestada y sólo el reflejo de aquella superior. Por tanto, considerado más de cerca el dilema, dice exactamente esto: todo es una *cosa* o nada; lo cual resulta obviamente falso tan pronto como hay un concepto más elevado que el de cosa, a saber, el del *actuar*, el de *actividad* (*op. cit.*: 376/v. al.: 144).

Es así, como se ha mostrado, la subjetividad trascendental, en el caso específico de Schelling, aparece en tanto que actividad u operación, más que como un ser estable, sustancia o cosa. Esta noción *activa* de la autoconsciencia, y esta denominación ya no *material* de ella, escapando a los límites del cerebro, del cuerpo y de toda psicología empírica, tendrá a su modo, su propio desarrollo en la filosofía de Hegel. Para Hegel la autoconsciencia —así como para el que fuera su amigo de juventud— corresponde ante todo a un proceso de reconciliación en el que sujeto y objeto se encuentran en una historia atravesada por múltiples figuras que plasman los encuentros y desencuentros que ella vive con su otredad, y su mismidad. A este respecto, se comentará más adelante, conexiones mucho más específicas y centrales en torno al hegelianismo que tematiza Derrida en su *Glas* (1974), por el momento será central manifestar su conexión con la trama de la filosofía trascendental en este sentido que Schelling acababa de descubrir: la explicitación activa de la autoconsciencia, con la salvedad de que, en el caso hegeliano, habrá una preocupación central al devenir histórico, además de por la sucesión de figuras que le es inherente.

Si bien se dice que Husserl no fue un lector muy avezado (y hasta incluso se puede decir que fue sesgado, prejuicioso e inhábil⁹) del idealismo alemán, no puede omitirse que él mismo nominará su proyecto de fenomenología trascendental como *idealismo trascendental* repetidas veces.¹⁰ En buena medida, Husserl entiende su propio proyecto fenomenológico con esta denominación que surgió de Fichte mismo y que fue rebautizada a su propio modo por Schelling. Idealismo trascendental, podría decirse, es una teoría común a Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Husserl, así como a cierto Heidegger y a cierto Fink, que establece una preocupación especial en el campo de la subjetividad

⁹ Cf. Luft (2016)

¹⁰ Especialmente en *Meditaciones Cartesianas* y su conferencia sobre la filosofía trascendental de Kant. Para ver esta cercanía de Husserl con la fenomenología trascendental, ver Bernet (2004).

como aquello que es el tema de la filosofía, en sus dimensiones eminentes de experiencia, constitución de mundo o mundanidad, autoconciencia, etc. Dicho de un modo más radical: el idealismo trascendental pone en el centro de la filosofía al sujeto como nodo temático (ya sea como *Dasein*, como *consciencia* o *yo*). En otras palabras, a pesar de la heterogeneidad evidente de estos pensadores y a pesar de las grandes distancias históricas y teóricas, tienen un piso común en elucidar las estructuras por las cuales la subjetividad se despliega (en el caso de los más especulativos, como Fichte, Hegel y Schelling, o bien existenciales, como Heidegger) o conoce (en el caso de los más cognitivos, como Kant y Husserl)

La filosofía trascendental, este nuevo estilo *puro* de filosofar que inauguró Kant, prontamente tomó el viraje de devenir una doctrina al volverse un idealismo trascendental, en los sentidos que le darán a esa expresión Fichte y Schelling. Al margen de ello, la teoría kantiana en sus primeras acepciones limitará el ámbito del conocer al nivel de las representaciones, no a las pretensiones de absoluto que son propias del giro especulativo del idealismo de Fichte, Schelling y Hegel. De todas maneras, siguiendo el programa del proyecto trascendental, Fichte elaboraría su *Doctrina de la Ciencia* en términos de volver la filosofía trascendental una filosofía del sujeto: la diferencia entre lo yo y lo no-yo, como formulación trascendental de la filosofía. Este momento en la historia ideal del trascendentalismo acentuará el aspecto de autoesclarecimiento, o bien, de reconocimiento de sí que implica la posición metafísica kantiana: la subjetividad es algo así como el tema de *lo trascendental*.

La filosofía trascendental sería entonces, la tarea de autoexplicitación¹¹ (*Selbstausagebung*, Cf. §41) de la subjetividad. Al menos así fue como posterior al kantismo y el idealismo trascendental, lo plantearía el padre de la fenomenología. En sus *Meditaciones Cartesianas* Husserl vuelve expresamente la tarea del giro trascendental de la filosofía el de la autoexplicitación:

En efecto, la explicitación fenomenológica de mí mismo que se lleva a cabo en mi *ego*, la explicitación de todas sus constituciones y de las objetividades que son para él, ha tomado

¹¹ Expresión que también podría ser traducida por autointerpretación, autoexposición o autoexégesis, pero no se seguirá la traducción de Gaos y García-Baró (1996) que lo traducen por: “auténtica exposición”. Puesto que no respetan el sentido reflexivo del *Selbst*.

necesariamente la forma metódica de una explicitación apriorística de sí mismo, que ordena los *facta* en el correspondiente universal de las posibilidades puras (eidéticas) Ella concierne a mi *ego* fáctico, por tanto, tan sólo en la medida en que es una de las posibilidades puras que ha de obtenerse por su libre variación en el pensamiento (en la fantasía). En cuanto eidética la explicitación vale, por ende, para el universo de esas mis posibilidades como *ego* en general, o sea, mis posibilidades de ser otro cualquiera (*Meditaciones...* §41: 112)

Las condiciones que Husserl establece para desarrollar esta tesis, tienen que ver con su doctrina de la *epojé fenomenológica*: luego de desconectar los juicios de existencia y realidad, inherentes a la actitud natural, es posible realizar una *reflexión* regresiva —o como lo pone él, una reconducción (*Rück-Führung*, inclusive *retroconducción*, Cf. *Ideas 1* §32; Cf. Luft 2016)— al ego trascendental como campo donde suceden ese flujo de las vivencias. En términos más simples: para Husserl la tarea propia de la fenomenología trascendental —la *infinita* autoexplicitación del ego trascendental— es *posible* (en el sentido fuerte, entonces, de *condiciones de posibilidad*) solo a través de la *epojé fenomenológica*, a través de la puesta entre paréntesis del mundo natural, aparece ese nodo temático de lo trascendental: la subjetividad como *reducto*, o bien, la subjetividad trascendental, finalmente, como *resto*.¹²

El proyecto filosófico de la fenomenología, si bien experimentó fuertes cambios durante su florecimiento, puede ser llamado trascendental siempre que trate de las condiciones transcendentales de la experiencia, y es en este sentido en que la temprana fundamentación de la intencionalidad como vínculo o campo de la correlación entre el acto de mentar el objeto y el objeto mentado, son una estructura general de la experiencia. En el preciso y originario término, podría decirse, de una condición de posibilidad, de un autoconocimiento trascendental. En este sentido, hay operando un proyecto trascendental desde las *Investigaciones Lógicas* que pretenden buscar las *esencias* que vendrían a fundar la legitimidad de la matemática y de la lógica. Aquí, en donde se hace la distinción entre los distintos actos de la consciencia y sus correspondientes objetos, en el campo de la correlación intencional, la teoría de la intencionalidad misma, el trascendentalismo obedece entonces, al menos en parte, a esa insistencia de fijar condiciones no-empíricas del conocimiento: es así que la

¹² Evidentemente, Husserl no enunciaría esto así, aunque será un aspecto de particular relevancia cuando se trate de la recepción derridiana de la fenomenología.

aplicación de la *intencionalidad* husserliana en los campos de la atención, la formación de las categorías y la subsecuente refutación del psicologismo lógico, serán trascendentales en un sentido inicial, puesto que fijan ya no en un campo meramente objetivo-fáctico la preocupación sobre dichos problemas, sino que emplazará un novedoso ámbito del estudio filosófico en el que dichas esencias correspondientes a la, así llamada, fase eidética de su pensamiento, ya no en un sentido idealista inmaterial como lo haría el platonismo (no vienen de un *topos ouranios*) sino que serán inmanentes a la experiencia, en cuanto estructura.

En todo caso, ese aspecto trascendental de la filosofía de Husserl, no sería suficientemente explicitado hasta el desarrollo de su *Ideen I*, donde desarrollará su modo de entender la filosofía trascendental de un modo eminente. No sería sin retroceder más atrás de Kant mismo, hasta llegar a la filosofía de René Descartes, que podrá encontrar su propio modo de elucidar la trascendentalidad. Es así como inspirado en la duda metódica (aunque bien pudo haberlo hecho siguiendo el escepticismo antiguo en la formulación de las *Hipotiposis Pirrónicas*), propuso una epojé, una suspensión del juicio, una puesta entre paréntesis del mundo natural. Distinguió claramente este momento, fenomenológicamente, de la versión escéptica y de la versión cartesiana: la epojé husserliana es la desactivación o desconexión de los juicios de existencia y en general de todas las predonaciones y prejuicios que anteceden a la experiencia de mundo, para volver el foco, de un modo estricto, a la experiencia, y con ello: al sujeto trascendental como último reducto de esa epokhé; *i. e.* la elucidación del ego cogito, en su modo más general, es la consciencia como resto irreductible, campo temático de la nueva ciencia naciente, de la fenomenología (*Ideas 1* §33 – §34).

Posterior a ello, la fenomenología trascendental tendrá que elucidar la naturaleza de la consciencia, del sujeto, de una manera tangencialmente distinta a la kantiana: en contexto de la primera *Crítica*, y en general, todo el proyecto crítico (también el neokantiano) se trata de elucidar las condiciones *a priori* de la subjetividad, su estructura normativa y las posibilidades que le son inherentes. Husserl ubica de un modo eminente la investigación trascendental en dos ámbitos totalmente heterogéneos al formalismo apriorístico kantiano: el cuerpo vivido y la historicidad como *condición*

de la experiencia, ambos aspectos totalmente heterogéneos, incluso —en palabras de Derrida— “reprimidos”, en la filosofía kantiana de la temporalidad (*Introducción* II, 31). Paul Ricœur desarrollará este asunto a fondo en su “Husserl y el sentido de la historia” (1949), donde mostrará la antigua dicotomía en la filosofía trascendental husserliana que era particularmente hostil a una génesis histórica de la subjetividad y sus idealidades respectivas, dada la naturaleza esencialista o eidética de la fenomenología. Así, Husserl en *Ideas 1* se negará explícitamente a una génesis histórica: “No hablamos aquí en términos de historia. Esta palabra, origen, no nos obliga ni nos autoriza a pensar en alguna génesis entendida en el sentido de causalidad psicológica o en el sentido de un desarrollo histórico” (*op. cit.* §1, 8 n.1/ 17 n.1) momento que será meramente transitorio, pues la explicitación de la subjetividad trascendental —dentro de las obras que tienen más fuertemente marcados los motivos trascendentales, como es el caso de sus *Meditaciones*— debe ir de la mano con una explicitación fenomenológica de la intersubjetividad, la mancomunación y una teoría monádica de la subjetividad.

La fenomenología husserliana, caracterizada por estar centrada en las esencias invariables y los niveles trascendentales de la experiencia de la consciencia, y con ello, las condiciones a priori de toda experiencia, era, en un principio, negativa a esta incorporación de la historia, pues estaba entendido este campo como una contaminación empírica de la emergencia de las idealidades puras de la lógica y de la matemática. No será hasta la *Krisis* que —siguiendo el análisis de Ricœur— introduce una teleología de la razón de cuño propio (aunque inspirada en los textos tardíos kantianos, podría decirse) donde el esclarecimiento del ego trascendental, de la consciencia y la autoexplicitación, vendrán a ser sedimentadas en dos esferas expuestas al cambio histórico: (1) la humanidad (*Menschenheit*) europea y (2) la institución (*Stiftung*).

(1) La humanidad europea se encuentra en una eminente crisis del sentido, en la que se halla desconectada la explicación de las ciencias naturales con las vivencias del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Esta desconexión, en esencia, representa una crisis histórica del sentido, que reclama a la fenomenología trascendental, una respuesta coherente, o como lo dice Husserl:

“[...]fundar la necesidad ineluctable de una conversión de la filosofía en fenomenología trascendental por el camino de una toma de consciencia (*Besinnung*) teleológico-histórica aplicada a los orígenes (*Ursprünge*) de la situación crítica en la que nos encontramos sobre el plan de las ciencias y la filosofía. Este escrito constituye, por ello, una introducción independiente a la filosofía trascendental” (*Krisis I*; ctd. Ricœur, 2005 p. 289/v. fr. 329)

Esta nueva entrada a la fenomenología trascendental —ya no la de la tradicional epokhé y su consecuente reducto de consciencia al ego trascendental, sostenida tanto en *Ideas*, como en sus *Meditaciones*— constituye una entrada eminente a la problemática trascendental. La historia, aquí, no es mentada como una mera concatenación de hechos aleatorios en una sucesión temporal lineal: es la historia de una determinada reactivación de la verdad. La historicidad husserliana, tematizada a lo largo de la *Krisis*, pero aún más elocuentemente explicitada en su póstumo *Origen de la geometría*, será el lugar donde la cuestión de la inscripción y la reactivación del sentido, permiten ya no hablar de esa separación tajante entre la historia como una cuestión puramente empírica, sino que apreciar su dimensión trascendental como condición de encarnación, institución de la verdad y de la reactivación del sentido. La condición a priori del sentido será empírica, en este sentido, y esta es la historicidad. Esta primera situación histórica afecta a la humanidad europea, en tanto instauradora originaria del sentido (y con ello, el modo privilegiado que tiene la geometría y la aritmética, en general, las ciencias ideales, más que las fácticas, a vistas de Husserl, por lo que ni los pueblos asiáticos, ni americanos, ni africanos pertenecen a esta *historia esencial*).

(2) Por otra parte, pero siguiendo esta misma línea de su *Krisis*, el concepto de institución (*Stiftung*) que designa un determinado momento de instauración de prácticas, las génesis históricas o manifestaciones que encarnan o hacen partícipe una *idea*, o en términos de Niel: “el origen fundacional de una unidad de sentido y al mismo tiempo, a la fuerza producida por la institución (*Stiftung*) como una tendencia hacia la que se encamina a futuro” (2017: 142). El concepto fenomenológico de institución (*Stiftung*) y de institución originaria (*Urstiftung*) aparece con varios sentidos en la obra de Husserl. Pero lo más relevante se desplegará en dos momentos, el primero, en *Ideas 2*, donde en medio de análisis genéticos de la identidad personal, postula como institución el término “Yo” (*Ich*), en este preciso sentido: al denominar con esa palabra,

lo hago en torno a una unidad de sentido instaurada desde la que *me reconozco como un "yo"*. O inclusive más, me instituyo a mí mismo, *como y con el hábito* de referirme "Yo" (HUA IV, 111; ctd. Niel 2017: 142). Y el segundo momento, y más íntimamente relacionado con el nodo problemático aquí propuesto es: la institución histórica, la instauración de una determinada práctica que inscribe y continúa una unidad de sentido. Tal es el caso de las verdades geométricas para Husserl: ni son verdades inmateriales y a-históricas, venidas de un *tópos ouraniós* platónico, ni tampoco son una mera repetición sin sentido de tiempos pretéritos. Es una institución originaria que permite la repetición como una *reactivación del sentido*. La iterabilidad, en este sentido, como condición de posibilidad del sentido, como adelanta Derrida en su *Introducción*.

Por otra parte, y estando preliminarmente cubierta —al menos *prima facie*— la versión histórica de la fenomenología trascendental, habría que aclarar su punto de partida en la cuestión del cuerpo vivido. Husserl distingue entre cuerpo biológico (*Körper*) y cuerpo vivido (*Lieb*), el primero está condicionado empíricamente a las sensaciones y los espacios en que se despliega; el segundo, el cuerpo vivido, es la raíz trascendental de la espacialidad en tanto tal: es el punto de partida y la condición de posibilidad de designar direcciones y sentidos. La fenomenología trascendental, teniendo su foco en el cuerpo vivido, establece al cuerpo como modo de acceso al espacio, a la experiencia (en sus complejas y estratificados niveles de experiencia), contraponiéndose una vez más a la versión del trascendentalismo kantiano, que vería en el cuerpo un puro material empírico que no tiene manera de establecer o de formar parte de las condiciones trascendentales de la experiencia.

Será Merleau-Ponty quien desarrollará más acabadamente dicho énfasis en el cuerpo vivido, en su *Fenomenología de la percepción*, pero con ello, también se alejará del trascendentalismo y adoptará una filosofía de corte inmanentista. Algo semejante pasará con Michel Henry.¹³ Pero no así con la recepción trascendental alemana y belga que tuvo Husserl: los casos de Fink y Heidegger, por una parte, pero por el lado belga el fenomenólogo Marc Richir (y seguidores de él, como Alexander Schnell). Uno de los

¹³ Sobre ambos casos, Cf. Bernet, en *La vie du sujet* (1994), donde tematiza estas formas de recibir la fenomenología trascendental y la concepción del sujeto, como dice él, en términos abusivos.

casos más complejos es el de tematizar de manera adecuada la recepción husserliana de Heidegger; ha corrido mucha tinta a este respecto. En realidad, a propósito de este recorrido somero por la filosofía trascendental, no será Husserl el centro de esa recepción del trascendentalismo (es sabido que Heidegger buscó distinguirse mucho de la fenomenología de su maestro, y planteó principios que lo alejarían radicalmente de él, incluso, en palabras de Husserl, hasta acercarse al antropologismo) en Heidegger, sino que en Kant y el neokantismo. Tradicionalmente Heidegger ha sido tratado como un filósofo de la inmanencia (en tanto que la existencia pertenece al dominio del *estaren*, aunque con una tendencia a la trascendencia, en términos, entonces, de una trascendencia en la inmanencia Cf. Agamben 2008, especialmente su capítulo final: *La potencia del pensamiento*), pero acá será tematizado, ya no solo en los modos explícitos en los que él mismo viene a plantear una filosofía de la *trascendencia propiamente dicha* en la que fuera su gran obra *Ser y Tiempo*, sino que aún más, en los elementos propios de la filosofía trascendental que aquí se han perfilado preliminarmente, a saber: una filosofía del autoconocimiento, un esclarecimiento del sujeto, y que establece ciertas condiciones generales de la experiencia.

Más allá de todas las vicisitudes de la obra de Heidegger, sus retrocesos, arrepentimientos, incluso, incompletitud de ambiciosos proyectos —entre ellos, el de *Ser y Tiempo*, mismo— será preciso limitarse a una serie de elementos que vuelven familiar a Heidegger con la filosofía trascendental en tanto tal. Dentro de los estudiosos de su obra, es precisamente Steven Crowell quien acentúa los elementos afines entre Heidegger, la filosofía de Kant y el neokantismo, dentro de un proyecto fenomenológico reciente que tiene por tema la *normatividad*. Más precisamente, Crowell (2007) ubica a Heidegger de lleno en el idealismo trascendental: la estructura fundamental del Dasein, lo que se ha dado a traducir como cuidado (*Sorge*), como autoconsciencia del Dasein, lo que contiene de manera paradigmática —y análogo al concepto de Razón Práctica kantiano, *mutatis mutandis*—, su *libertad*. La estructura del cuidado, le permite al Dasein poder-ser sí-mismo, realizar el fundamento (*Grund*) de su ser que posiblemente puede, también, ser omitido (el caso del *Das Man*). En otras palabras, el cuidado es la explicitación de la autoconsciencia en sentido trascendental.

El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* «antes», es decir, desde siempre, *en* todo fáctico «comportamiento», «situación» del Dasein. Este fenómeno no expresa, pues, en modo alguno, una primacía del comportamiento «práctico» sobre el teórico. La determinación puramente contemplativa de algo que está-ahí no tiene menos el carácter del cuidado que una «acción política» o un distraerse recreativo. «Teoría» y «práxis» son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado. (*SuZ* §41: 193/ *SyT* §41: 211)

La autoconsciencia en su denominación *a priori* y con ello, como condición de posibilidad de toda teoría y de toda práxis, necesitan tener a la base una determinada estructura ontológica *a priori*, que la fundaría y le dotaría de legitimidad. La ontología fenomenológica de Heidegger, entonces, muestra al menos dos elementos de suma relevancia que le permitirían conectarle con el idealismo trascendental (en un sentido amplio): (1) la relevancia de la autoconsciencia en la constitución de mundo: esto es, el clásico estilo trascendental de no dirigirse sin más al mundo empírico o a las ideas que surgen (o no) de él, sino que preocuparse de las condiciones generales de la experiencia. En este caso, esta especie de transformación existencial de la apercepción trascendental muestra también tonalidades de la fundación del mundo en términos de *agencia*¹⁴: por una parte, el mundo no es tratado como sustancias estables que están allí, sino que serán dados en la novedosa versión de la intencionalidad heideggeriana, i. e. como cosas que tienen un *sentido* en esas inter-relación apelativa entre las cosas y el Dasein (ser-a-la-mano [*Zuhandenheit*] y ser ante los ojos [*Vorhandenheit*]); (2) y mucho más relevante, la agencia de la libertad auto-impuesta (incluso, más allá de un *deber*: una condición de arrojo, una yección [in]voluntaria, una tarea que asumir) que *puede-ser* lo que *es i. e.* la libertad como clave de comprensión del campo de toda teoría y de toda práctica, como condición general de la experiencia, y esto también, una estructura *a priori*, surgida del autoanálisis trascendental.

Por otro lado, esta vez, tomando por centro la discusión sobre la *dialéctica trascendental* kantiana: la recepción de la cuestión de la ilusión trascendental. Si bien, será más detalladamente expuesta en el apartado siguiente, la cuestión involucra dos aspectos: por un lado, en el párrafo 7 de *Ser y Tiempo*, Heidegger ensayará sus

¹⁴ Esta agencia permitirá entender la autoconsciencia como libertad, aspecto que le emparenta mucho con el Fichte de la *Wissenschaftlehre* y con el Schelling de los *Escritos sobre Filosofía Natural*.

definiciones de fenómeno, lógos y de fenomenología. Esto será de especial relevancia, al dar una breve historia de las transformaciones en el ámbito de lo que es *accesible* por sí o *en cuanto tal*. Kant censurará la entrada de la razón al ámbito de lo incondicionado y absoluto, pero también al acceso del entendimiento a las cosas en cuanto tales (noúmeno). Esto conllevará una interpretación *privativa* del fenómeno: el fenómeno es un *mero* aparecer, lo único que puede ser aprehendido del fenómeno, es su *como si*. Desde Husserl, esta interpretación del campo fenoménico será reformulada, y en lugar de ello, postulará una fe fenomenológica: el aparecer del fenómeno, la cosa se muestra *como tal*, y por ello, una descripción rigurosa del ámbito de lo fenoménico puede echar luz sobre cuestiones ideales y, en general, verdades, elucidar sentidos. Para Heidegger, más radicalmente, el como tal del fenómeno, su interpretación des-veladora lo da a entender como un *mostrarse desde sí mismo y en cuanto que tal*. Esta cuestión tiene muchos problemas que posteriormente serán desplegados. Por otra parte, y de mayor relevancia con el contexto general de la filosofía trascendental, Heidegger se involucra en una interpretación de la *Crítica de la Razón Pura*, que le es muy favorable a su agenda ontológica: revisando los carteos que Kant mantuvo con Markus Hertz, se encontrará que Kant entendía su propia obra como una *metafísica de la metafísica*, permitiéndole así, ir en contra de la predominantemente cognitivista y epistemológica herencia de la filosofía trascendental kantiana en el neokantismo (Rickert, Cassirer, Cohen, Hartmann, entre otros), para capturarlo en la atmósfera de su propio proyecto: la ontología fundamental, y esto último le permitirá decir en los últimos años de su vida “lo que he llamado ontología fundamental no es sino la filosofía trascendental” (*Seminarios de Zollikon*/ctd. en Ainbinder, 2020).

Entonces, la filosofía de Heidegger tiene muchas conexiones con la filosofía trascendental (incluso, más de las que él mismo en su juventud y en su *Ser y Tiempo* es capaz de admitir), y, es más, es un continuador del proyecto de la filosofía trascendental que aquí se ha estado exponiendo. Cabe destacar también un filósofo muy cercano a Heidegger, como también a Husserl, que es Eugen Fink, en al menos dos aspectos que serán de particular interés: el primero, tiene que ver con la forma de tomar el proyecto de las *Meditaciones Cartesianas* husserlianas en su propia continuidad *La sexta*

meditación cartesiana: la idea de una teoría trascendental del método (1932), donde elabora sistemáticamente el desafío kantiano de elaborar una *doctrina trascendental del método*, esto es, un tratado de explicitación de los análisis fenomenológicos hacia una fenomenología constructiva (ya no la tradicional retroconducción o el retroceso de la *Ruckfrage* husserliana a las *condiciones* de la experiencia). Segundo, y más importante, ya que echará a andar una crítica poderosa sobre la fenomenología: criticará la irreductibilidad del lenguaje fenomenológico en los análisis de la consciencia en Husserl, lo que será el puntapié inicial de *La voix et le phénomène* (1972) de Derrida.

Dicho esto: ¿Qué decir de Derrida?

Al menos, lo siguiente: Derrida elabora un modo de la filosofía trascendental que se enfoca en dos ámbitos novedosos y, también, paradigmáticos retrospectivos a toda filosofía trascendental anterior y venidera: lo que él llama lo *cuasi-trascendental* y lo *ultra-trascendental*. Lo cuasi-trascendental da cuenta de las condiciones que vuelven a un evento posible, serán las que lo vuelven imposible. A esta estructura pertenecen el *parergon*, la *huella*, el *farmakón*, el paso de la religión de las flores a la religión de los animales.¹⁵ Por otro lado: lo ultra-trascendental, que da cuenta de las condiciones de posibilidad de cualquier condición de posibilidad. A este respecto, el desafío venidero será tematizar estos dos aspectos de la filosofía trascendental de cuño derridiano, y aún más, una excelencia/excrecencia trascendental.¹⁶ La filosofía trascendental sufre, con esto, una nueva explicitación: ya no se trata de dar por legítimas las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino que aún más, se trata de describir el hilo de sus imposibilidades *constitutivas*, o aún más: la tarea infinita de elaborar las condiciones de imposibilidad de toda experiencia. Y es en este sentido, en el que Derrida hará una recepción de la variación imaginaria husserliana, de la mano del pensador vietnamita Tran Duc Thao, que en su *Fenomenología y materialismo dialéctico* (1951) propondrá que el propósito sistemático de la variación imaginaria —propuesta por Husserl— es el de encontrar las *imposibilidades* (cap. 1) que permiten fijar una *esencia*. Esta

¹⁵ *Glas*, pp. 273 y ss.

¹⁶ También en *Glas*: 21 B.

interpretación de la fenomenología permitirá a Jacques Derrida reflexionar sobre los elementos desplazados, marginales, imposibles de una teoría, como condición sistémica de su enunciación y desarrollo (he allí, en síntesis, dicho sea de paso, la cuestión de la trascendentalidad como transcategorialidad en *Glas*, el concepto de *resto*, aunque también, y no menos importante, el uso del término *clausura* a lo largo de *Marges y L'écriture et la différence*). Si bien, se ha observado que Derrida hace un uso diferenciado en tiempo de ultra y cuasi-trascendental y en este sentido, Doyon (2014) muestra que el uso de *ultra-trascendental* se da en *De la Gramatología*, pero desde *La voix...* será siempre *cuasi trascendental*, puesto que ambas formulaciones afectan a la estructura general de lo trascendental: no hay lo cuasi y lo ultra-trascendental, como cosas separadas o distintas, sino que ambas son formas de explicar la misma cuestión, transversal a todo trascendentalismo, en las que condiciones de posibilidad e imposibilidad vendrían a coincidir).

Pero aún más, Derrida tematiza también *lo incondicionado* —por ejemplo, inherente al *porvenir*, pero también, situado ante la misión de la universidad, como institución filosófica— y lo que viene a llamar *violencia trascendental*, tema concerniente a la recepción crítica que tiene del pensamiento de Emmanuel Levinas: recurrir a una violencia que no se limita al ámbito de lo empírico, sino que es constituyente también, de las idealidades, también mediado por la *Walten* (violencia originaria o del origen) heideggeriana. En fin, hay muchas formas de acercarse al trascendentalismo de Derrida, acá se propondrá una centrada en los contextos de la obra temprana (las inmediatamente anteriores al período estudiado en esta tesis: *Introduction...*, *Le problème...*, pero también, las que pasan a primer plano a los propósitos de este estudio: *la voix...*, *L'écriture...*, *La dissémination*, etc). De ello, se desprenderán algunas afirmaciones preliminares que habría que cimentar a lo largo de la tarea de todo este trabajo: (i) el trascendentalismo derridiano compete una transformación *genética* de las condiciones de posibilidad; (ii) las *imposibilidades constitutivas* de la fenomenalización, la experiencia y la correlación con el mundo obedecen a un estatuto ontológico otorgado a las dimensiones retóricas de la experiencia; (iii) una renovación del concepto de intencionalidad general, cuya raíz está

en la propuesta de la *escritura*, que permite hablar de una dimensión especulativa del proyecto deconstructivo, dicho en general: la cuestión de la vida, inclusive del ADN, como *escritura* aventura la siguiente hipótesis sobre la deconstrucción: no hay meramente una cuestión de representación, o de condicionamiento, en el concepto derridiano de escritura, sino que aún más, ciertas notas para un acceso *absoluto*, aunque bien, este acceso ontológico absoluto no sea a través de la *aprehensibilidad* (como una de las características de la comunicación y el pragmatismo general del sentido, podría decirse), sino que aún más, las claves para un acceso animalizante, y aún más, vegetalizante a la experiencia y sus formas. La demostración de estas cuestiones es vertebral para el desarrollo de este proyecto, pero aún no pueden ser suficientemente explicitadas.

1. 2. Los motivos propios de la filosofía trascendental.

Dado que ya se ha hecho un recorrido breve sobre el carácter trascendental de ciertas filosofías desde Kant en adelante, es necesario profundizar en asuntos específicos en torno a la filosofía trascendental.

En su formulación inicial —o, al menos, como algunos quisieran hacer ver— la filosofía trascendental obedece a un desafío epistemológico: dar con la posibilidad de *conocimiento* sintético a priori. Así, una de las primeras preocupaciones del *giro copernicano* trascendental era devolver al sujeto, como un sujeto de conocimiento, las condiciones de posibilidad de ese conocimiento y las estructuras a priori (universales y necesarias) que le son propias. No es del todo exagerada la auto-interpretación kantiana de su primera crítica (y con ello, la tardía lectura que de ella hará Heidegger en *Introducción a la filosofía*, de 1928 [GA 27]) al decir que la filosofía trascendental, en este sentido, era una *metafísica de la metafísica*: un tratado que buscaba el establecimiento adecuado de sentencias de carácter metafísico. Una especie de tratado metodológico de metafísica general, que reconocería límites allí donde los dogmáticos dieron rienda suelta a sus enunciados, sin preocuparse por el alcance efectivo de sus afirmaciones. El punto es que la filosofía trascendental, desde su asentamiento en la

historia de la filosofía, no ha sido meramente cuestión *metafísica*, ni meramente *epistemológica*, sino que, ante todo, ha demarcado un campo propio de la filosofía en general: para las ciencias caben las sentencias a posteriori, para la filosofía las a priori. Las ciencias pueden conocer y describir fenómenos, la filosofía (aquí, en realidad, la metafísica, propia de la actividad de la razón) tiene una tendencia natural a lo incondicionado, a aquello que no es objeto de conocimiento, aunque sí un móvil del pensamiento. Ideas. En todo caso, ya desde la primera crítica se puede hablar de muchos ámbitos trascendentales: estética trascendental, imaginación trascendental, lógica trascendental, etc.

Será necesario guiar la discusión sobre estos *motivos* de filosofía trascendental y dar con ciertos lineamientos que ayuden a elucidar sus características más eminentes. Una de ellas, sin lugar a dudas, es que la filosofía trascendental necesita de una *actitud trascendental*: que es la característica más general, la que hace centrarse más que en hechos u objetos, en nuestra consciencia, conocimiento o, inclusive, nuestra *constitución* (inclusive, *producción*) de ellos. En este sentido, la actitud trascendental no es más que la ausencia de empirismo: no tratar la consciencia, desde la experiencia de los objetos, sino que tratar a los objetos, como siendo experimentados por una consciencia, la *mía*. Esta actitud trascendental, es, sin mucha duda, perteneciente tanto a Heidegger, como a Kant. Tanto a Fichte y Schelling, como a Derrida, Fink y Husserl.

Pero, pese a que muchas de estas cosas puedan suscitar la idea de una repetición, es preciso volver a la elucidación de la subjetividad, sus funciones, su génesis, sus límites y sus medios. Por ello, en primer lugar, será necesario tematizar la

- A) Subjetividad: puesto que es el hilo conductor en la historia de la filosofía trascendental, y sería necesario la posible recepción o crítica en el proyecto trascendental de Jacques Derrida, *i. e.* la elucidación de un modo propio de la subjetividad, que ya no es meramente la de un yo fáctico, sino que aún más, de un yo que es sujeto de experiencia, que tiene agencia sobre el material sensible de la percepción, y que con ello, *dona* sentido a su vida. En simple: la distinción entre sujeto empírico y sujeto trascendental.

- B) La ilusión trascendental: asunto con también, una amplia transversalidad en el contexto de la filosofía trascendental, refiere a dos ámbitos temáticos de suma relevancia: (i) la tendencia humana de la razón, que al verse impulsada al ámbito de lo incondicionado, confiere sentido y verdad a ámbitos que le son desconocidos: la inmortalidad del alma, la existencia de Dios y la causalidad por voluntad humana; (ii) y aún más relevante, la distinción entre *como si/como tal* que se desprende de esta tendencia de la razón a lo incondicionado, i. e. pese a que la razón humana no accede a *demostrar* (más que en la estrechez de un conocimiento disyuntivo, *se es o X o Y*) la libertad humana, queda vivir *como si* lo fuéramos.
- C) Génesis: muy extraño a Kant, pero fundamental para Husserl (y cierto Fichte), un problema también fundamental para el joven Derrida: ¿Cuándo podemos *inscribir* una génesis? ¿Qué es un nacimiento? ¿Qué un origen? ¿Cuál es la génesis de la subjetividad/de las condiciones de posibilidad de algo/ de la violencia?

A. Subjetividad

A lo largo de su obra, Husserl insiste que, para hablar de filosofía trascendental propiamente dicha, es necesario retroceder hasta Descartes, incluso hasta Hume, Berkeley y Locke¹⁷; y es que, el análisis radical de la subjetividad, teniendo en vistas la constitución de objetos, no es un descubrimiento kantiano. Descartes es, ante todo, un filósofo trascendental, en la medida en que su establecimiento del *cogito* será la matriz de todo pensamiento moderno sobre el sujeto. Asimismo, Descartes inició la filosofía moderna con una depuración de todo el material empírico que pudiera afectar al sujeto en su condición, por medio de la negatividad de una duda fingida, aunque radical y casi inexpugnable. Por otro lado, los empiristas británicos tendieron a mostrar la subjetividad como un producto de la experiencia, las vivencias, las impresiones o ideas que pasan por la consciencia. Para los empiristas los contenidos mentales eran un

¹⁷ Respecto de Descartes, lo afirma desde *Ideas I*, pero respecto de los empiristas, en su *Kant y la filosofía trascendental*, en *Textos Breves*, ed. Encuentro.

producto explicable por medio del contacto con el mundo, *i. e.* por la fundación objetiva. Sin embargo, Descartes, más radicalmente que ellos, fue capaz de fundar la experiencia sobre la base de un *cogito*, y aún más, este descubrimiento del *cogito*, no es posible él mismo por la sola experiencia, sino que es el producto de una fundación *cogitante*. El pensamiento, y con ello, toda subjetividad, deben estar basados ellos mismos, en el pensamiento. La subjetividad como autofundación, entonces, será el hilo conductor de cierta historia de la subjetividad moderna: la subjetividad. más aún, como actividad autofundante, como reflexión filosófica, como lo más propio de la tarea filosófica, lo más general y característico del ejercicio filosófico, su principio primero. En esta autofundación, en este primer principio propio de la metafísica: el *cogito*, es condición de toda predicación de verdad y realidad habida en el mundo.

Esta subjetividad tratará de explicitarse de otro modo, pero dentro de la crítica de las facultades que le son propias, *i. e.* siguiendo en los límites del entendimiento en el caso de Kant. La ‘fundación’ de la subjetividad kantiana es un tanto menos directa, pues obedece no de una cualidad subjetiva individual, sino, ante todo, de la universalidad subjetiva de la razón: por un lado, la autonomía, como el modo propio de darse reglas a sí, de la razón, que tiene todo ser racional; por el otro, el formalismo propio del entendimiento, *i. e.* las categorías que estructuran y construyen el conocimiento, por medio del material sensible. En este sentido, la autofundación no es la de un sujeto que se funda a sí mismo, como es el caso de Descartes, sino que la de una razón que es principio, ley y orden de toda subjetividad posible. Esta fundación formalista, dada por el apriorismo kantiano, tendrá a la base una estructura universal de la racionalidad humana, y en este sentido, lo subjetivo, por único que pretenda ser, no se puede fundar más allá de esas reglas que delimitan lo que es pensable (razón) y cognoscible (entendimiento). La subjetividad trascendental, en este sentido, no será tanto *mi* subjetividad —ni una subjetividad individual, ni una singular. Este formalismo se agudizará en la síntesis elaborada por la apercepción trascendental: la subjetividad en primera persona, dentro de los marcos de la primera crítica, tiene la naturaleza de una *función*. El yo pienso, el *cogito* pasa a ser una función que reúne y sintetiza lo múltiple de la experiencia bajo una síntesis pura que acompaña esas experiencias. Así,

el cogito kantiano será una función ordenadora y reductora, pero sobre todo *unificadora* de las multiplicidades propias de la experiencia sensible, una subjetividad compuesta por reglas y estructuras a priori, pura, desprovista de toda mácula empírica, pero con ello, también de soporte, sustancia, expuesta ante sí misma en la forma de una estructura estable y sin ninguna génesis.

La autofundación fichteana, en cambio, reconoce dos actitudes: las que determinan al yo, desde el no-yo, que representa el dogmatismo, así como las que postulan un yo independiente de un no-yo, que son objeto del idealismo. En este sentido, el idealismo es la autofundación, la autoproducción del sujeto, a partir de su reflexión. Fundando así un saber absoluto, que tiene por objeto el Yo mismo que lo produce. La subjetividad, entonces, tendrá una dimensión activa, al modo de una producción, en la cual y por la cual, se puede hablar siquiera de cualquier cosa particular (lo no-yo). La autofundación, incluso, la autopoiesis reflexiva de la subjetividad, tal como la *pone* Fichte —y allí *poner*, es un concepto técnico, pues la subjetividad, todo *sí mismo* es producto de un *ponerse* (*Setzen*), como reza el primer postulado de la *Wissenschaftlehre* §1 de 1794— es ella misma, la auto-posición, el autoponerse del pensamiento sobre sí mismo, pero en la forma singular de un “yo” (*Ich*). Esta propuesta sobre la subjetividad, como autofundante, autopuesta, producto de la reflexión, podría pensarse, es un radicalismo cartesiano. La fundación *egológica* de la filosofía trascendental y de su método, son propias de un *primer principio* (¡dicho en términos aristotélicos!), en el que se cimenta y se funda la verdad de la experiencia, pero también, todo lo absoluto que puede alcanzar el saber. La génesis egológica del saber, en la versión fichteana, tiene tales carices de absoluto, que le permitirá saltar el escepticismo del que era presa Kant respecto a las *cosas en sí*: las cosas en sí, en su constitución diferenciada de toda subjetividad, desaparecen. La realidad misma de las cosas, no es nada distinto del sujeto que las *produce* en su actividad: “El ser objetivo es producido por una operación espontánea del espíritu: la única vida y verdad de lo dado reside en el acto que lo construye” (Cruz 2003: 65). Es así como Fichte concebirá el primer principio del saber, bajo un genetismo:

Debemos buscar el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni demostrado, ni determinado.

Debe expresar aquella *génesis* que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia, y sólo ella la hace posible. Al presentar esta génesis, no es tanto de temer que por ventura no se piense lo que hay que pensar –la naturaleza de nuestro espíritu ha cuidado ya de ello–, como que se piense aquí aquello que no debe pensarse. De ahí la necesidad de una reflexión sobre lo que previamente se hubiera podido quizás pensar acerca de ello y de una abstracción de todo lo que efectivamente no le pertenece. (§1 Fundamento de toda doctrina de la ciencia 1794,: 41-42; el énfasis es mío)

Este principio incondicionado presenta la génesis (*Thathandlung*), término alemán que designa un “acto originario”, de “autoposición del saber”, de “acción productiva”.¹⁸ En la conferencia XIII de la versión de la *Wissenschaftslehre* de 1804, Fichte agregará:

“La *Doctrina de la ciencia* ha explicado desde su primer momento el *protón pseudós* de los sistemas anteriores consiste justamente en proceder de hechos y en poner lo absoluto en hechos; ha declarado que se funda en una *Thathandlung* —palabra muy alemana—, lo que he designado en estas conferencias con una palabra griega: *génesis*, a menudo mejor comprendida que la palabra alemana” (Conferencia XIII, *Doctrina de la ciencia* 1804: 144 / v. al.: 194)

La conciencia no procede del mundo objetivo, ni empírico, sino que es un acto constitutivo de sí, al modo de una actividad, un acto de conciencia de autoconstitución fuera del que no hay, en un principio, nada (dentro de los términos del saber, aunque sí del ser, la autoconstitución de la conciencia, es ante todo gnoseológica, puesto que los límites de la ontología no se juegan allí, en definitiva). La subjetividad, entonces como una pura génesis sin estructura.

En ocasiones, Husserl mismo se verá con esta versión de la subjetividad. Pareciera que, en sus análisis respectivos a la conciencia, Husserl preferirá a Descartes y a Fichte, antes que a Kant. Las preguntas propias de la fenomenología, sobre la experiencia, el mundo, la conciencia y sus actos, son cruciales para volver a esta cuestión de la auto-posición. Para Husserl la conciencia es esclarecida en la fenomenología trascendental, luego de la puesta entre paréntesis del mundo sensible. La conciencia, en estas primeras versiones de la fenomenología, no es nada del mundo.

¹⁸ Cf. Nota 2. *Fundamento de toda doctrina de la ciencia* 1794: 41

La reducción trascendental de los ámbitos empíricos que podrían comprometer o contaminar la experiencia son cruciales para establecer su naturaleza, pero aún más, la consciencia pura concebida como producto de una reflexión, es un ejercicio en el que es necesario reconocer a Descartes. Descartes amplió el ámbito del yo meramente empírico, el yo psicofísico, para poder dar paso a la búsqueda de un campo trascendental de la experiencia. Este será el desarrollo de las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl. Respecto a Fichte mismo, hay alusiones clave al pensamiento de este filósofo alemán en el §41 y en el §48 de esta obra:

Dicho más exactamente, ella es en primer lugar una explicitación de sí mismo en sentido estricto, que muestra de una manera sistemática cómo el *ego* se constituye a sí mismo respecto de su propia esencia como siendo en sí y para sí; y luego, en segundo lugar, una explicitación de sí mismo en sentido lato, que a partir de ahí muestra cómo el *ego* se constituye de esa su propia esencia, en él mismo, al *otro*, lo objetivo y así, en general, todo lo que para él tiene, en cada caso, validez de ser como no-yo en el yo.

La fenomenología realizada con esta concreción sistemática es *eo ipso idealismo trascendental*, si bien en un sentido fundamental y esencialmente nuevo (*Meditaciones...*, §41: 113)

“El *factum* de la experiencia de lo extraño (no-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo y de otros (no-yo en la forma: otro yo) en él” (*Meditaciones...*, §48: 141)

La subjetividad egológica y su posterior constitución monádico-intersubjetiva —realizada en la última meditación— comprende este nivel de autoexplicitación del que pende la herencia del idealismo trascendental en sentido fichteano. La referencia es evidentemente lejana a Kant, puesto que para él la subjetividad no obedece a una autofundación, sino que, ante todo, en una fundación formal, a diferencia del giro genético de la subjetividad originado por Fichte.¹⁹ Sin embargo, esta es tan sólo una vía de esclarecimiento de la subjetividad, a ojos de Husserl, la vía egológica. A medida que avanza su *Krisis e Ideas 2* elaborará dos métodos heterogéneos de este: (i) la subjetividad desde el cuerpo vivido, (ii) la subjetividad desde el nodo del tiempo presente y (iii) la subjetividad desde su matriz histórica, en el contexto de la crisis del sentido.

Heidegger tendrá un rol particularmente interesante en esta genealogía del concepto de sujeto: ya desde *Ser y Tiempo* será fuertemente crítico del *cogito* cartesiano,

¹⁹ Para profundizar más estas relaciones entre, ver el volumen Rockmore (2010)

así como de entender al existente humano en los términos de un *sujeto*. Será crucial también, su crítica de corte más radical en obras posteriores, como *La época de la imagen del mundo* (1938), donde aparecerá la concepción del sujeto como parte de la historia tecnificante y el ocultamiento del ser comprometido en la noción del cálculo. Pero el momento más interesante —con los propósitos de este proyecto filosófico— es cercano a la producción de *Ser y Tiempo*, en *Kant y el problema de la metafísica*. Heidegger elaborará allí una interpretación de la temporalidad en la estética trascendental en términos de autoafección, donde propondrá que la forma misma de la autoafectividad será la de la temporalidad. Este aspecto tendrá repercusiones sistemáticas en la crítica de la subjetividad que elaborará Derrida.

La subjetividad propuesta por Derrida es un efecto del proceso de diferimiento producido en la autoafectividad. Tal proceso de diferimiento de sí, temporal y fácticamente, en la inscripción y en la intención significativa (el querer-decir/ *vouloir-dire*) se encuentra en la problemática general de la temporalización de la experiencia, así como el espaciamento de la *différance*. La autoafectividad que constituye la subjetividad, es también la que la desarma, la deconstruye volviéndola heteroafectividad, así como *supra* se podía ver esa fundación de sí que vuelve a lo otro, lo no-yo en Husserl, la génesis del no-yo ya reside en la *propia subjetividad*. Toda afectividad es autoheteroafectividad en este sentido, fuera de las intenciones trascendentales de encontrar una autoafectividad *pura*, es difícil encontrar un yo puro, un *self*, que opere dentro de las dinámicas de autoafección. En lo que sigue, será necesario diferenciar dos niveles preliminares de esa autoafectividad: en primer lugar, el nivel a) temporal y luego, el nivel b) fonológico.

a) La autoafección temporal es el diferimiento entre las secuencias de yoes que conducen o producen la síntesis de aprehensión: *este* objeto *como tal* es el producto de una síntesis productiva del conocimiento. Para Derrida el diferimiento entre el espacio de la experiencia presente y su inscripción en la consciencia está mediada por un retardo productivo (*Freud y la escena de la escritura*):

La metáfora del camino por el que se abre uno paso, tan frecuente en las descripciones de Freud, se comunica siempre con el tema del retardo suplementario (*retardement supplémentaire*) y de la reconstitución del sentido a destiempo (*après coup*), tras el trabajo de zapa de un topo, tras la

labor subterránea de una impresión. Ésta ha dejado una huella productora (*trace travailleuse*) que no ha sido percibida jamás, ni vivida en su sentido en presente, es decir, en consciencia. El post-scriptum que constituye el presente pasado como tal no se contenta, como quizás han pensado Platón, Hegel y Proust, con despertarlo y revelarlo (*reveillé et révéler*) en su verdad: lo produce (*La escritura...: 294/ L'écriture...: 317*).

El retardo suplementario y su dimensión productiva es la que produce la experiencia de la consciencia, es decir, todo cuanto hay en la consciencia —en términos de contenido— es pasado por esta producción, en forma de post-scriptum. La temporalización, el diferimiento de sí que produce la experiencia consciente está dentro de la crítica a una autoafección pura:

El enigma de la presencia «pura y simple» como duplicación, repetición originaria, auto-afección, diferencia (*différance*)— Distinción entre el dominio de la ausencia como palabra y como escritura. La escritura en la palabra. Alucinación como palabra y como escritura (*La Escritura...: 272/ L'écriture...: 294*)

La dimensión autoafectiva de la *différance* se ve reflejada en este aspecto: la consciencia presente siempre es el resultado de un retardamiento. La presencia *es* el retardamiento, dentro del ambiente de este texto y estos años. Pero es un tema que habría que recorrer a medida que sea establecida la herencia tópica de la cuestión trascendental en Derrida.²⁰

b) La autoafección fonológica es la estructura o la *ficción* de la consciencia como hablante, como estando mediada por una voz. En esta estela, está la crítica a (b.1) Husserl y a (b.2) Heidegger, donde la cuestión trata directamente sobre la subjetividad trascendental *en tanto tal*. (b.1) El caso husserliano es la constitución de la consciencia en términos de intención significativa, lo que Derrida rebautizará como *querer-decir* (*voloir-dire, La voz/La voix*). Esta intención significativa operaría al modo de una *voz dentro de la consciencia* que vendría a ser la *presencia de sí a sí*, su ser presente a sí mismo, mediante y durante la interpretación y producción de los signos, y en general, en la inscripción y la indicación; seguido de ello, (b.2) Heidegger dentro de Ser y Tiempo en el contexto de la cuestión de la estructura del Dasein como *cuidado* (*Sorge*), apelará a una *llamada* de la autenticidad (*La oreja de Heidegger/ La oreille d'Heidegger*), para

²⁰ Para rastrear los vínculos entre autoafectividad y la temática del sujeto, ver Duran (2015a), centrado en la recepción de Heidegger, así como en Duran (2015b), centrado en la cuestión fonológica derridiana, propiamente tal. A su vez, Biset (2020) se centra en la dimensión autoafectiva del sentido.

poder ser concretada existencialmente. En ambos casos, la autoafección está mediada por una voz o una llamada interior, que vendría a ser la estructura de la intimidad misma, de la vida interior del *cogito* husserliano, o bien, la estructura del Dasein. Esta sería —si fuera justo usar la expresión de Bernet— *la vida del sujeto*, en la versión de Derrida.

Una interpretación general a la cuestión del sujeto, en los marcos de la historia del trascendentalismo aquí sería la de un *autós*: la autofundación, autoposición, autoafección que constituye al sujeto. La estrategia autofundante y autoponente será propia del *idealismo* trascendental, dicho en sentido eminente (sobre todo Fichte, pero de otro modo Schelling). La estrategia autoafectiva será recogida por Kant, Heidegger y Derrida, dentro de la cuestión del sujeto como un efecto de la temporalización (y en el caso de Kant, de la multiplicidad). La dimensión de la autoafectividad será bastante más amplia que en la fenomenología para Derrida, puesto que afecta también cuestiones corporales trabajadas en *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (2000), aunque anteriormente, en *De la grammatologie* (1967), también afectará cuestiones onanísticas —especialmente en las indagaciones en los textos autobiográficos de Rousseau—, por un lado, y directamente relacionadas con la cuestión de la inscripción y la esencia (129 y ss./ v. fr.: 145 y ss.), por otro.

B. Ilusión trascendental.

En el contexto de la primera *Crítica* hay tres ámbitos generales de la ilusión: la empírica —la alucinación, el espejismo—, la lógica —producto de desatender la lógica formal— y la trascendental —que es la que constituye el espejismo de querer sobrepasar los límites de lo categorial, puesto que las categorías se aplican sobre el material empírico y, cuando se es presa de la ilusión, se aplican sobre el ámbito trascendental. La problemática general de la ilusión trascendental fue planteada en la dialéctica trascendental kantiana, su configuración es múltiple, pero en general obedece a tres aspectos fundamentales: (i) la razón tiene una tendencia a hacerse preguntas y a elevar reflexiones de cosas que no puede, sin embargo, conocer i .e. tiene una tendencia a lo

incondicionado, pese a que la experiencia es de lo condicionado; (ii) sobre las cuestiones fundamentales de la metafísica especial (Dios, la libertad y la inmortalidad del alma) sólo cabe el conocimiento disyuntivo: o bien somos libres o bien no lo somos, y esto es todo lo que podemos conocer dentro de los límites del entendimiento; (iii) dada esa tensión originaria o natural a la razón humana, se tendrá la división correspondiente: lo que es objeto de experiencia son los fenómenos, pero no las cosas en sí, por ello habrá que hablar de que las experiencias, o aún más, la experiencia *en tanto tal*, siempre será una experiencia de lo que es *como si*. La distinción entre lo *como si/como tal* kantiana se juega en las limitaciones propias del entendimiento.

El ámbito propio de la ilusión trascendental es la de una confusión natural, que tiene que ver con la naturaleza de las preguntas que nos hacemos, sin considerar sus alcances y límites. Esta doctrina de la ilusión trascendental tendrá particular interés en el ámbito de las obras de Heidegger. Ramos de Reis (2011) rastrea el vínculo de Heidegger con este motivo trascendental, estableciendo el influjo entre esa confusión entre lo que es *como si* fuera objeto de la experiencia, pero que no es alcanzable *como tal*. Para esto, Heidegger lo conceptualizará al modo de una confusión esencial a la metafísica entre el ámbito óntico y el ontológico, es decir, entre el ámbito de las cosas, los entes y el ámbito del ser *como tal*, dentro de la atmósfera de su *Introducción a la Filosofía* (GA 27). Esta confusión, al modo de la kantiana, no es una confusión meramente empírica, ni resultado de un error simple, es, en cambio, una confusión necesaria. En el caso de Heidegger, una confusión necesaria, dentro del marco de una *historia*, la de la metafísica. Extrae de allí sus ideas sobre el olvido del ser, que son esenciales a su proyecto posterior.

Por otra parte, y siguiendo con la interpretación de sí que hace Heidegger, al leer a Kant, en su *Kant y el problema de la metafísica* (GA 3). Heidegger establece, entonces, lo siguiente: hay un funcionamiento doble de la imaginación trascendental como una facultad del formar (*Vermögen des Bildens*) en dos sentidos: (i) intuitiva como un “crear-imagen-(aspecto)” (*Bild-(Anblick)-Beschaffen*) y creadora, en tanto «fuerza formadora» (*bildende Kraft*; GA 3: 129). Ambivalente en su constitución, creadora-productora y receptiva-intuitiva, la imaginación (en general aquí, no la trascendental) sería

operadora de un recibir los objetos del mundo, tomar su aspecto o figura (como tal); así como una operación creativa de crear, formar ese material sensible en una representación. Permitiendo así articular la relación entre sensibilidad y entendimiento. La imaginación trascendental, en cambio, desprovista de imágenes, tendría también la función de preformar (*Vor-bilden*) dentro de los marcos de una experiencia trascendental, sin objeto empírico, de las formas posibles de objeto. En otras palabras, la imaginación trascendental puede operar entre la sensibilidad y el entendimiento, puesto a esta cuestión inherente formal, que posibilita la plenificación por medio de la experiencia.

Resaltaré, a su vez, el rol que tiene la *imaginación trascendental* en la formación de la comprensión del ser (*op. cit.* 138-139), pero radicalizaré la dimensión propia de la imaginación trascendental, el espacio irregional o, incluso, la exclusión interior, de la verdad de la no-verdad.

Pero la cuestión de si lo formado en la imaginación trascendental es o no una mera apariencia en el sentido de la «mera imaginación» tiene que permanecer por lo menos abierta. Se considera como algo «meramente imaginado» lo que no está-ahí-delante. Pero lo formado en la imaginación trascendental no es, de acuerdo con su propia esencia y de ninguna manera, algo que está-ahí-delante, si, de otro modo, la imaginación trascendental no puede ser jamás ópticamente creadora. Precisamente por eso, lo formado en ella no podrá ser nunca esencialmente «mera imaginación» en el sentido mencionado. Antes bien, el horizonte de los objetos formado en la imaginación trascendental —la comprensión del ser— en general es lo que posibilita algo así como una distinción entre la verdad óptica y apariencia óptica («mera imaginación»)

Pero, ¿no tiene acaso el conocimiento ontológico —que tendría a la imaginación trascendental por fundamento esencial— como esencialmente finito una no-verdad (*Unwahrheit*) correspondiente a su verdad? En efecto, la idea de la no-verdad trascendental oculta uno de los problemas principales de la finitud, problema que, lejos de haberse resuelto, ni siquiera se ha planteado, pues primero debe elaborarse la base para el planteamiento de dicho problema. (*Kant y el problema de la metafísica*: 118/ *GA* 3: 138-9)

Este espacio de inclusión excluyente o exclusión interior que opera en la imaginación trascendental de Heidegger será elemental para poder comprender la relación de exclusión que constituye la anarquía y la irregionalidad del nóema en Derrida.

La recepción derridiana de la ilusión trascendental obedece a esta relación entre lo que es *como si (als ob)* y lo que es como tal. Esto afecta a un análisis amplio de la

literatura, así como a un análisis correlativo a ese, sobre la cuestión del *nóema*. En efecto, dentro de los márgenes de *Esa extraña institución llamada literatura* (1992), reaparece la filiación fenomenológica de Derrida, la cuestión de la noematicidad del noema ya tematizada en *La escritura...* (1967). El seguimiento de este problema sería así:

En primer lugar, Derrida en su «*Génesis y estructura*» y *la fenomenología* advertirá que tras la reducción trascendental husserliana, quedarían dos campos correlativos: el noético-noemático —en lo que respecta al plano intencional, mundo y experiencia— y la estructura morfo-hylética —en lo que respecta a los contenidos mentales. Derrida enfatizará (*La Escritura: 223 / L'Écriture: 242*) que el nóema no pertenece *realmente* a la consciencia (énfasis de Derrida mismo). Hay una naturaleza *no* real del nóema, donde este no pertenece ni a la región de la consciencia, ni a la región del mundo, pero en él se encuentra la génesis de cualquier pretensión o posibilidad de hablar objetivamente. Derrida anotará:

No es ni del mundo, ni de la consciencia, sino el mundo o algo del mundo *para* la consciencia. Sin duda sólo puede ser descubierto, de derecho, a partir de la consciencia intencional, pero no toma de ésta lo que se podría llamar metafísicamente, evitando hacer real a la consciencia, su «tejido». Esta no-pertenencia real a una región sea ésta cual sea, ni aunque fuese a la archi-región, esta *anarquía* del nóema es la raíz de la objetividad y la posibilidad misma del sentido. Esta irregionalidad del nóema, abertura (*ouverture*) al «como tal» del ser y a la determinación de la totalidad de las regiones, en general, no puede describirse, *stricto sensu y simplemente*, a partir de una estructura regional determinada (*La escritura...: 224 / L'écriture...: 242-243*; todos los énfasis son de Derrida).

En otras palabras: la estructura del como tal del nóema, es la de su irrealidad, su siempre estar referido al como si, *i. e.* la apertura a lo como tal es siempre la de una irrealidad, no la de una estructura ilusoria al modo de un error, sino que a una estructura trascendental del vínculo sujeto-mundo.

En segundo lugar, y siguiendo a Johnson (2015), esta estructura del nóema —cuya tensión entre el como si y el como tal está en constante intercambiabilidad, podría decirse— obedece a la estructura misma de la literatura, puesto que la literatura tiene el poder de ficción de poder decirlo *todo* (Derrida dirá algo semejante sobre la universidad) y tiene que ver con esta condición siempre abierta, sin verdad ni falsedad,

que ocurre en la ficción, así como en la irrealidad del noema, que caracterizaría la epojé fenomenológica: la desconexión con los juicios de posición o existencia, *i. e.* en la literatura, en la ficción, no se atribuye verdad ni falsedad a aquello que opera y se desarrolla dentro de texto.

Parte de este problema sería necesario de ser desplegado *in extenso* en lo que sigue, pero por el momento será suficiente (i) esclarecer que el ámbito de la distinción *como si/ como tal*, admite una co-implicación entre la actitud fenomenológica y la actitud de quien lee literatura; (ii) que dicho intercambio entre lo que es como si/como tal, entre lo óntico/ontológico, en el nivel de la explicitación deconstructiva, tiene la estructura de una ilusión trascendental, dicho 'trascendental' allí en dos sentidos: la de una confusión *necesaria*, pero más específicamente, una confusión que es inherente a la estructura misma, una confusión estructural, o bien: una confusión que obedece a la estructura inherentemente analógica y ejemplar de la experiencia. Este último aspecto será necesario de desplegar en los capítulos que siguen y tiene especial interés a la tesis general que aquí se defiende.

Otro problema fundamental tensionado en la obra de Derrida, sobre esta dimensión *como si/como tal* es la cuestión de la metafóricidad. Está desarrollada esta cuestión de un modo muy amplio en *Márgenes* y en *Clamor*, además de la posterior discusión con Ricœur en *La retirada de la metáfora*. El tema también es central en vistas a la tesis que aquí se piensa defender, pero preliminarmente se puede decir lo siguiente: el tópico de la cuestión metafórica, el movimiento trópico que opera incluso *en* el *concepto* de metáfora como *transporte* de sentido. Estrictamente vinculado a la ilusión trascendental se encuentra la tensión natural mencionada por Kant, que erradica en el género humano para que sus juicios tiendan a lo *incondicionado*. Una dimensión de esta problemática se da cuando lo incondicionado es el *tema* del discurso filosófico, es decir, cuando se trata de la elucidación de conceptos puros. Ya en la *Mitología Blanca* —siguiendo en parte los análisis de Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pero también, el diálogo de Polifilo y Ariste en *El jardín de Epicuro*— sugeriré Derrida una clausura de la metafísica, de la historia y la comprensibilidad de los conceptos más puros e inherentes, la base sensible (France) y gastada (Nietzsche)

que les vuelven siempre mantenerse ellos mismos en una remisión (al modo de un transporte metafórico, aclarará en *La retirada...*) que impide su constitución pura, su aprehensión, su idealidad. La metaforicidad, en este sentido, sería parte de esa ilusión originaria o confusión necesaria que es propia de la ilusión trascendental, pero tomando forma de la distinción entre el sentido propio y el sentido figurado. La confusión necesaria sería la de tomar siempre el sentido figurado por el sentido propio. Hay muchos otros aspectos sobre esta problemática (solo por nombrar algunos, el devenir metonimia de la metáfora, la cuestión de las metáforas de la vida, o qué quiere decir la expresión «las flores de la retórica»).

Para recapitular: la doctrina de la ilusión trascendental obedece a una pretensión ilusoria, a una desobediencia de la finitud de las propias capacidades humanas, a ojos de Kant. Heidegger toma esta doctrina para resaltar dos aspectos: tomará esta confusión originaria entre los ámbitos óptico/ontológicos y —en el marco de la revalorización que ofrece a la imaginación trascendental en su *Kantbuch*— demarcará el espacio de una no-verdad para poder esclarecer el ámbito de la verdad operante en la imaginación trascendental, también como *necesaria*. A su vez, en la discusión de Derrida con *Ideas 2* de Husserl (efectuado en «*Génesis y estructura*» y *la fenomenología*), tomará lugar esta exclusión interior en la irregionalidad del nóema husserliano, en la constitución de un *como tal* posible. Esa discusión sobre la naturaleza de un como tal incondicionado, se verá dentro de la incondicionalidad propia de la no-realidad del nóema. Esta cuestión motivará la institución literaria (desde la fenomenología trascendental), así como el desplazamiento trópico y poético de la metáfora (desde la *clausura al interior* de la metafísica).

C. Génesis

A propósito de una filosofía de la génesis, habría que comenzar haciendo una distinción entre filosofías de lo originario y filosofías genéticas. Las de lo originario se pueden ejemplificar con el caso Heidegger: para él, en *Ser y Tiempo*, el círculo hermenéutico entre comprender y la interpretación se resuelve en que el comprender es originario.

Así mismo, la cuestión del ser del Dasein se da en la medida en que tiene una *autenticidad* como tarea, un ser-sí-mismo como tarea, fundada en un origen. Por otro lado, y más tardíamente, en su *El Origen de la obra de arte* —instalará una correspondencia entre la esencia y el origen, dejando así propuesta una filosofía de lo originario. Este aspecto se ha vuelto objeto de la famosa crítica de Adorno, de usar una *jerga de la autenticidad*. Algo semejante ocurrirá con Levinas. De otro modo, a Kant le es imposible desarrollar una filosofía genética: su formalismo le impide pensar cualquier constitución mundana de lo trascendental, cualquier interferencia de lo empírico en el reino de los conceptos puros. Todo lo que permite el conocimiento es de naturaleza formal, sin un origen establecible y sin una formación, ni un modo en el que se desarrolle el ámbito de lo categorial o el ámbito de lo plenamente formal. La filosofía trascendental kantiana, podría decirse, es ajena a toda génesis, a todo devenir, a toda dimensión generativa de la consciencia o de la subjetividad.

Para poder hablar de filosofías de corte genético habría que comenzar con Fichte: él establece como principio-Yo (*Prinzip-Ich*) el término técnico y genético de *Thathandlung*, o *génesis*. Este concepto tiene una estructura compleja: Esta génesis no es un hecho (*Thatsache*) estable o establecido, sino que es un principio activo, productivo y autoproductivo (cf. Zöllner 2015: 47). La dimensión genética abierta por Fichte es de particular interés, en la medida en que es una génesis *de* la consciencia efectuada *por y en* la consciencia. En este sentido es plenamente trascendental y pura, desprovista de toda sujeción empírica o producción histórica. Sin embargo, siendo no-empírica y no-histórica, no equivale a decir que no es ella misma una suerte de cuestión genética, esta fenomenología de la inteligencia práctica como «historia de la autoconsciencia» (cf. Zöllner 2015: 48), será desarrollada en las versiones de 1796-1799 de la *Wissenschaftlehre* (que en su tiempo solo vieron la luz como lecciones). La autoconstitución del yo en Fichte es eminentemente dialéctica: es el Yo el que se autoconstituye absolutamente, sin un origen absoluto y estable, ni una historia meramente empírica o biológica de cómo se forma esta identidad. Esta autorreferencia esencial del trascendentalismo será vital para poder esbozar las estructuras *reflexivas*, especulativas y *dialécticas* de la génesis.

Cabe remarcar que la estrategia reflexiva de Fichte guarda especial interés cuando se contrasta con las elucidaciones del yo en la *Crítica de la razón pura*. Tal como fue presentado, la subjetividad trascendental kantiana es ante todo una función unificadora, además de una especie de agregado esencial (el yo pienso, el *cogito*) que acompaña toda representación posible. Estas cuestiones serán problematizadas en el paralogismo de la razón, cuando afirma:

no podemos poner nada más que la representación simple, y en sí misma enteramente vacía de contenido: **Yo**; de la que no se puede ni siquiera decir que es un concepto, sino una mera consciencia que acompaña a todos los conceptos. Por ese Yo, o Él, o Ello (la cosa) que piensa, no se representa nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x, que es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados, y del cual, tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto; por eso, giramos alrededor de él en un perpetuo círculo, pues debemos servirnos siempre ya de una representación de él, para poder juzgar algo acerca de él (*KrV* A 345-6/ B 404; la negrita es de Kant)

Lo que piensa Kant, es que no hay manera de pensar el yo sin esa autorreferencia y que fuera de ese movimiento a sí, no es nada. Fichte opone la dimensión genética de sí a sí, donde el Yo debe darse forma *necesariamente* por esa autorreferencia. No, entonces, una autorreferencia vacía y producto de una ilusión lógica, sino que una dimensión trascendental de la generatividad, pensada en general.

El pensamiento de la generatividad de Fichte, sin embargo, no tuvo tanta fama e influencia histórica, pero sí es posible decir que antecede varios elementos de la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana, así como aspectos de la fenomenología genética husserliana. La filosofía de la génesis husserliana —según una autointerpretación de él mismo— comienza en *La filosofía de la aritmética* (1891), donde al modo de una génesis psicologista del concepto de número, dará con que la génesis de las entidades matemáticas está en la subjetividad humana. Esta tesis psicologista será magistralmente refutada en el transcurso de sus *Investigaciones lógicas* (1900-1) como un ‘psicologismo lógico’, pero retomará su proyecto genético en el transcurso de sus trabajos posteriores. Parte del estudio de la cuestión de la génesis es advertir dos niveles particularmente interesantes: la génesis histórica —que se desarrollará en el ámbito de una teleología de la historia, en la *Krisis*— y la génesis como reconstitución de sentido — en *Experiencia y Juicio*, sobre todo. En términos generales la filosofía de la

génesis husserliana establece una sofisticada teoría de la constitución de ámbitos pre-subjetivos y proto-subjetivos, que vendrían a volver posible los ámbitos trascendentales generales establecidos por el trascendentalismo anterior. Dicho de otro modo, la filosofía de la génesis husserliana hace especial énfasis en la tesis filosófica de que el sujeto no es meramente un ser dado a sí mismo, sin ningún mecanismo de constitución, ni algún modo en el que las reglas le hacen sentido a él, ni en el ámbito de lo categorial, ni en el ámbito de lo personal. En síntesis, el sujeto es un *momento* de una dimensión generativa más amplia, de la que se desprenden los ámbitos normativos, sean estos categoriales o de cualquier otra índole. A diferencia, en el kantismo y en cierto heideggerianismo, donde hay ciertos principios originarios estables que solo habría que re-establecer, encontrar, descubrir o des-ocultar, para Husserl la reconstitución del sentido es *infinita*, justamente en la medida en que no hay un *inicio*, o una *inauguración prescrita*, estable, originaria, que haya que re-establecer.

No es menor el influjo de este tema, cuando se toma en cuenta que Derrida realiza una lectura muy temprana (1953-1954) en su tesis *Le problème...* En este escrito de juventud —publicado con ediciones menores durante 1990—, Derrida pretende desarrollar una elucidación de la génesis husserliana pero, en realidad, desarrolla problemas de cuño propio que tienen que ver con la dimensión dialéctica de la génesis (cosa que no está en Husserl, pero que está en la interpretación de Tran Duc Thao que allí se propone discutir y ampliar) que le permitirán elaborar dos grandes matrices conceptuales: La contaminación entre lo empírico y lo trascendental, por una parte, y por otra, la doble faz del concepto de génesis, como entre el origen absoluto y el devenir. Este enclave problemático le permitirá desarrollar una dialéctica de la diferencia tematizando la naturaleza de la consciencia en términos zenonísticos, *i. e.* en términos de una partición, división o diferencia entre los ámbitos de la naturaleza y la cultura, la consciencia y el mundo, la temporalidad y el absoluto, como puntos donde hay una indiscernibilidad entre el inicio de uno y el comienzo del otro. Es importante este desarrollo, puesto que adelanta lo que Derrida llamará *différance* durante los años 60 y posteriormente, además de perfilar el conflicto con la ficción, en sede literaria y fenomenológica *a la vez*.

A su vez, la cuestión genética atravesada por la historicidad en la *Introduction...* (1962), tiene que ver con la dimensión de crisis del sentido que operaría en la institución originaria (*Ur-Stiftung*), en términos de la instauración de una práctica o sentido originario, a través de una *inscripción*. La *Introducción* que le dedica Derrida a este texto póstumo husserliano, será lugar privilegiado para que enuncie aspectos fundamentales de su herencia tomada del trascendentalismo y el genetismo husserliano: (i) la cuestión de la escritura, como institución originaria del sentido; (ii) la iterabilidad que es condición de posibilidad del sentido, en este sentido, un aspecto trascendental de la repetición, operada en la lógica sígnica de la escritura; (iii) y finalmente, la complicación operante entre origen y finalidad, entre teleología y originariedad, la *arqueteleología* enunciada en esta *Introducción*.

Desde ese ámbito temático es posible, también, seguir la cuestión del *suplemento del origen*, enunciada en *De la grammatologie* (1967), operando en el estatuto trascendental de la escritura allí, como *ultra-trascendental* (condición de posibilidad de la condición de posibilidad), así como la irregionalidad y anarquía del nóema²¹ enunciada más atrás, en el marco de «*Genèse et structure*»... (1959).

Es decir, la hipótesis de lectura que aquí se busca desarrollar establece una particular recepción de la filosofía de la génesis operando en la crítica a la metafísica de la presencia —como un origen establecido dogmáticamente, entre otras críticas—, así como la crítica al fonologocentrismo —como una forma de establecer el *origen* del sentido en un habla, en un hablarse a sí, o en una presencia a la consciencia *en la razón*— que afecta todo el registro epocal (1967-1978) donde se desarrollan las obras que le dieron más fama y que instituyeron, pese a sus propios deseos, la impronta derridiana sobre la escritura, la filosofía, y en general, toda idealidad y su discusión.

²¹ Para seguir la interpretación fenomenológica de estos vínculos entre Derrida y la fenomenología, en especial la cuestión de la anarquía del noema, ver Trujillo (2018).

Capítulo 2. La génesis y la cuestión del florecer

Con objeto de entrar de lleno al aspecto trascendental de la filosofía de Jacques Derrida, será de suma relevancia fijar la mirada en sus primeros años de estudio de la filosofía. Como han notado Powell (2008) y Peeters (2013), el joven Derrida tenía una especial cercanía con el existencialismo, aunque durante su estadía en la *École normale supérieure (ENS)*, desplegará un giro temático especialmente interesante, pues, en distinción con el existencialismo de Sartre y la versión existencial de la fenomenología de Merleau-Ponty, Derrida se dedicará a estudiar los textos de Husserl más allá de dichas recepciones, visitando el archivo de Lovaina y realizando una tesis titulada *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Esta tesis —desarrollada durante los años 1953 y 1954, cuando Derrida tenía veintitrés años—, que consta en una especie de *scanner* en la obra de Husserl publicada y parte de la no publicada (Bassas 2015), logrará dar con un primer acercamiento al problema de lo trascendental. En este documento académico —que Jean Hyppolite le recomendase publicar—, Derrida apuntará su visión de lo trascendental, en términos de una impureza radical ubicada siempre en una co-implicación dialéctica entre la génesis empírica y la génesis trascendental. Entre una génesis como origen absoluto y una génesis como puro flujo o devenir. Trascendencia e inmanencia, contaminación entre campos *prima facie* irreconciliables, pero unidos en el orden de la necesidad. Hay distintos aspectos que vuelven interesante este trabajo juvenil: por una parte, manifiesta la radicalidad de la cuestión histórica que caracterizará obras como su *Introduction a «L'Origen de la geometrie»* (1962) y el seminario *Heidegger: la question de l'Être et l'histoire* (1964-1965); por otra parte, es un gran avance en lo que respecta a su versión de lo trascendental.

Se podría decir que, de continuo, Derrida se mantuvo en la atmósfera fenomenológica, especialmente en discusión con Husserl, hasta 1967, cuando publicará *La voix et le phénomène*. Dada la concepción crítica que Derrida desarrollará allí respecto del aparecer y de los fundamentos de la fenomenología, intérpretes como

Powell (2008), sitúan un quiebre con la fenomenología y con el pensamiento de Husserl. No obstante, sería extraño esto luego de unos quince años de estudio continuo de la fenomenología (aunque atravesado por una depresión muy mordaz y una estadía en la guerra de Argelia). Derrida, durante este período, no hará sino habérselas filosóficamente con Husserl, pese a que —desde el primer momento—, no será un trato de mero especialista, ni un entusiasmo apologético por la fenomenología y su método. Desde un comienzo la relación con la fenomenología fue más bien crítica y no se podría decir que fuera olvidada en el transcurso de las obras que le siguen. Al menos, cabría destacar la aparición tardía de *Le problème...* (de 1990), así como el ensayo «Teleología y arquitectónica: la neutralización del acontecimiento» en *Voyous* (2003), además del tono fenomenológico desarrollado a lo largo de *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (2000).

En términos de explicitación del campo trascendental y sus alcances, quizá los escritos de juventud sean la parte más iluminadora de la obra de Derrida al respecto. Aunque, en realidad, Derrida reconfigurará su proyecto filosófico trascendental siguiendo otros derroteros, sobre todo entrecruzándolo con la lectura de Hegel, Nietzsche, Rousseau y el psicoanálisis. Parte importante de este tratamiento filosófico sobre lo trascendental se dará en *Glas* (1974) y en *La vérité en peinture* (1978). Pese a esta posible distancia —en cuanto a las versiones de lo trascendental— no significa en ningún caso que los comentarios anteriores hayan expirado por completo y hayan sido meramente superados por la obra posterior.

Entonces, el objetivo fundamental de visitar este período de la obra de Derrida será la de localizar los aspectos trascendentales que mantiene en su obra germinal. Saltan a la vista los temas de la génesis, de la historicidad, la metafóricidad y la dialéctica, como ciertos aspectos comunes a los textos de este período. Algunos de los textos producidos en este tiempo aparecerán en obras posteriores, como será el caso de “«*Genèse et structure*» et la *phénoménologie*” (como conferencia, en 1959 y publicada en 1964) y “*Force et signification*” (1963), ambos recopilados en *L'écriture et la différence* (1967). Asimismo, Derrida, pese a la centralidad que algunos le atribuyen, hubiese querido que los ensayos que componen *De la grammatologie* (1967) fueran también incluidos en esta recopilación de ensayos (Cf. Powell 2005). Durante esta

época también es necesario mencionar el texto en griego “*E. Husserl: Fenomenología y la clausura de la metafísica*” (1966, y publicada en su versión francesa el año 2000).

Lo que se vuelve evidente, es que estos textos de fenomenología no son meramente tratadísticos. Son ensayos que exploran y diseminan la obra de Husserl, a la vez que injertan problemas de la literatura en cuestiones que respectan a la idealidad (como es la intromisión esencial de Joyce, en la *Introduction...*, genio literario que estudió durante su estadía en Harvard, así como las derivas entre literatura y fenomenología que ofrece en su entrevista *Esa extraña institución llamada literatura* [Olivares ed. 2019]). En otras palabras, Derrida exploró la fenomenología, a medida que surgían problemas característicos de sus obras, entre ellos el estatuto de la ficción y la literatura, la escritura y la naturaleza de la significación.

El plan de este capítulo será indagar en la relevancia de los primeros textos de Derrida en el desarrollo de su propio proyecto trascendental. En específico la concepción derridiana de la génesis, atravesada por la cuestión de la contaminación, la anarquía del noema y la historicidad. Este análisis se centra en *Le problème...* (1954), «*Genèse et structure*»... (1959) y *Introduction...* (1961), en tanto son obras que despliegan lo que podría llamarse una “triple génesis”, en términos trascendentales. El giro genético de la filosofía trascendental, o bien, la radicalización del genetismo como primera condición de enunciación de *una teoría del germen*, que se desarrollará entre 1972 (sobre todo en *La dissémination*), así como durante 1974, en *Glas*. Es decir, esta triple génesis, como condición de la concepción vegetal de lo trascendental ofrecida en *Glas*.

Por otra parte, sería temáticamente necesario volver sobre algunos aspectos centrales que respectan al seminario *Heidegger et la question...* (1964-1965), en tanto en esta obra no del todo recibida —dada por su reciente publicación en medios franceses y de habla inglesa²²— enuncia unas consideraciones en torno a la metáfora

²² Una gran excepción a esta no-recepción, sería Terzi (2017). Terzi muestra que la relación de Derrida con Heidegger en este seminario no es meramente deconstructiva. Es más bien una apropiación del concepto de historicidad intrínseca, como algo que permite saltar las dificultades de la diferencia óntico-ontológica. La historicidad, deviene metaforicidad —en esta interpretación—, en tanto se borra el sentido de lo que se refiere. La interpretación que se ofrece aquí es que esto es correcto respecto de un *primer momento*. Aunque

que serán germinales respecto a desarrollos posteriores en *De la grammatologie* (1967) y en *La mythologie...* (1971, y re-publicada en *Marges* de 1972). Estas observaciones en torno a la naturaleza de la metáfora son, a su vez, una condición de acceso a la cuestión vegetal. Será en estos tiempos tempranos, las primeras tentativas de concebir lo vegetal fuera de un imaginario meramente empírico-cultural, *i. e.* una observación en torno al carácter trascendental de *una imagen* del ser. Atravesado por cuestiones metódicas que desarrolla en torno a las limitaciones de la cultura en el condicionamiento del sentido (desplegadas sobre todo en la *Introduction...*, las representaciones metafóricas que perviven en la cultura son *generativas* de ella, y no al contrario). Las metáforas y las imágenes son el condicionamiento de la cultura, no la cultura el condicionamiento de la literatura, la retórica y las imágenes. En este sentido, será necesario esclarecer el rol que tienen las figuras como condición ultratrascendental, *i. e. la figuratividad como condición de posibilidad de condición de posibilidad.*

Entonces, (ii) habiendo recorrido la dimensión genética de la mano de Husserl, sería necesario aventurar una inmersión en el seminario de 1964-1965, llamado *Heidegger et la question...*, en tanto ahí aparecen tres aspectos relevantes: 1. Una teoría de la historicidad atravesada por la metaforicidad; 2. Una teoría que posiciona a la metáfora como el sentido *en cuanto tal*; 3. Una focalización en tres ámbitos del carácter metafórico de *ser* que dará lugar a la primera muestra del carácter vegetal de lo trascendental en Derrida: una teoría que muestra el florecer como el *sentido propio* de 'ser'.

2.1. Impulso genético.

La cuestión de la génesis en la fenomenología y en la filosofía de Jacques Derrida, fue siempre una cuestión difícil. La génesis misma del concepto de génesis en la filosofía alemana —como se comentaba más arriba—, viene ya dentro de una historia de la

esta ausencia de sentido propio no puede sino recurrir a la metáfora como único sentido propio, es decir, recurrir a la metáfora para mostrar el *como tal* del ser. Esto se verá más adelante.

filosofía trascendental. La emergencia de este concepto viene a desactivar el carácter *formal* del trascendentalismo kantiano, en tanto muestra un proceso o bien, una *actividad* constitutiva del campo de la experiencia. En el caso específico de Fichte, su concepción de la *Thathandlung* como *génesis*, tenía que ver con la dimensión generativa de la subjetividad, o bien, cómo la realidad no viene meramente *dada*, sino que ha de ser generada en una dimensión absoluta de la autoconsciencia que será el Yo (*Ich*). La recepción del genetismo en la filosofía trascendental, tendrá que ver sobre todo con Husserl. En la fenomenología se abrirá un determinado ámbito en la génesis que escapa radicalmente del formalismo: el enfoque en la institución y en la historicidad.

Jacques Derrida, radicalizando la concepción husserliana de la génesis, busca establecerla dentro de su propio proyecto trascendental. Es tanto así que podría decirse que el proyecto trascendental de Derrida es sobre todo una radicalización del estrato genético de la descripción fenomenológica. En esta perspectiva, la institución de las idealidades, y la posibilidad de todo sentido, revelan un análisis sobre la inscripción en el primer caso y de la historicidad en el segundo caso. Por otro lado, el *abrirse paso*, esa concepción no sustancialista, ni regionalista que reclama el concepto de génesis le hará poner en suma relevancia la irregionalidad: *la anarquía del nóema*. Este último aspecto le reclamará reformar la estética trascendental ya como una teoría del tiempo y del espacio que *no están constituidos*: el espaciamiento y la temporalización de la *différance*. Esta triple génesis es la antesala de la concepción trascendental de la escritura desarrollada en *De la grammatologie*, a la vez, que dicho énfasis en la génesis reclamará cuestiones capitales en torno a la intervención que la escritura hará de lo trascendental. Seguido de ello y a partir de esto, el caso específico más relevante para esta tesis: una teoría del sentido como metaforicidad. Esto se explica al menos del siguiente modo: ya que la génesis del sentido está *contaminada* (entre lo empírico y lo trascendental), es irregional (no-real, una ficción constituyente de la objetividad del objeto) e histórica (en un sentido trascendental, es decir, atravesada por una cierta institución del sentido), no hay otra alternativa metódica trascendental que acercarse al *modo* en el que se acceden los fenómenos a la consciencia. Aquí aparecen las nociones de signo, escritura, metáfora. En ese orden: en primer lugar, porque la noción de 'signo'

defendida en *La voix...* será condición de lectura de *De la grammatologie*: la emergencia de la problemática de la presencia de la voz sobre la escritura se encuentra en la dimensión ultra-trascendental de la huella como institución del sentido (de esto tratará buena parte del siguiente capítulo). El tránsito, entonces, de signo a escritura, se encuentra en una determinada condición de la génesis del sentido que aquí se trabajará. En segundo lugar, porque la concepción trascendental de la 'escritura', no solo como *esta escritura* (una escritura empírica), sino como todo aquello que la hace *posible*, es también condición de entrada a la metáfora como un móvil de toda significación. En otras palabras, la concepción de la génesis se encuentra arraigada en los desarrollos de la deconstrucción, en el sentido de dar con la explicitación de la institución de la escritura como aquello que contamina (primera génesis), suplementa (segunda génesis) y condiciona históricamente el sentido (tercera génesis) a través de una renovada concepción del *sentido*, que realiza la metáfora como su sentido originario o su condicionamiento radical.

2.1.1 Génesis y dialéctica. Génesis como contaminación

Este documento temprano de la obra de Derrida muestra sin lugar a duda gran parte de sus inquietudes con la filosofía trascendental en su versión husserliana y en específico, la tematización fenomenológica de la génesis. Parte importante de este texto, está influida por el proyecto filosófico del Tran Duc Thao de *Fenomenología y materialismo dialéctico* (1951), ya sea en la filiación de la fenomenología con la dialéctica, así como de la omnipresente cuestión histórica que pareciera atravesar las inquietudes del joven Derrida. Este texto, sin demasiadas señales de cuidado literario (talento que desplegará más tarde), con afirmaciones injustificadas de estudiante («...el espectáculo de las génesis reales», para dar un ejemplo) y títulos grandilocuentes (*e. g.* «*La disociación*»), muestra una quietud analítica y un estudio de Husserl pormenorizado y problematizante, siguiendo un hilo conductor que a ratos se vuelve repetitivo (así como sus fórmulas más empleadas “...con lo que no es ella”, que aparece en casi todos los

capítulos), muestra, pese a la observación de Nancy,²³ un estado germinal de su obra posterior. Parte importante del material de esta obra, está concentrada en su introducción y en su prólogo. Temáticamente, este documento temprano, revisa los vaivenes del problema genético desde el temprano psicologismo husserliano, hasta su obra no publicada y póstuma que se caracteriza por desarrollar una teleología histórica y una fenomenología de la institución. Destaca en esta obra temprana, su primera recepción de “*El origen de la geometría*” que, hasta entonces, era un manuscrito sin traducción, y que actualmente se suele adjuntar a la *Krisis*. Esta suerte de documento abre un ámbito de estudio en la fenomenología que continúa, soterradamente, una lectura de la historicidad y la dialéctica hegeliana. En este sentido, sería un texto un tanto anómalo en la historia de la fenomenología, en tanto busca reconciliar desde el trascendentalismo, una lectura de la dialéctica hegeliana que hará de método en el estudio de la fenomenología.

Tematizando su contenido, Derrida recorre la filosofía genética husserliana, en el problema de la consciencia, focalizándose en el origen y el sentido. Derrida afirma ya desde el inicio, que la filosofía de Husserl niega la distinción entre lo especulativo y lo histórico, cuando tematiza la génesis (2015: 17), en esta línea, señalará Derrida que el tratamiento de la génesis requiere una dialéctica de la dialéctica con la no-dialéctica (*op. cit.* 25), es decir, fórmula bastante semejante a su posterior fórmula de “lo otro de lo otro dentro de lo mismo”, en *De la grammatologie*. Más allá de la comparación, la cuestión de la génesis tiene que ver con la dialéctica en tanto tiene que ver con dos ámbitos en principio irreconciliables: la génesis como instante o génesis real, un nacimiento y la génesis como puro devenir, sin demarcar un comienzo, sino un mero proceso continuo. La dialéctica de la dialéctica, vendría a ser una relación en diferencia de estas dos interpretaciones necesarias e incompatibles de la génesis, con la imposibilidad de resolver esto en una determinada visión (no-dialéctica).

²³ “Lo tremendo de este libro es que no se puede encontrar en él al Derrida joven que nos gustaría sorprender en flagrante delito de juventud. La génesis de Derrida, sí, pero no al Derrida joven. Derrida está ahí ya por entero, completamente armado y con casco, como Atenea. Sin embargo, lo que le falta es visible, y es, precisamente, cierta juventud, la del juego” (carta de J. - L. Nancy a Derrida, ctd. Peeters (2010: 93 ver. fr.)

La génesis con respecto al trascendentalismo formal, es decir, en relación al ámbito de lo no-dialéctico presenta el siguiente problema: la génesis aún no un «momento» de una vivencia, sino cuánto más, es la condición trascendental y mundana de cualquier «momento» posible. En este sentido, la génesis mediada por esta dialéctica diferencial, excede la caracterización formal kantiana de lo trascendental. Hay una intervención dialéctica de la cuestión de la génesis. La génesis, en sentido kantiano, siempre será un mero hecho empírico: el nacimiento concreto de alguien, o bien, el punto de inicio de un determinado proceso. Husserl, a los ojos de Derrida, ofrecerá un pensamiento de la génesis radical, *i. e.* uno que pensará el inicio a la vez empírico y trascendental, que comprometerá el origen y el sentido de un determinado evento. Quizás motivado por su lectura afanada y principiante de “*El origen de la geometría*”, Derrida proyectará retrospectivamente este motivo de la filosofía husserliana, o inclusive, imitará —quizá deconstructivamente—, a Husserl en comprender el conjunto de su propia filosofía según los derroteros finales que exploró: proyectará, así, la visión del último Husserl genético, en la lectura de sus textos iniciales psicologistas, destacando la preocupación genética desde sus primeras obras.²⁴

Husserl mismo perfilará —en su *Filosofía de la aritmética*—, en el origen psicologista —*ergo* empírico—, de ciertas operaciones matemáticas sus preocupaciones genéticas. En palabras de Derrida, Husserl será presa del espectáculo de las «génesis reales» (seguramente las del surgimiento de la consciencia teórica de las matemáticas a través de las prácticas y asimilaciones que no sobrepasan el ámbito de lo psicológico-empírico), antes de que logre descubrir la dimensión genética de la consciencia. Pero ¿Cuándo es esa génesis? ¿Cuál es su tiempo? ¿Es algo que ocurre en algún momento? A medida que Husserl avanza su recorrido filosófico, presentará ciertas contrariedades, muchas veces *necesarias*, como la de reclamar “«a la vez» un comienzo absoluto y la temporalidad de la vivencia” (*El problema...: 19*). Posteriormente, encontrará una génesis especialmente importante, en su *El origen de la geometría* Husserl ubicará en Grecia, una nación ideal y empíricamente existente,

²⁴ De hecho, esta interpretación retrospectiva de la obra, empezada por Husserl, como se comentaba, además de Derrida tiene otros partidarios dentro de la fenomenología más ortodoxa, como Luft (2016).

aquello que dará a lugar a los orígenes de la idealidad en la materialidad de la escritura. La génesis, parece reunir ciertas ambivalencias: por un lado, refiere siempre al origen absoluto de algo, como dado en un determinado momento, una generación espontánea, un acto de creación. *A la vez* que un devenir, un flujo de vivencias cuyo origen primero es imposible de localizar, un acto que es una mera parte de un proceso. Se está, entonces, no ante un nacimiento, ni ante un origen, que son maneras estáticas de la génesis, pero tampoco de un proceso o un devenir libre de necesidad. Hay toda una dimensión genética del pensamiento, una génesis que es también devenir y origen absoluto.

El acento dialéctico, empieza a saltar a la vista. Derrida localiza esta génesis, en su dimensión dialéctica, como un proceso en el que no hay nada *primero*: “La dialéctica es todo lo que se opone a una filosofía primera, se superpone a la fenomenología” (*El problema...: 50-51*) la cuestión de la génesis, ya en su tematización más íntima, obedece a una superposición de órdenes en los que las distinciones absolutas se disuelven en una suerte de co-implicaciones. No hay un origen *simple* y primero, sino que la génesis ya comporta en su primer momento una co-implicación inicial, que vuelve indistinguibles los órdenes de lo empírico y lo trascendental: se despliega en un determinado tiempo, pero a la vez, *no es de él*. Una suerte de temporalidad que no es tal, que se despliega mucho más allá de sus límites. Así, examinando *Experiencia y Juicio*, Derrida dirá:

Lo importante aquí es que todo programa formal se detiene siempre ante la génesis efectiva. Ahora bien, toda filosofía que no alcance la efectividad de la génesis está condenada a permanecer inmovilizada en el plano de un idealismo formal (2015: 211)

Derrida, entonces, no hablará de la génesis como de un momento de surgimiento que sea preciso en un tiempo empírico localizable, por el contrario, lo tematizará como una co-constitución dinámica donde se debaten lo empírico y lo trascendental, lo dialéctico y lo fenomenológico, el puro devenir y un origen pleno, sin una resolución última de esa génesis, ni un término, ni una génesis de la génesis. Es una forma, entonces, de desactivar el pensamiento del origen absoluto y el del puro devenir *a la vez*, en este renovado concepto de génesis, que no designa ni un momento preciso, ni

una trayectoria. La génesis está a contrapelo del proceso y del instante. La posibilidad de una génesis *pura* erradica en una desconexión total con el mundo de la vida y el de la historia. No hay nunca una génesis *pura*, la génesis en sí misma está contaminada. Más bien: la génesis es la contaminación, en tanto es la co-implicación de los campos de lo empírico y lo trascendental en el surgimiento de la consciencia o en la institución de una idealidad. La contaminación, entonces, emerge como una concepción trascendental de la génesis que la aleja de una concepción pura, sea esta puramente empírica (neurológica, biológica, histórica) o puramente trascendental (formal, ideal, conceptual).

Esta lectura de la obra husserliana dará a lugar a un pensamiento de la génesis, o un pensamiento genético, que posteriormente se dará a llamar *deconstrucción* o pensamiento diferencial: un pensamiento que no admite una síntesis *inicial* entre el origen pleno y el puro devenir, ya en el mecanismo de pensar el origen. Un pensamiento de la *contaminación*, vale decir, la desactivación de un pensamiento del origen pleno y de un vitalismo de la continuidad. No hay *identidad* en la génesis, y esto será una razón importante para descartar los pensamientos de *lo originario*. Reconocer o darle forma a *lo originario* en el pensamiento, desactiva la génesis como tema, en tanto ella misma no es tanto una cuestión *formativa*, cuanto sí lo es *figurativa*. En el sentido de la *opacidad* radical de la figura, en tanto es imposible la saturación, su sentido que caracteriza a la estructura (Cf. Lyotard 2014). A la vez que no hay una *continuidad* en la génesis, en tanto ya es esta misma atravesada por la trascendentalidad: no se trata de un proceso continuo en el que una cosa se genera de la otra y viceversa, como por una espontaneidad propia de la contingencia, es una contingencia, implicada con la necesidad, en tanto la génesis una vez percibido su *efecto*, deviene necesaria en el proceso de comprensión, a la vez que es contingente, en tanto ocurre en un determinado espacio y tiempo, con condiciones históricas y materiales que la atraviesan. La génesis es también la introducción del orden de la necesidad o incluso, la invariancia de lo trascendental en el proceso formativo vital o histórico. La génesis reduce el historicismo en tanto ve el surgimiento de cada cosa en un contexto que la determina o en una dialéctica que lo despliega, a la vez que desactiva el formalismo de

la estructura, en tanto no hay una emanación de sentido de la estructura que *forme* el sentido o la consciencia. En este sentido, esta tesis será una puerta de entrada a «*Genèse et structure*»... La radicalización de la génesis en sede trascendental sería: la afirmación de la contaminación como condición de todo origen, o lo que es lo mismo, la imposibilidad de *retroceder* a un origen puro, la cuestión del suplemento ya se encuentra en estado germinal aquí, a la vez que la concepción posterior del *germen*. A su vez, la cuestión del origen, no puede sino pensarse a través de una inscripción, o más bien una *prescripción*. Es en este sentido que el *acta de nacimiento* es una prescripción: inscribe el origen, prescribe el origen, una vez que este *ya se ha dado*, o bien, presuponiendo lo constituido.

Esta configuración *aformativa* o *desfigurativa*, es la irrupción del pensamiento de la génesis, opera superponiéndose a cualquier noción o mito de origen. Derrida tiene una idea al respecto, que podría decirse así: que las únicas condiciones de posibilidad para pensar el origen *como tal*, implican pensarlo *como si* estuviera constituido en esta contradicción que lo permite y lo enuncia, pero esta contradicción *productiva*, establece su única condición de posibilidad para que sea capaz de ser *pensado*. Imposibilidad radical de una intelección pura, pero condición de contaminación *figurativa*.

En este sentido, la contaminación como concepto emerge como la condición del pensamiento de toda génesis. La génesis siempre tiene que ver con algo que no es *ella misma*. Este algo, no es meramente lo constituido como aquello distinto de su generación, sino que es también la relación del instante y el proceso de la génesis. En este sentido, es el diferimiento temporal-empírico, a la vez que el de emergencia de las formas en sentido trascendental.

2.1.2. Génesis e irregionalidad: la anarquía del nóema.

Corría 1959, mientras Derrida estaba por regresar a las labores universitarias luego de un largo rato en la *hypokhâgne*, y se prepara para un coloquio en el castillo Cerisy-La-Salle, coloquio que se dio a conocer como “Génesis y Estructura”, donde se encuentra con el pensamiento de Piaget, de Abraham y Torok, Vernant, entre otros. Ya en esas instancias, Derrida se daba a conocer al entorno como un filósofo abocado a la fenomenología. Es así como en medio del coloquio objetó una intervención de Piaget por un supuesto “psicologismo” y contará años más tarde:

Recuerdo con qué desfachatez juvenil osé objetar, como un cachorro apasionado por la fenomenología genética, el psicologismo del gran Piaget, cuya escolástica había aprendido concienzudamente algunos años antes para preparar mi examen de psicología infantil. Eso ocurre la primera tarde y durante toda la década Piaget trató al joven temerario e ingenuamente insolente que yo era con una especie de deferencia irónica, exasperada y protectora a la vez. Me apodaba “el fenomenólogo” (ctd. Peeters 2010: 133)

Esta anécdota de Derrida permite mostrar el impulso genético, su insistencia en el genetismo fenomenológico durante aquella época. Esto propicia a este estudio a concentrarse analíticamente en un pensamiento de la génesis y su correspondiente trascendentalismo. En esta conferencia, Derrida ofrecerá un acercamiento a los dilemas propios de la estructura y la génesis en el pensamiento de Husserl, concluyendo que el fenomenólogo se niega a pensar ambos conceptos juntos, distinguiéndolos y estudiándolos analíticamente según el estrato de la vivencia que se está describiendo. Ahora bien, además de los estratos a analizar, se encuentra problemáticamente aquí una síntesis del recorrido filosófico de Husserl en su tematización de la consciencia, su origen y su sentido. En este campo, entonces, Derrida aventurará la tesis de que la relación que moviliza el pensamiento husserliano —de lado a lado—, será el pensamiento de la génesis (cosa ya tematizada en su trabajo de maestría comentada anteriormente), así como el pensamiento de la clausura. Esta clausura será especialmente interesante para la valoración del pensamiento husserliano en su ubicación dentro del trascendentalismo que a Derrida le interesa descubrir, o bien proponer.

Derrida, siguiendo con su ambición juvenil de generar una especie de núcleo genético en toda la filosofía de Husserl, le llevará a ver que Husserl propone —desde sus primeros trabajos hasta los últimos—, un pensamiento de la génesis centrado en la consciencia, además, este pensamiento de la génesis de la consciencia tiene la limitación, —siguiendo a Fink—, de no proporcionar pistas sobre *el origen del mundo*. Lo que llama la atención a este respecto, es que esta génesis se trata meramente de un ámbito de la subjetividad que no se vincula desde sí misma con lo mundano. La génesis de la consciencia y los ámbitos que le son propios, a su vez, nacen consecuentemente de una clausura de lo especulativo. La clausura inicial de lo especulativo, entendiendo aquí por especulativo o dialéctico, la intención filosófica de cerrar un tema mediante una explicación o una decisión:

Husserl ha hecho notar siempre su aversión por el debate, el dilema, la aporía, es decir, por la reflexión en la forma alternativa, en la que el filósofo, al término de una deliberación, quiere concluir, es decir, cerrar la cuestión, clausurar la espera o la mirada en una opción, una decisión, una solución; lo cual procedería de una actitud especulativa o «dialéctica», al menos en el sentido que Husserl ha querido prestar siempre a esta palabra (*La escritura...: 211-212/ L'écriture...: 229*).

Ya desde los comienzos de esta conferencia se aventura una interpretación inicial del término 'clausura', que viene a ser dado en este sentido decisorio especulativo, *de cerrar una cuestión, de cerrar una pregunta a través de una decisión, a través de una dialéctica*. La actitud descriptiva del problema disiparía esta intención o esta pulsión de decisión especulativa. Esta hostilidad a la especulación, esta clausura de lo especulativo, en tanto, supone también como decisión inicial el no aventurarse por estos derroteros o, dicho de otro modo, porque lo especulativo como decisión deja a quién se aventura filosóficamente sobre algún ámbito "decisivo", siempre en la opción de hacerlo de un determinado modo por necesidad, excluyendo así la contingencia de las otras alternativas posibles. En este sentido, la decisión de no proceder especulativamente ya surge de una especulación filosófica que *detiene* esta dialéctica y esta búsqueda. Consecuentemente, Derrida, desde este prisma, explicará esta apertura y clausura de la especulación siguiendo el pensamiento de Husserl, mostrando como Husserl mismo siendo parte de este problema o esta vía de *clausura*.

Derrida parte nombrando los términos “estructura” y “génesis” como conceptos que podrían inmiscuirse forzosamente en una lectura. Posterior a ello, ofrece una interpretación del recorrido del proyecto fenomenológico husserliano, como una transición —al menos en primeras líneas— entre el estructuralismo eidético y trascendental y el enfoque genético en sus tres acepciones: lógico, egológico (fichteano) y teleológico-histórico. La idea central de Derrida es comentar los movimientos de apertura y clausura que tiene este concepto de ‘génesis y estructura’, y en realidad, establecerá estos dos movimientos como simultáneos en cada etapa del análisis fenomenológico. Así, el momento clave del texto, se desarrolla en dos indicaciones sobre la trascendentalidad de la consciencia, en primer momento, en que se habla de los objetos de la consciencia pura, como conceptos anexactos (la traducción es de Derrida, y la usa para distinguirlo de inexactitud o error), porque de alguna manera, el objeto de la idealidad matemática para ser pensado debe pensarse según criterios que, no siendo pre-matemáticos, sí son constitutivos del rigor de cualquier operación matemática por venir. Es decir, la anexactitud se da en el modo de ser de las condiciones matemáticas anteriores para el establecimiento posterior de los principios de la geometría. La anexactitud es condición de posibilidad de toda rigurosidad matemática. A esto se le llamará aquí *anteroposterioridad*, y esta rige sobre los elementos trascendentales, es decir, sobre las condiciones que posibilitan el establecimiento de una idealidad —sea esta del tipo que sea—, deben ser anteriores en términos trascendentales, aunque en términos empíricos es posterior a su fundación o instauración (siguiendo aquí, el tema de la *Stiftung* en la fenomenología husserliana). Ahí se juega el proyecto fenomenológico de la descripción de las vivencias y de su evidencia, en la rigurosidad con las que son dados, aunque sin acercamiento a la exactitud, que corresponde a otro estrato de análisis no ya fenomenológico, sino matemático, *i. e.* el modo en el que la objetividad se deja abrir, debe ser riguroso, aunque anexacto, porque la exactitud proviene de un sistema de significación ya establecido. Previo a ello, la rigurosidad matemática debe preceder (trascendentalmente) y posibilitar la institución de la idealidad matemática, y con ello de toda objetividad posible.

El segundo momento donde desarrolla esta trascendentalidad de la consciencia será en torno a la anarquía del nóema, *i. e.* la irregionalidad y la no-pertenencia estructural de la idealidad de la idea, la estructuralidad de la estructura, de todo objeto de la consciencia previo a su devenir concepto. Esta irregionalidad o anarquía es entonces, la radical génesis del sentido. La irregionalidad o no-pertenencia del objeto de la consciencia ya no en la conciencia, ni en el mundo. El campo intencional, aquí, se revela como la relación estructural en la que se vuelve posible la idealidad y todo pensamiento, esto es, que aquello que permite la idealidad de la consciencia no es de la consciencia, *viene de ella, pero no es ella*, para usar la fórmula del joven Derrida, citando *in extenso*:

La intencionalidad trascendental se describe en *Ideen I* como una estructura originaria, una archi-estructura (*Ur-Struktur*) con cuatro polos y dos correlaciones; la correlación o estructura noético-noemática y la correlación o estructura morfo-hylética. El que esta estructura compleja sea la de la intencionalidad, es decir, la del origen del sentido, de la abertura a la luz de la fenomenalidad, que la oclusión de esta estructura sea el sin-sentido mismo, esto es algo que se advierte al menos en dos signos: A) La nóesis y el nóema, momentos intencionales de la estructura, se distinguen en que el nóema no pertenece *realmente* a la consciencia. Hay *en* la consciencia en general una instancia que *no* le pertenece *realmente*. Es el tema difícil pero decisivo de la inclusión no-real (*reell*) del nóema. Éste, que es la objetividad del objeto, el sentido y el «como tal» de la cosa para la consciencia no es ni la propia cosa determinada, en su existencia salvaje, y cuyo nóema es precisamente su aparecer, ni un momento propiamente subjetivo, «realmente» subjetivo, puesto que se da indudablemente como objeto para la consciencia. No es ni del mundo ni de la consciencia, sino el mundo o algo del mundo *para* la consciencia. Sin duda puede ser descubierto, de derecho, a partir de la consciencia intencional, pero no toma de ésta lo que se podría llamar metafóricamente, evitando hacer real a la consciencia, su «tejido». Esta no-pertenencia real a una región sea ésta cual sea, ni aunque fuese a la archi-región esta *anarquía* del nóema es la raíz y la posibilidad misma (!) de la objetividad y el sentido. Esta irregionalidad del nóema, abertura al «como tal» del ser y a la determinación de la totalidad de las regiones en general, no puede describirse, *stricto sensu y simplemente*, a partir de una estructura regional determinada. De ahí que la reducción trascendental (en la medida en que tiene que mantenerse como reducción eidética para saber de qué se va a seguir hablando y para evitar el idealismo empírico o el idealismo absoluto) pudiera parecer disimuladora, puesto que sigue dando acceso a una región determinada, cualquiera que sea su privilegio fundador. Se podría pensar que, una vez, claramente reconocida la no-realidad del nóema, hubiese sido consecuente la reconversión de todo el método fenomenológico, y el abandono, junto con la Reducción, del idealismo trascendental en conjunto. Pero ¿no era eso condenarse entonces al silencio —cosa siempre posible por otra parte— y renunciar en todo caso a un rigor que sólo la *limitación* eidético-trascendental y un cierto «regionalismo» pueden asegurar? En todo caso, la trascendentalidad de la abertura es a la vez el origen y el fracaso, la condición de

posibilidad y una cierta imposibilidad de toda estructura y de todo estructuralismo sistemático. (*La escritura...: 224/ L'écriture: 242-243; la exclamación es mía*)

La irregionalidad o anarquía del nóema, su im-procedencia, su no-origen, son el “como tal del ser”, esta clave trascendental es de particular importancia: la anarquía del nóema procede abriendo la única condición del pensamiento para formular lo trascendental. A la vez, este tratamiento irregional altera o imposibilita la correcta fundación de la reducción trascendental husserliana, echando abajo la estructura de su método. Este argumento, también tendrá otra suerte en la famosa conferencia *La structure...*, donde estas observaciones sobre el centro ausente, en la estructuralidad de la estructura, resuena en el campo de las ciencias sociales.

El pensamiento de la génesis del que se trata aquí no se resuelve mundanamente, ni meramente por un trascendentalismo estable o formal. Menos aún, esta génesis decanta al modo del empirismo clásico, *i. e.* un conjunto de estímulos externos o mundanos, sino que la posibilidad estructural de la idealidad viene de esta abertura de las regiones en general. Esta trascendentalidad (*op. cit.* p. 224) es a la vez “origen y fracaso”, “la condición de posibilidad de una cierta imposibilidad de toda estructura y de todo estructuralismo sistemático”. Esta irregionalidad trascendental apunta a una génesis radicada en una imposibilidad estructural, o bien, la posibilidad de la estructura en una génesis impensable. Ambos lados estrictamente necesarios, aunque mutuamente excluyentes, constituyen el *double bind*, el fracaso generativo de la consciencia, a la vez, que el abismo productivo de toda idealidad.

La anarquía del nóema es condición de posibilidad de un pensamiento del espacio y del tiempo como ámbitos ‘no constituidos’ de antemano para la consciencia. Ni siquiera en el sentido de una *intuición*. Lo que esconde la irregionalidad, es la relación entre ámbitos de pertenencia y posibilidades de sentido en un sistema dado. El ámbito de sentido en el que *aparece* o es *constituida una vivencia* no es estructural, y en este sentido, no antecede a la experiencia. Al contrario, es producido en su operación. El sentido, en esta perspectiva, siempre será constituido posterior al influjo de la

experiencia, es la constitución *ex-post* del sentido como condición trascendental de toda idealidad. Esta cuestión abre paso a una modificación de la estética trascendental (cosa que será tematizada en el siguiente capítulo) a la vez que conecta con la intervención de la historicidad en el ámbito de la constitución de las idealidades.

La relevancia de la irregionalidad a propósito de esta tesis tiene que ver en cuanto es también una condición de posibilidad de la figuración como imposibilidad de una estructura pura de la intelección de fenómenos. En este sentido, la condición de posibilidad de la condición de posibilidad de intelección de ciertos fenómenos (como la filiación, que es el tema de esta tesis) tienen que ver con ámbitos a los que no pertenece radicalmente. La idealidad es irregional en su origen y operación, en tanto moviliza una constitución diferencial del sentido. A la vez que esta condición diferencial del sentido deviene figurativa, retórica o metafórica, en tanto son *modos necesarios* de la constitución del sentido atravesadas por una historicidad.

2.1.3. Génesis e historicidad: la inscripción del sentido.

En su famosa *Introduction a L'Origine de la géométrie*, publicada durante 1961, Derrida en su constante intento de unir a Husserl con temáticas relacionadas a la historicidad, la dialéctica y el estatuto de la escritura, emprenderá, como en obras anteriores, la empresa de ligar a Husserl con Hegel, siguiendo las antiguas pretensiones de Tran Duc Thao, pero, llevándolas por otros derroteros. La obra fenomenológico-dialéctica del filósofo vietnamita buscaba enlazar a Husserl y la dialéctica marxista a través de estudios que tenían una naturaleza más bien antropológica. La opción de Derrida será, en cambio, mantener esa relación de Husserl en la génesis de las objetividades, ya no resolviéndolas por una inter-subjetividad analógica, sino que, haciendo hincapié en los momentos instituyentes, históricos y, en definitiva, de la inscripción que serán tratados en este opúsculo. En este recorrido, Derrida optará por tematizar el íntimo vínculo que ve en el padre de la fenomenología, ese tejido estricto, entre historicidad y sentido, inclusive, entre historicidad y absoluto. En este sentido, la estrategia filosófica de

Derrida busca acercar a Husserl a la historia siguiendo o preocupándose de cuestiones ontológicas (apuesta o estrategia filosófica que, en textos o conferencias posteriores, como *la différance* descartará). Hay bastantes elementos en esta obra que *in nuce* serán desplegados más tarde, entre ellas, las que se encuentran con una mayor relevancia serán las que tienen que ver con (i) el desarrollo de una fenomenología de la inscripción/institución, y con ello, reflexiones fenomenológicas en torno al estatuto de la escritura y la dimensión gráfica del sentido; (ii) la irregionalidad antes mencionada, ya en una fórmula un poco más acabada, que tiene que ver con una especie de desfase irreductible constitutivo/destitutivo de la experiencia, que será el retardo originario; (iii) finalmente, también una versión problemática en torno a lo que concierne al estatuto de la cultura para la filosofía.

I. De una fenomenología de la institución a una fenomenología de la inscripción.

Uno de los momentos más problemáticos de la obra de Husserl ocurre en el período de la así llamada ‘fenomenología genética’ que busca elucidar o explicitar la fundación del sentido. En esta línea, están las investigaciones de *Ideas 2*, en torno a la institución originaria (*Ur-Stiftung*) que es la forma en la que una práctica queda instaurada luego de que alguien la funde o instituya. El evento en sí, tiene una naturaleza problemática, debido a que es un filamento de la teoría husserliana que liga lo empírico —un evento preciso en una temporalidad extrínseca— y lo trascendental —una cierta idealidad u objetividad, inclusive, una verdad que tiene lugar en esa fundación y en la reactivación de sentido de esta a través de la historia. Sobre este encuentro de ámbitos, Husserl lo conceptualizará como *Erstmaligkeit*, que —en palabras de Derrida— es una *esencia-de-primera-vez* («Introducción...»: 38) que, a su vez, es la proveedora de sentido, de significación, por la mediación de una determinada tradición, historia, que se transmite mediante —y esto es lo importante— una cuña gráfica. La geometría, por ejemplo, no pre-existe —ni empírica, ni trascendentalmente— a su propia fundación, además, trascendentalmente está ligada a su propia inscripción histórica, ya no desde el punto

de vista de una historia extrínseca o exterior al sentido, sino que en tanto historicidad, o bien, una ligadura de la historia con el sentido. La fenomenología de la institución fue tomada en cuenta en algunos cursos de Merleau-Ponty, y posterior a Derrida, también por Marc Richir. En el fondo, la fenomenología de la institución lo que busca es elucidar las condiciones y describir los efectos que tiene la fundación de una determinada práctica de sentido en un momento histórico determinado. No extraña, entonces, que para Merleau-Ponty uno de los temas de esta fenomenología de la institución tiene que ver con la afectividad y la literatura (de esto tratan sus cursos entre 1954 y 1955: *La institución La pasividad*), así como para Marc Richir, la fenomenología de la institución se convertirá necesariamente una fenomenología de la institución simbólica y es más, toda fenomenología —en su punto de vista— se encuentra imbuida en una dinámica mítica que instituye el sentido.

En las observaciones de Derrida al respecto de estas investigaciones fenomenológicas en torno a la institución o fundación (*Stiftung*), son de particular relevancia los que tienen que ver con: (i) la influencia y la invariabilidad del signo gráfico en la inscripción de sentido como condición de posibilidad, *i. e.* la necesidad de la escritura para la reactivación del sentido; (ii) la naturaleza ni convencional, ni arbitraria de la instauración de este sentido inscrito que, finalmente, liga la inscripción a lo trascendental, concibiéndolo como un *campo trascendental sin sujeto*. Esto último adelantará o prefigurará la teoría del retardo originario que propondrá Derrida. Prosiguiendo una explicación de estos dos puntos, se tiene que respecto al punto (i), Derrida anota:

(...) la consideración del hecho como tal se volviera indispensable porque aquí, por primera vez, en tanto origen histórico singular, el hecho fundador sería irremplazable, y por consiguiente, *invariable*. 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. (*Introducción...: 36-37*)

El signo gráfico, garantía de la objetividad, puede también arruinarse *de hecho* (...) en la medida en que los signos pueden ser inmediatamente perceptibles por todos en su *corporeidad*, en la medida en que los cuerpos y las formas corporales están siempre ya en un horizonte de intersubjetividad, se puede consignar en ellos el sentido y ponerlo

en comunidad. Sin duda, la exterioridad corporal no *constituye* el signo como tal, pero en un sentido que hay que aclarar, le es *indispensable*. (*Introducción...: 92-93*)

El signo gráfico, la escritura, si bien es invariable respecto a su carácter *necesario* —y es en este sentido estrictamente trascendental—, respecto de su contenido siempre se encuentra en riesgo de *desaparición*. La borradura de la huella es *necesaria* como *posibilidad*. En este aspecto, se deja ver una vía problemática donde la primera condición de la inscripción es la de alteración (a través de la figura del palimpsesto, por ejemplo), intermitencia o desaparición total en un tiempo histórico. No obstante, esta variación en términos materiales o de contenido, si se quiere, no altera la necesidad de la inscripción de esta escritura para la instauración o fundación de una determinada práctica o, inclusive, en el caso de la geometría, la institución de la idealidad misma. Es decir, la naturaleza de la inscripción es trascendental respecto de la idealidad, incluso es anterior a ella. Podría incluso decirse, es ultra-trascendental.

Sobre el punto (ii), es necesario aclarar que ni Derrida, ni Husserl tratan la instauración de la geometría como un mero artilugio de convencionalidades arbitrarias que fueron *inventadas* por un geómetra griego, como Tales. Nada más alejado del empirismo: la geometría necesariamente debe instaurarse para existir, pero su activación, si bien no viene de una idealidad absoluta que pre-exista a su fundación (*tópos ouranios* platónico), sí debe tener una relación de sentido con su propio origen. El origen histórico de la geometría es también trascendental, es un acontecimiento *de sentido*, donde toda objetividad venidera vendrá de esta primera inscripción. Es decir, la fundación plenamente científica de una ciencia del espacio y de la tierra —como es la geometría— en toda su idealidad, necesita, a su vez, de un fundamento. Lo curioso, es que ese fundamento es solo deducible retrospectivamente una vez que el evento ya ha sucedido. Es decir, el fundamento siempre está en retardo respecto del sentido y, es más, siempre tiene la promesa de cumplirse en un porvenir. Anota Derrida al respecto:

Es la posibilidad de la escritura la que asegurará la tradicionalización absoluta del objeto, su objetividad ideal absoluta, es decir, la pureza de su relación con una subjetividad trascendental universal. (*Introducción...: 84*)

La tradición se sigue de un proceso de inscripción que, a su vez, es el referente último de la objetividad de este saber. La escritura *abre paso* o posibilita una subjetividad trascendental universal, en tanto es capaz de asentar una tradición, pero solo en cuanto —hará ver Derrida—, esa escritura estructuralmente permanece en *riesgo* ante la borradura de su propia inscripción. La escritura en su inscripción y en su borradura, en su legibilidad y en su ilegibilidad, son condición de cualquier objetividad y tradición. Incluso, el lugar donde se instituye cualquier idealidad posible.

Por último, es de particular relevancia describir la naturaleza trascendental de la escritura, en particular, la capacidad que tiene esta de permanecer materialmente, cimentando ideas y posibilitando toda interpretación, mala interpretación, sedimentación o reactivación de sentido venidera. Tanto así, que Derrida, siguiendo observaciones de su maestro Jean Hyppolite, comentará la posibilidad de la escritura como un campo trascendental sin sujeto:

La función decisiva de la expresión lingüística escrita, de la expresión que consigna, es hacer posibles las comunicaciones sin alocución personal, mediata o inmediata, y haber llegado a ser, por así decir, comunicación en el modo virtual (*El origen de la geometría: 172*)

Esta virtualidad es, por lo demás, un valor ambiguo: hace posibles a la vez la pasividad, el olvido y todos los fenómenos de la crisis.

Lejos de caer nuevamente en una historia real una verdad que se ha conquistado sobre ella, la espacio-temporalidad escritural —cuya originalidad habrá que determinar— consume y consagra la existencia de una historicidad trascendental pura. Sin la última objetivación que la escritura hace posible, todo lenguaje seguirá estando todavía cautivo de la intencionalidad fáctica y actual de un sujeto hablante o de una comunidad de sujetos hablantes. Al virtualizar al diálogo de modo absoluto, la escritura crea una especie de campo trascendental autónomo del cual todo sujeto actual puede ausentarse.

A propósito de la significación general de la *epokhé*, J. Hyppolite menciona la posibilidad de un “campo trascendental sin sujeto”, donde “aparecerían las condiciones de la subjetividad, y donde el sujeto se constituiría a partir del campo trascendental”. (*Introducción... p. 85*)

La escritura, entonces, problemática en sus posibilidades, puede desaparecer, transmitirse, fundar una tradición, pero, sobre todo —y esto es fundamental— es condición de toda historicidad trascendental y de cualquier objetividad posible. Este campo trascendental a-subjetivo, condición de sedimentación y de reactivación de

cualquier idealidad posible, revelan la trascendentalidad de la escritura, pero aún más, su estricta necesidad. La escritura *tuvo que ser*, es necesaria que sea, pero esta necesidad solo puede establecerse *una vez la escritura*. Por más que sus contenidos o las interpretaciones de ella sean variables en la historia, es condición de cualquier idealidad subjetiva y a ella retorna cualquier reflexión o cálculo del sujeto. La escritura es capaz, entonces, de pre-scribir los ámbitos jurídicos (como lo es evidente con las leyes), así como también, llegar a las cuestiones epistémicas más variadas, la verdad geométrica, su corrección y normatividad, vienen prescritas desde sus orígenes como inscripción.

Reagrupando las características y potencias de la escritura que son relevantes en esta fenomenología de la inscripción tienen que ver principalmente con lo siguiente:

- 1.- La escritura estructuralmente puede *desaparecer*, ya sea en la alteración, intermitencia o en la malinterpretación.
- 2.- La escritura es condición de posibilidad de una tradición, sea esta del tipo que sea, además es mediadora de su posibilidad de trascendentalizarse o, universalizarse, ya sea a través de procesos de traducción o de reactivación (lo que aquí es nuclear).
- 3.- La escritura abre un campo trascendental sin sujeto, donde puede hablarse de un sentido en ausencia inclusive de quienes puedan inscribirla, interpretarla o tan siquiera leerla.
- 4.- La escritura es necesaria desde el punto de vista trascendental, pues es condición de posibilidad de toda tradición, además de dar un soporte material a la transmisión, y con ello, posibilitar toda reactivación de sentido *porvenir*.

La fenomenología de la inscripción, por su parte, se entenderá acá como este cambio de énfasis de la cuestión de la institución fundadora a su materialidad o bien, a su operación de sentido inscrita y sus efectos. Bajo este ámbito fenomenológico, el desafío será elucidar las condiciones de posibilidad de la escritura, además de determinar sus alcances y límites, siguiendo además sus efectos de sentido. Por ello, fue

relevante comentar la posibilidad de desaparición de la escritura, como parte de su necesidad en la historia, así como su dilemática constitución —ni arbitraria ni convencional— y su condición de apertura a un campo trascendental sin sujeto.

II. Retardo originario y arqueoteleología

Un segundo aspecto fenomenológico particularmente relevante, tiene que ver con la temporalidad que afecta a la comprensión del sentido. El sentido no es meramente capaz de ser aprehendido en un tiempo presente sin más, sino que precisamente en el Presente Viviente. El Presente Viviente no es un concepto de *presente* meramente empírico, ni tampoco es un ‘ahora’, y en tanto tal, apenas puede identificarse a una noción ingenua de *presente* (sin más). El Presente Viviente tiene una constitución compleja y será el núcleo fundamental de la teoría fenomenológica a ojos de Derrida, en tanto es la condición de aprehensión de cualquier fenómeno y de toda constitución de sentido posible:

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, etc. Como el poder retencional de la conciencia viva es finito, ésta guarda significaciones, valores y actos pasados bajo la forma de hábitos y de sedimentos. La función de la sedimentación tradicional en el mundo comunitario de la cultura consistirá en superar la finitud retencional de la conciencia individual. Ciertamente, la retención sedimentaria no es sólo condición de posibilidad de la protención: pertenece también esencialmente a la forma general de la protención que está, a su vez, comprendida bajo la forma absolutamente única y universal del Presente Viviente. Absoluto primordial de la temporalidad, este Presente Viviente no es sino la conservación de lo 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, otro Presente Viviente. Sin esta extraordinaria alteración absoluta de lo que, en la forma concreta y vivida de un Presente absoluto, permanece siempre; sin esta originalidad siempre renovada de una originariedad absoluta, siempre presente y siempre vivida como tal, no sería posible ninguna historia (*Introducción...: 50*)

La constitución del Presente Viviente es “*retención de retención*”, en tanto que su estructura se mantiene dinámicamente afectado entre las retenciones de un pasado cultural, de tradición y las expectativas anteriores a un determinado fenómeno, a la vez que las protenciones y las expectativas futuras son, a su vez, el resultado de la retención

de un pasado. *No hay un momento cero del presente*, el Presente Viviente no es el momento puntual del 'ahora', es la conjunción compleja de la retención y la protención en la constitución de la experiencia del tiempo. El Presente Viviente es una estructura originaria de la consciencia y de la autoconsciencia, que se mantiene estructuralmente en un destiempo, o bien, en una temporalidad que está a contrapelo del pasado y del futuro, y este es el punto por el cual *es posible* cualquier experiencia —y con ello—, cualquier *historia*. A esta estructura, ya no meramente del Presente Viviente, sino que de la experiencia —sea del tipo que sea— en el tiempo, Derrida la dará a llamar Retardo Originario, en tanto, es la constitución siempre a destiempo del sentido, esto es, la imposibilidad de experimentar la plenitud de sentido en un tiempo *presente*. Esto es, la estructura del presente como algo no meramente presente, más bien una compleja protención retenida. El origen nunca es pleno o nunca es capaz de ser autocontenido o de experimentarse en su propia génesis, siempre se instituye desde una protención retenida a un presente, es más, no hay más experiencia del presente que esta: la de una experiencia de expectativas que se encuentra afectada en su constitución por una determinada historia. Esta cuestión es particularmente relevante para la versión que Derrida dará de la experiencia y, en general, de la vida, en tanto, el retardo suplementario/originario es la producción del presente pasado desde una marca posterior.

No es de extrañar, dada esta estructura *ex-post* del presente, que la constitución de sentido de toda experiencia no venga dada de antemano, sino que tenga una relación con lo venidero, con el porvenir (como ya anuncia sucintamente en este opúsculo, Cf. *Introducción*: 45), y a la vez, que esta experiencia además de no ser *dada*, deba ser producida. Por otro lado, haciendo hincapié en esta obra, Derrida también liga la constitución de la experiencia de sentido del presente, como algo que guarda una tensión especial con lo originario de su institución, a la vez que, con la finalidad misma que tiene una institución del sentido. En otras palabras, un evento *de verdad*, un acontecimiento de(l) sentido, entraña una relación hacia el origen, en tanto que es en función de él que se reactiva su sentido, a la vez que una relación con la finalidad, que es lo único que abre paso a la comprensión de este sentido originario. Para poder

comprender el sentido de una institución originaria, que sea efectivamente instituyente de sentido, es necesario abrirse paso a dicho sentido originario solo teniendo en vistas su finalidad última. De este modo, Derrida propondrá comprender las relaciones hacia el origen, como prescritas y producidas desde una intención de fundamentar una teleología:

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). Ésa es la razón por la que sólo una teleología puede abrirse paso hacia los comienzos (*Introducción: 57*)

A esta relación entre origen y finalidad, recientemente Biset (2020) le ha llamado 'arqueoteleología', en tanto la pregunta por la originariedad de un evento, larga —como es claro en la fenomenología trascendental husserliana que habla de la ciencia como *tarea infinita*— su constitución de origen con su finalidad. La correspondencia entre origen y finalidad será particularmente interesante cuando se comente *La voz y el fenómeno* (1972). Pero más precisamente, la relación de enlace entre el origen y la finalidad en un acto de constitución de sentido es que solo la revocación de un pensamiento *final* es capaz de acercarse a un origen, en tanto la finalidad, más allá de la versión aristotélica de ser *aquello en vistas de lo cual algo se hace*, es también, *el punto final de la historia de un determinado grupo cultural o de una vida particular*. Teniendo en vistas esto último, la finalidad no es meramente la funcionalidad última, la posibilidad de tomar un camino correcto, sino que también, la relación con la muerte o la desaparición, la finalidad como desaparición de una escritura, marca gráfica o de una vida. Una finalidad no teleológica, sino más bien, una relación con la ausencia, la muerte y la desaparición, *i. e.* con la contingencia absoluta, el accidente esencial de muerte o mala interpretación. La posibilidad de desaparición, que está pre-scrita en toda inscripción, sea a través de intermitencia, mala interpretación, corrupción, palimpsesto, etc. Permea y produce una visión originaria del sentido. El redireccionamiento de la consciencia o la corrección husserliana que propone en la *Krisis*, a ojos de Derrida, será la única manera de poder abrirse paso a los orígenes, en tanto la mirada del padre de la fenomenología no es tanto la de un origen absoluto ubicable empíricamente en un tiempo histórico, es también la constitución doble, en cuanto esa constitución posterior

e histórica de sentido, se encuentra prescrita por un sentido que sólo puede entreverse en el análisis final, en la tarea infinita, incluso antes de sus orígenes históricos. Esta paradoja temporal, que permite asignar un valor de trascendencia verdadera a aquello que permite la inscripción histórica, a la vez, que permite su desarrollo solo en una historia *hacia sus finales*, marca las pautas de la manera en la cual opera —a vistas de Derrida— la re-conducción del sentido.

Reagrupando, entonces, las condiciones trascendentales en las que opera esta arqueoteleología y el retardo suplementario (que es indiferenciable del retardo originario, dada la lógica del suplemento):

1.- El presente y el acceso a una experiencia no tienen un acceso directo: más bien, pasan por una cierta relación con la finalidad —arqueoteleología, en tanto la mirada al final es la que abre el paso a los inicios—, o con un retardo suplementario —en tanto hay un destiempo, un desfase originario anidado en la estructura misma del presente y de toda experiencia, que hace que su acceso deba ser producido —y esto quiere decir, no *intuido*.

2.-Esta arqueoteleología no solo se preocupa de una teleología aristotélica que se fija en el fin como *aquello en vistas de lo cual algo se hace*, sino que también en los desenlaces fallidos, alterados o de desaparición de una inscripción de sentido. La inscripción incluye —trascendentalmente, como condición de posibilidad— la posibilidad de su desaparición o mala interpretación.

En síntesis: el pensamiento de la finalidad y el del origen se siguen de la estructura *ex-post* de la condición de acceso al presente. Ese destiempo necesario, permea la experiencia estructuralmente, impidiendo un acceso al origen mismo o el punto cero de la consciencia *del presente*.

III. Cultura y rigurosidad.

Pero, dado que las condiciones de una inscripción, sea de la naturaleza que sea, se encuentra producida por una serie de huellas anteriores a ella que la posibilitan —es decir, se encuentran mediadas por la *iterabilidad* como estructura trascendental—, y a la vez, son moduladas por cierta cultura, contexto, momento histórico, en fin, todo tipo de flujo empírico que catalice, presione, modalice o produzca significaciones, cabe preguntarse: ¿Es la ciencia objetiva el producto de una determinada cultura específica? ¿Puede toda idealidad objetiva remitir a un origen empírico en un glorioso origen europeo? ¿La pregunta por los orígenes es también la de una cultura en específico —en este caso, la griega— y sus producciones culturales? Responder a estas preguntas no es nada fácil, pues Husserl, sin lugar a dudas, muestra una institución originaria en la cuna de la cultura europea. Por otra parte, remite esta institución originaria de sentido a una constitución universal de sentido. No es meramente que la institución se haya *emancipado* de sus orígenes, como bien pueda pensarse una solución fácil al problema, sino que hay un *cada vez* de lo griego en esa institución de la geometría, que pervive en la tradición contemporánea y en tanto, posea validez objetiva universal, remite siempre también, a una reactivación de este sentido originario *en específico* que tiene un territorio, una cultura y una cierta forma de producir significaciones. Es, entonces, una versión de la disputa en torno a los universales: la cuestión se trata de cómo se relaciona lo universal de la idealidad con la reactivación de su sentido particular, empírico, territorial y cultural. Comenta Derrida al respecto:

Otras veces, por el contrario, Husserl describe la ciencia como una forma única y arquetípica de la cultura tradicional. Además de todos los caracteres que tiene en común con las otras formaciones culturales, posee un privilegio esencial: no se la puede encerrar en ninguna forma histórica determinada como tal, porque posee valor universal de verdad. Forma cultural que no es privativa de ninguna cultura de hecho, la idea de la ciencia es el índice de la cultura pura en general; designa el Eidos de la cultura por excelencia. En este sentido, la forma cultural “ciencia” (de la cual la geometría es un ejemplo) es a su vez “ejemplar” en el doble sentido, eidético y teleológico, de este término es el ejemplo particular que guía la reducción y la intuición eidéticas; pero es también el ejemplo modélico que, a modo de ideal, debe orientar a la cultura. Es la idea de lo que, desde el primer instante de su producción, debe valer para siempre y para todo el mundo, más allá de toda área cultural. (Introducción...: 51)

El origen histórico-empírico de una idealidad objetiva, es susceptible de repetirse y reactivarse en una tradición ideal universal. Pero esta cuestión está, sin

lugar a dudas, permeada por un contexto cultural de producción que es de naturaleza particular que, a su vez, es condición necesaria para su institución de sentido. Aún más, no tan solo de la institución de la geometría se trata aquí, sino que de la reactivación de su validez y su rigurosidad exacta. La pregunta extraña, aunque necesaria es: ¿Qué relación tiene la cultura con la exactitud? Ninguna. Por la mera razón de que la cultura lo que hace es inscribir un determinado *modo* o generar una *modalización* de ver o tratar con las cosas. Suena curioso afirmar que hay culturas más exactas que otras, que ocurrió en la Grecia de Tales que no ocurrió en el Egipto de los escribas o en la China antigua. Por qué una cultura, como la griega, tiene particular relevancia cuando se habla de objetividad o de teoría. Ciertamente, esta teleología husserliana que liga a Grecia con el destino de una reconducción de la tarea en las ciencias europeas, despertaron particular desconfianza en el joven Derrida de *Le problème...* y la *Introduction...*, la etiqueta de eurocentrismo y los dilemas propios del etnocentrismo, no tardaron en aparecer. Pero más allá de aquellas famosas denuncias a este pensamiento que otorga un privilegio de lo europeo en torno a la producción de la universalidad (más allá de que, empíricamente, de hecho, haya buenas razones para pensarlo). Hay una pregunta por otro estrato de la discusión, que sería el siguiente: si la cultura griega propicia un tratamiento teórico, objetivo, ideal, entonces, casi al modo de una excepcionalidad del mundo de la cultura, qué ocurre con el mundo *general* de la cultura. Qué relación tienen las *otras* culturas con la idealidad, más allá de la reactivación de la idealidad objetiva griega.

La cultura, como se decía arriba, es la modalización de las prácticas, creencias y significaciones. Es, entonces, un modo de ser plural, multívoco, incluso en algunos casos, equívoco.²⁵ No es que haya culturas *erróneas*, es que hay culturas que pueden caer en designar bajo equivocidad, es decir, bajo un mismo concepto variadas cosas de distinta índole. Evidentemente, esta equivocidad favorece a la economía de la lengua, a la vez que vuelve difícil la tarea de especificar que requiere la factura de una teoría, sea

²⁵ Garrido (2016) observa que la equivocidad proviene de la tradición y transmisión. Lo que, a efectos de estas observaciones, se dará a llamar cultura, que sería un campo más amplio que la transmisibilidad. Por otra parte, la exactitud proviene del ámbito pre-intencional y pre-subjetivo: la invariabilidad de la escritura, según la interpretación de este artículo.

esta teoría de la índole que sea. La equivocidad de la cultura es lo que niega la rigurosidad, la precisión que busca la elucidación fenomenológica. Pero, observará Derrida, esta rigurosidad solo es posible en tanto su condición de posibilidad es la equivocidad de la cultura en general. La posibilidad de que en la cultura se puedan designar de manera tan variada o tan singular una multiplicidad de referentes, además de la intensificación de estos sentidos, horroriza a Frege lo que inspira a Derrida: la equivocidad de la cultura es posibilitadora de la rigurosidad, en tanto, la Grecia de Tales, no exenta de dicha falta rigurosidad, tiene esta ausencia como la única condición de posibilidad de la exactitud (esta vez, en términos de efectividad o realización, *inscripción*, se puede decir). La teoría geométrica no es posible sin ese Tales, porque la inscripción de la geometría y su sentido se puede encontrar solo en la pregunta retrospectiva (*Rückfrage*), es decir, en el retorno a los orígenes. Este pensamiento de lo originario, es objeto de la crítica de Derrida, pero no de una crítica tan simple: no se trata de desconocer o de desligar las cosas de su origen, sino en reflexionar en el fondo de no-saber de ese origen. El rol fundador de esa no-rigurosidad en rigurosidad, en la manera en la que un contexto vuelve imposible lo que efectivamente posibilita²⁶ y, es más, en la manera en la que el mundo griego y la mitología de lo europeo se sostienen en la raíz de sentido de la teoría, es que también esconden este no-saber o esta ausencia de origen en su propia inscripción.

Reagrupando entonces, las condiciones culturales de la institución de una idealidad, no son meramente una condición empírica (ya que esto es evidente si uno solo se fija en la historia factual), sino que es más:

1.- Las condiciones culturales son trascendentales, en tanto su variabilidad de significaciones (multivocidad, equivocidad, diseminación) en un contexto histórico específico, condicionan la inscripción de su idealidad, lo cual afecta estos puntos:

²⁶ Idea que seguirá en desarrollo en su "*signatura, evento, contexto*", conferencia dictada en 1971, publicada en el libro "*Márgenes de la Filosofía*", de 1972.

i) con ello, podría decirse que la variabilidad de los signos genera distintas significaciones. Muy al contrario, Derrida establecerá en la inscripción gráfica la *necesidad e invariabilidad* que instituye el sentido;

ii) este *modo* de la inscripción material, gráfica, afecta también a la institución *trascendental* del sentido. Esta es una de las grandes diferencias con el trascendental estable o formal kantiano;

iii) estos modos culturales, con la multiplicidad de sentidos posibles que tienen, son condición de la anexactitud pre-matemática que hacen posible toda exactitud matemática *por venir*.

2.- *El rol de un determinado pueblo histórico en la institución de la idealidad, no se borra —sin más— con la fundación de la universalidad que se sigue de ella, sino que se genera un conflicto donde es imposible subsumir la universalidad en la particularidad de la cultura, a la vez que es imposible deshacer los rasgos culturales en la inscripción de una universalidad. De esto, también se puede seguir (aunque hasta cierto punto puede ser obvio):*

a) Que no es posible la universalidad sin la cultura.

Y quizá con ello mismo también:

b) Que no es posible la cultura sin la universalidad.

Lo cual no quita, que una y la otra se excluyan *necesariamente* entre sí. Siguiendo el principio de la *différance*, que *necesita lo que prohíbe*. La inscripción de la universalidad, se encuentra con la necesidad de la modalización cultural, permeada por un lenguaje y una escritura que la *lega* y que la *pervive*.

2.1.4. Observaciones sobre el genetismo de Derrida.

Dicho esto, y a modo de una síntesis, se puede decir que la preocupación por la génesis como problema, ya establecido en el Derrida de la tesis de maestría, separa el

pensamiento del origen como evento (Cf. Marrati 2005). Pero que también guarda relación con aspectos trascendentales que son de suma relevancia para la tesis que aquí se trata de probar. A saber:

1.- Que el pensamiento de la génesis no se resuelve *en*, ni *sin* una dialéctica entre origen pleno y devenir.

2.- Que el pensamiento de la génesis por *necesidad* recurre a una fenomenología de la inscripción, en tanto aquel origen irresuelto clama una inscripción que es condición de posibilidad de su sentido.

3.- A su vez, esta inscripción del sentido tiene una temporalidad problemática, en tanto trascendentalmente hay elementos que la posibilitan y empíricamente se realizan. Este dilema temporal es la anteroposterioridad o arqueoteleología, que establece a su vez dos afirmaciones:

a) que la constitución del sentido siempre llega a destiempo o se pre-scribe con posterioridad al acto de inscripción;

b) que la única manera de abrirse paso a los orígenes tiene que ver con el fin último que posibilita la retrospección, en este caso, la finalidad no es solo la de una tarea infinita, sino que también con la posibilidad de alteración, desaparición o mala interpretación de la escritura.

4.- Que la cultura es otro aspecto que posibilita la inscripción de la idealidad objetiva de la geometría, pero lo hace en tanto, lo cultural es específicamente, el lugar de la equivocidad y la no-rigurosidad conceptual, es más, es el espacio de la modalización (aunque esto no lo afirma Derrida), y no de la precisión, de la multiplicidad de sentidos y no de su unidad. Es de clarificar que esta equivocidad no será equivalente a la arbitrariedad. Pero esto se aclarará durante el resto de esta tesis.

Estas concepciones del pensamiento genético, o más bien, esta constitución problemática del origen del sentido que, *prima facie*, aparece sin resolución posible. Esto hace posible una especie de suplementariedad del sentido operada por la figura. Es decir, este pensamiento genético atravesado por la historicidad y un sentido peculiar

de la dialéctica —que se resiste al historicismo— serán especialmente relevantes para la consiguiente teoría del germen desplegada en *Glas*. Esta teoría del germen establece a la vez, condiciones trascendentales y dialécticas, figurales y vegetales, para pensar una totalidad de sentido como origen.

2.2. La historicidad, la metaforicidad y el sentido. *Heidegger et la question de l'être et l'histoire*.

Reflexionando en torno a la naturaleza de la cultura y de la historia, se abre otra senda en el pensamiento de Derrida. Uno de los desafíos propios de esta senda será esclarecer la naturaleza trascendental del pensamiento heideggeriano o más bien proponer una visión determinada sobre Heidegger, atravesado por sus propias inquietudes. Es así como —entre 1964 y 1965— llevará a cabo el seminario: *Heidegger: la question del être et la historie*, donde sedimentará su propia visión sobre la historicidad, el sentido y la metaforicidad —que es un tema que aparece con gran desarrollo en este texto temprano y que decantará en las reflexiones en torno a la retórica, la metáfora, la figura durante el período de 1972-1978. Para poder extraer los aspectos relevantes de este seminario de los 60 para la tesis que aquí se defiende, se propondrá seguir el siguiente camino: i) Describir la historicidad como tema, su relevancia y sus alcances; ii) Mostrar la irrupción de la metáfora y la metaforicidad en el texto derridiano; iii) mostrar como esta irrupción de la metáfora decanta en una cuestión vegetal. Este punto permitirá esclarecer la conexión entre este Derrida estudioso de Husserl y Heidegger, que problematiza la filosofía trascendental *per se*, y el Derrida que elaborará años más tarde una teoría del germen, que tendrá características trascendentales compartidas con este texto temprano.

El sentido de este curso, es atravesado por una inquietud en torno a la historia y la temporalidad que más adelante podrá verse en la primera publicación de *Ousía et grammé* (1969), aunque estas inquietudes fueron desarrolladas también en un curso de 1961-1962 cuyo nombre será: *Le Présent (Heidegger, Aritote, Kant, Hegel, Bergson)*.

Uno de los especiales problemas que anteceden es la polémica heideggeriana sobre el hecho de que Hegel estaría atrapado en una concepción vulgar de tiempo entendido como sucesión. A ojos de Heidegger, esta concepción de la temporalidad sería esclava de una metafísica de la presencia, cosa muy cara al Derrida de esta época. Kant estaría más *adelantado* que Hegel respecto de una concepción de tiempo, en tanto la sucesión sería posterior a una intuición pura del tiempo. Derrida afirmará que no hay más que la concepción vulgar de tiempo y esto abarcará inclusive al mismo Heidegger en esta concepción vulgar de tiempo atravesada por una metafísica de la presencia. Una de las problemáticas que instalan estas observaciones sobre el concepto de tiempo o de presente, tienen que ver con la naturaleza de la historicidad. O más precisamente, con la relación entre historicidad y presente. Esta relación también fue desarrollada en la *Introduction...*, pero lo que instala Heidegger tiene que ver con una valoración en la historia del ser con respecto a la metaforicidad. Será el segundo Heidegger el que lleve a Derrida a pensar cuestiones que tienen que ver con el sentido *como tal*. El sentido originario de las expresiones trascendentales, como es el caso de *ser*, tienen su sentido en una metáfora originaria. La metafísica de la presencia como historicidad del sentido se basa en una desmetaforización de dicho origen. Este texto, entonces, será un precedente de *La Mythologie...*, incluso de *De la grammatologie*, en tanto, es una teoría de la metaforicidad como sentido.

I. Historicidad.

El tema de la historia, si bien ya fue tratado parcialmente en su *Introducción...*, pervive en esa distinción entre historia intramundana o fáctica y la historia dicha en sentido trascendental. Los efectos que tiene el tema de la historia, en sede heideggeriana, son centrales para ideas del Derrida posterior: por una parte, porque Heidegger planteará el sentido de la historia de la metafísica como un olvido u ocultamiento del ser, y además, que ese ocultamiento u olvido es *necesario*. Derrida retomará y replicará esta tesis en el ámbito de la relación entre escritura y habla; por otra parte, porque Heidegger —en este punto concordante con las ideas anunciadas en torno a Husserl—,

describirá la historicidad como una condición de acceso a la experiencia del presente. Esto nos reconduce a esta estructura *no-presente* del presente, en tanto es atravesado por un destiempo, una historicidad, o esté conformado por retenciones, etc. Esta temporalidad más tarde será retomada con la figura de la *espectralidad*, en el contexto de *Espectros de Marx* (1993). La espectralidad allí describe un estatuto de la temporalidad que, citando a Shakespeare, es un tiempo *out of joint*, una temporalidad dislocada.²⁷

Comentando el aspecto constituyente de sentido que tiene la historicidad, Derrida apunta:

The weight of the already in the *originary* signifies *already* (*déjà*) the absolute and originary historicity of the question of being, signifies that the question of being is fully and originary and through and through historical (*Heidegger: The Question...: 42-43*)

En otras palabras, la posibilidad de remitir a la temporalidad del *ahora* o del *ya*, en la medida en que la cuestión del ser está atravesada de lado a lado por la historicidad. Se encuentra nuevamente la estructura de la temporalidad presente, de no ser un *ya* o un *ahora* simple, sino que está atravesado por un estrato de sentido que —a su vez— es condición de comprensión de cualquier sentido no vulgar de ser. Es gracias a la historicidad, dicho de otro modo, que la temporalidad del presente y cualquier temporalidad puede ser pensada. Aún más: la historicidad también es condición de posibilidad de cualquier donación de sentido a un evento, independientemente del tiempo mundano en el que acontezca. Ahora bien, la historicidad y la historia *propriadamente dicha* se constituyen a parte de una historialidad o un mero devenir de las historias particulares. Heidegger distingue entre *Storie* y *Historie*. La primera, banal, fáctica, empírica, mundana. La segunda, trascendental, afecta al sentido, es un destino, es necesaria. Derrida desarmará esta oposición observando cómo es imposible la subsunción de la historialidad en la historia *propriadamente dicha*, o bien, cómo la irreductibilidad de la historia a formar parte de *una historia*. De esto, comentará si acaso la historia del ser no es acaso *una historia*. Porque si la historia del ser es solo una

²⁷ Un desarrollo más acabado de esto puede verse en Pavez (2015), en la perspectiva de una temporalidad como *sobrevida*.

historia, va al caso que también conviene a la historialidad. De ser así, la posibilidad de distinguir entre estos dos ámbitos deviene imposible: la historia en sentido propio no es más que la historia en sentido mundano y viceversa. Gracias a esta reflexión, se puede entender la lógica de seminarios posteriores, como *La bestia y el soberano* (2001-2002) o *Políticas de la amistad* (1998): se trata allí de una historia de la filosofía, contada como una historia (en sentido de una particularidad, casi que una curiosidad), a la vez que una historia en sentido trascendental, esto es: una historia que compromete al sentido en su devenir. Ambas excluyentes entre sí, pero que tienen su fundamento en esta lectura de la visión de Heidegger sobre la historia.

Con respecto a la constitución de esta historia, o de la acumulación de historias que generan esta condición de acceso, Derrida observa:

This is why repetition has its origin in the *future* (*l'avenir*); and as repetition is the possibility of an authentic history, history has its possibility in the future and in death as the possibility of the impossible. (*Heidegger and...* p. 203/ *Heidegger et...*: 295)

Con Heidegger, Derrida volverá a este tópico de la posibilidad de una inscripción en la desaparición posible de ella. La inscripción es posible en la medida en que es posible su imposibilidad. Sin embargo, pese a esta imposibilidad o al estar a contrapelo de una temporalidad finita, la inscripción de la historia auténtica es necesaria. Derrida remarca aquí, como la repetición del origen —algo semejante a la *Erstmaligkeit*, o *esencia de primera vez*, comentada más arriba— en un *porvenir* es lo que permite la institución de una historia. La historia auténtica solo es posible en la repetición, lo cual entraña también decir: la historia auténtica es realmente inauténtica, en cuanto solo es capaz de recurrir al suplemento que la constituye. La historia del ser no es más que una historia.

Reagrupando las consideraciones sobre la historicidad en este texto, omitiendo las que se mantienen respecto a la lectura de Husserl:

1.- La historicidad auténtica es indistinguible de la historicidad mundana, en cuanto ambas pueden adquirir necesidad y volverse banales.

2.- La valoración del *error* en la historia, o del *ocultamiento* o —en términos que Derrida usará más adelante— *enscriptamiento*, es un ocultamiento *necesario* y, en consecuencia, parte de la *finalidad* de la inscripción.

Con esto, sumado a la observación en torno a la temporalidad trastocada, sea retrospectiva (hacia el origen) o prospectiva (hacia el final), o más precisamente al final como acceso al origen, proveniente de la discusión con Husserl, y reapareciendo aquí

II. Metaforicidad.

Respecto de la metáfora como *tema*, es relevante señalar una breve *review*²⁸ sobre el libro de Mohanty “*Edmund Husserl’s theory of meaning*” —texto que considera *superficial* en su análisis—, Derrida observará la importancia de tratar el origen como una metáfora, o bien, ‘no más que una metáfora’ *a la vez* que ‘no menos que una metáfora’. La emergencia del estatuto problemático de la retórica en el discurso de la filosofía comienza a emerger de manera imponente. En el seminario, Derrida dice:

Metaphor does not occur in language as a rhetorical procedure; it is the beginning of language, of which the thinking of being is however the buried origin. (*Heidegger and... 62/ Heidegger et...: 105*)

La metáfora no es meramente una figuración retórica, es el origen insepulto del lenguaje, la clave última de su ciframiento y la verdad de aquello que se oculta en todo sentido propio. Derrida siguiendo las indicaciones del segundo Heidegger sobre el lenguaje de la metafísica, avocada a los conceptos puros, remitirá al sentido metafórico de las palabras para *develar* su sentido. La tarea, entonces, de la reflexión filosófica o del pensar fundamental, será la de rescatar este origen metafórico originario escondido tras los conceptos, quizá cabría decir: el pensar fundamental necesita o requiere de una re-metaforización, el volver —metafóricamente— a un origen metafórico de los

²⁸ Derrida (1964) “*Edmund Husserl’s Theory of Meaning*”, Mohanty, J. (Collection «Phenomenologique»: 14)

conceptos. Es así, que la metáfora no solo da con un sentido *impropio* o figurativo de las cosas, sino que refleja o revela su *como tal*:

The proper meaning whose movement metaphor tries to follow without ever reaching or seeing it, this proper meaning has never been said or thought and Will never be said or thought as such (!) (*Heidegger and...: 62/ Heidegger et...: 106*; la exclamación es mía).

La metaforicidad es condición de aprehensión o de intelección de cualquier sentido propio que pueda decirse o pensarse. A la vez, el discurso de la ciencia y el de toda metafísica buscan una *desmetaforización* del lenguaje, con el propósito de ganar rigurosidad. El pensar fundamental del segundo Heidegger observará que la metáfora es la que permite abrirse paso al origen. El problema que observa Derrida es el siguiente:

1. La metáfora es esencialmente o por definición un sentido *segundo o figurativo* de un término dado, por reemplazo (suplementariedad) que permite pensar algo.
2. Si la metáfora es condición de acceso al origen, entonces sería condición de acceso a ese *segundo momento* que permite inteligir un objeto.
3. Entonces el retroceso al origen, por necesidad es a un segundo momento.
4. O bien, no hay retrospectiva al origen posible porque está vedado, o bien, la condición de acceso al origen ya hace caso a esta suplementariedad radical.

El punto 3, lo probará en la atmósfera textual de *De la grammatologie*, y en otros textos. Pero lo relevante, pese a esta estructura suplementaria, es el aporte específico que aquí tiene la metáfora en la sedimentación o en la institución de sentido en una inscripción.

Si la metáfora es la condición de acceso a cualquier origen, o bien, es lo que hace imposible el acceso al origen como tal. La imposibilidad de acceso es cubierta con la metáfora o bien, esta metáfora es la inscripción de la ausencia de origen del sentido. Pero Derrida irá más lejos con esta reflexión trascendental en torno a la metáfora, la metáfora está inmiscuida en la naturaleza misma de la historicidad. Citando *in extenso*:

It was implied in all these considerations that Heidegger's path of thought presented itself as epochal and historical: that is, as metaphorical. But here what is announced in the metaphor is the essence of metaphor, metaphoricity *as such*, metaphoricity as historicity and historicity *as such*. But it belongs to this *as such* that it hides what it announces (i.e., that it not reach proper meaning as such). There is history only of being and being is only history, but by its essence this proposition is still metaphorical.

Heidegger knows this and says so. No doubt the thinking of being announces the horizon of non-metaphoric on the basis of which metaphoricity is thought. But it does not announce itself prophetically like a new day (prophets only ever announce other metaphors), as something that will be; it announces itself as the impossible on the basis of which the possible is thought as such (announce DIFFERENT event here). One can call it death, the possibility of death essentially inscribed in the history of *Dasein* who knows better than ever today how the death of man, of the human, for example, is announced. So the thinking of being announces the horizon of non-metaphor. But the gesture whereby it announces this horizon, even though it denounces the entirety of *past* metaphor (onto-theology), happens in a metaphor about which it does not yet now—because it is irreducibly to-come—what that metaphor is hiding the thinking of being is even the only respect for the future as such, far from being a sentimental and nostalgic traditionalism. It is that on the far from being that claim to be *progressive* can arise as what they are. What is said in the Heideggerian metaphor does not belong to Heidegger. What is said in the Heideggerian metaphor but to the epoch and to the total pro-position of the epoch, to the total statement of the epoch, to its total saying. (*Heidegger and...: 223/ Heidegger et...: 323-324*)

The metaphorical dissimulation of this statement happens, one might say, in that difference between meaning and signification that we recognized at the outset and whose particular character we recognized in the case of the meaning and signification of *Being*. (*Heidegger and...: 223/ Heidegger et...: 323*)

La metáfora, entonces, se resiste a ser meramente des-cifrada o des-metamorizada *sin más*. Leer el sentido de la metáfora vuelve *necesario* no reducirla al sentido que está *al fondo* de su expresión. La metáfora, es la condición del sentido mismo, en tanto, para establecerse el sentido originario de un término es necesario recurrir a las figuraciones con las que es establecido este origen. Del origen solo quedan figuras, efigies, suplementos. El sentido es la reactivación de este origen o no-origen. Proponer la lectura del sentido originario de un término necesita de la metáfora, en tanto es el elemento conductor y catalizador de sentido que está atrás o delante de toda comprensión posible.

Lo que sea la metaforicidad en sí, o la metaforicidad como tal, está inscrito en la historicidad del sentido: en tanto la historia propiamente dicha, la historia del ser ya se

da históricamente, y este ser que puede ser pensado, está atravesado de lado a lado por una metaforicidad irreductible. La metáfora media toda epocalidad, todo pensamiento del ser arraigado en una temporalidad trascendental o mundana. La disimulación de la metáfora deviene imposible, inclusive, en la pretensión de des-metaforizar el sentido, volverlo unívoco y riguroso. Esto, porque la metáfora es condición de la significación o del sentido *como tal*, y con ello, condición de toda historicidad.

Otra cuestión es la historicidad: historia impropia, mundana, *Storie*, y la historia, que es la gran historia, la del ser. La historicidad, entonces, como la naturaleza trascendental de las condiciones de enunciación de esa historia. Hay que observar dos cosas: como ya se había dicho i) las condiciones para la comprensión de la historia no se encuentran en el pasado, sino que en el futuro. El porvenir es el que permite la historia como relato, es la condición de apertura y también el fracaso, en tanto el porvenir puede incluso, ocurrir lo completamente imprevisible, recurrir a una fatal falsificación o tergiversación de la historia, o su carencia de sentido. Por otro, ii) la historicidad en este sentido, es correlativa a la metaforicidad. Ambas comparten la intención moderna de disolución, ya sea como la disolución de lo mundano por lo trascendental, como el de un lenguaje riguroso para renunciar a la metaforicidad. La cuestión acá se trata cuando la historicidad impropia es la única que puede revelar la historia auténtica a la vez que la incapacidad de decir esta historia sin la metaforicidad propia del ser *como tal*, es decir, que el como tal del ser es ya originariamente su sentido impropio —su transporte como se dirá después en *Le rétrait de la métaphore*)—, la condición de acceso a la historicidad es la metaforicidad, correlativamente, la metaforicidad es la condición de acceso a la historicidad. La metaforicidad es entonces, el sentido propio, la clave última de la historicidad. Ser es florecer.

III. Sentido de ser

En *Heidegger: la cuestión del ser y la historia*, se afirma que el ser tiene una constitución inevitablemente metafórica, aunque la tarea de la filosofía es des-metaforizar

(*démétaphorization*; Cf. v. fr.: 278) o des-hacer esa estructura metafórica. Así, respecto a la destrucción de la metáfora, Derrida observará:

Philosophical discourse or rather the discourse of thought destroying the grammatico-metaphysical metaphors has as its function this destruction of metaphor, a destruction carried out with the certainty that one will only ever destroy metaphors with the help of other metaphors (*Heidegger and...: 189/ Heidegger et...: 277*).

Heidegger, en cambio, propone mantener la estructura metafórica como acceso al *como tal* del ser. Ser, entonces, sería *habitar, florecer, vivir*:

The three roots refer to different significations which are *live, blossom of dwell (...)* What happens in this erasure is that *being* will liberate itself from the metaphysics of *living, of blossoming (s'épanouir), of dwelling*, to such a point that it will be able to mean the non-living, the non-blossoming, the non-dwelling. The possibility of a liberation with regard to any possible metaphor —that is, any determined ontic signification— that's what semantics as such cannot account for. This liberation, this in-determination is the originary historical phenomenon of what one might call, in depth and in general, freedom; that which allows one to let be, to let beings be what they are, is also what allows them to appear as what they are in the truth of being, once our signification "being" is no longer predetermined and constrained by an ontic limitation. This is why in *Vom Wesen des Grundes* Heidegger links the ontico-ontological difference to freedom as transcendence (64/ v. fr 108-109)

Ser es florecer, habitar, vivir. Recurrir a estas metáforas nos aleja del trato calculador o de la comprensión óptica del ser. El trato metafórico revela el *como tal* del ser. Como se seguirá más adelante, en *Glas* una de las maneras en que se desenvuelve lo vegetal o en la que se manifiesta lo que es, es en su restar (*reste*, de resto, de permanecer, de fenecer, de sustraer, etc.). Las *condiciones* para poder acceder a este *como tal* del ser, tienen que ver con un proceso en el que:

1. En primer momento el ser se enuncia originariamente en una metáfora;
2. La teoría y la historia del ocultamiento del ser busca observarlo como teoría (*Vorhandehsein*), como un objeto de la razón y con ello, desechar su constitución metafórica, la desmetaforización que constituye toda teoría;

3. Finalmente, y volviendo a las raíces, al pensar el fundamento, se hace necesario no renunciar a estas metáforas originarias que *dan el acceso a pensar el ser como tal*. Pero esto requiere una re-metaforización del sentido.

Pero qué sentido tiene remitirse a esta metaforicidad sin recurrir a los modos en los cuales se desenvuelve esta metáfora. El modo en que se desenvuelve esta metáfora es relevante, entonces, para la elucidación del sentido originario que es posible de entrañarse en un lenguaje. En este caso, no sería baladí que sea *florecer, vivir, habitar*. Lo único que cumple las tres condiciones es lo vegetal. La estructura misma del sentido originario de ser está permeado por una figuración vegetal, la del florecimiento.

Aquí ya se liga trascendentalmente la figuración vegetal y familiar/filial, con el trascendental ser. Hay una imposibilidad estructural de emancipar el ser del florecer, en tanto esta metáfora es condición de todo pensamiento *del ser*. Heidegger y la lectura que de él hace Derrida, revela el condicionamiento vegetal y filial por el que se genera el acceso a esta cuestión. Es evidente que esto se liga con textos posteriores, que serán tratados más tarde, en especial *La Mythologie...*, *Glas* y *La vérité...* Hay una búsqueda de la destrucción de la metáfora en el lenguaje riguroso de la metafísica y de la ciencia que, finalmente, no puede sino operar metafóricamente y en este sentido, ser estructuralmente inconsistente respecto de sí mismo. En específico y lo que es más relevante a efectos de esta tesis, es que tanto las condiciones de representación del hábitat, del hogar, del habitar, con ello también, de lo familiar, de lo filial, del amor, se encuentran enlazados y contaminados a esta metafórica, o a esta destrucción metafórica de la metáfora con características vegetales.

2.3. Conclusión. El florecer del sentido.

El período y las cuestiones trascendentales tratadas en estos momentos de la obra de Derrida son de relevancia capital para la concepción de lo trascendental: hubo un tratamiento específico y explícito a las temáticas trascendentales de dos grandes exponentes de la filosofía trascendental, como lo son Husserl y Heidegger. El punto más

agudo es que se revela en este estudio constante de la fenomenología, cómo Derrida irá forjando sus propias visiones a propósito de la génesis, la historicidad y la metaforicidad, que desembocarán en consecuencias filosóficas radicales, como será la cuestión de la suplementariedad y la teoría de la metáfora como sentido.

Sobre la génesis, es necesario remarcar esta contaminación radical, entre lo empírico y lo trascendental esbozado en su *Le problème...* Así como la irregionalidad constituyente de toda idealidad, o bien, la *anarquía* del nóema, que es esta *no-originariedad* radical de toda idealidad, en «*Génèse et structure*» *et...*; a la vez que la institución del origen en la cuña gráfica y todas las implicancias que esto tiene en *Introduction...* El pensamiento genético de Derrida establece:

- i) que el origen requiere para ser pensado, una historicidad discontinua o dislocada;
- ii) que las condiciones para realizar la reflexión o retroconducción al origen necesitan e impiden la distinción entre empírico y trascendental
- iii) que la idealidad objetiva que se instituye en cualquier inscripción posible se da en la medida en que haya factores *necesarios* que la vuelven imposible.

En el trayecto, se diferenció entre distintos ámbitos que afectan este genetismo, entre los cuales cabe también remarcar la importancia de la cultura y del idiomatismo propio de cualquier cuña de sentido. Esto dará paso inevitablemente al tema de la metáfora, en tanto la metáfora, como expresión de una cultura, de una lengua o de cierta literatura, entraña en sí la forma más originaria y específica para remitir al ser *como tal*. Esto, en diálogo con el segundo Heidegger, quien establece dos grandes principios que Derrida seguirá a su modo: i) que la distinción entre lo metafórico y lo propio perviven dentro del discurso de la metafísica y que es algo que habría que desmontar; ii) que la metaforicidad es la única alternativa del sentido originario del ser, en tanto la metáfora es aquello que se oculta en el velamiento del ser operado por la metafísica.

La metaforicidad, entonces, condición de acceso, un trascendental insospechado, que permite o es la única vía de comprensión del sentido de ser, o lo que es lo mismo, del ser *como tal*. Pero no a través de cualquier metáfora.

Las metáforas que se siguen de este acceso son de carácter vegetal. El florecer del ser, el habitar del ser, la vida del ser. La planta o la vida vegetativa es la forma primigenia o más básica de cualquier forma de vida. A la vez, que la consistencia de esta vida, dada la imposibilidad del movimiento locativo autónomo, será la de habitar, la de conformar un hábitat. A la vez que en ese hábitat hay una apertura necesaria y contingente al entorno vivo y no-vivo que se desenvuelve y emerge a través de su propia operación.

La operación que lo vegetal hace de lo trascendental, a su vez, se desprende de la concepción problemática de la génesis: si la génesis es radicalmente suplementaria, dinámica e histórica, la manera más *propia* de enunciarla es también la más radicalmente *impropia*. La metáfora emerge como condición del sentido, a la vez que lo vegetal como condición de la metáfora —y en este sentido, es ultra-trascendental—, porque la metáfora opera estableciendo una identidad a través de la cópula de *ser*. El ser de esa cópula, en sentido más propio, es un florecer. La metáfora es el florecimiento del sentido, ya no propio, ni impropio, sino el único sentido que puede ser pensado. Por otra parte, la metáfora de la filiación, la dimensión hogareña o familiar de la *casa*, el ser como *morada*, ese ser en la casa del ser, echan una pista en torno a la operación ideal de *filial* de ámbitos distintos del mundo y de establecer sentidos y significaciones entre ambos. La metáfora del *vivir*, a su vez, formando parte de la constelación de la operación más básica o primigenia, la vida vegetativa considerada por Aristóteles y por la cultura occidental, es bastamente esto: el ser en su operación trascendental es filial y vegetal.

Estas observaciones germinales retornarán en la filosofía de Derrida en la teoría del germen de *Glas*.

Capítulo 3. El devenir vegetal de lo trascendental

3. 0. Los motivos de la deconstrucción, 1967 en adelante.

El recorrido marcado en los capítulos precedentes podría sintetizarse en que la deconstrucción —ya desde su más temprana formación textual—, ha estado atravesada temática y sistemáticamente por aspectos de la filosofía trascendental, sea esta de cuño kantiano, husserliano o heideggeriano. El segundo capítulo, ya perfila una transformación vegetal de esta concepción de lo trascendental. Desde los comienzos de la obra derridiana se ven aspectos como esta contaminación de lo trascendental con lo empírico, hasta los derroteros que versan sobre la historicidad en la *Introducción...* así como en *Heidegger y la cuestión...*, por otro lado, aparece una teoría del sentido que la emparenta íntimamente con la metaforicidad. La metaforicidad vendría a ser una estructura del sentido *en cuanto tal*, y este *en cuanto tal* se resuelve en el *floreecer*.

Pasada esta antesala de la obra de Derrida, se encuentra este período especialmente productivo y que le diera la fama, que volviera particularmente reconocible, la impronta ya no solo de un “joven fenomenólogo”, sino que de *la deconstrucción*. En este sentido, saltan a la vista temas como el pensamiento de la huella, la archi-escritura, la *différance*. El año 1967 Derrida dará un triple lanzamiento: *La voix et el phénomène*, *De la grammatologie* y *L'Écriture et la différence*. A su vez, en 1972, lanzará otra trilogía: *La dissémination*, *Marges y Éperons* además de las entrevistas reunidas en *Positions*. Respecto de la primera trilogía, se procederá un análisis focalizado en *De la grammatologie*, centrado en dos aspectos: las indicaciones que Derrida advierte en torno a lo trascendental, a la vez que su relación con la cuestión de la vida. Respecto de *La voix...*, como antesala necesaria a *De la grammatologie*, la deconstrucción del presente viviente y la cuestión del signo dan acceso a esta obra. Respecto de *L'écriture ...*, y dado que es un ensayo de aristas muy variadas, se destacará la configuración textual, mnémica y experiencial de la escritura en “*Freud et la scène de l'écriture*”. Sobre la segunda trilogía, *La Dissémination*, tiene especial importancia por dos aspectos. Primero, porque desarrolla metáforas vegetales como las de injerto,

dehiscencia, *tókos* y la diseminación misma. En este texto, entonces, se dará un desarrollo específico de las figuras vegetales y sus efectos trascendentales. A su vez, respecto de *Marges* hay dos ensayos de principal importancia, el primero y mencionado anteriormente, será *La mythologie blanche*, en tanto prosigue el desarrollo de la relación entre metafóricidad y sentido, a la vez que plantea problemáticas en torno a la metáfora botánica.

En términos temáticos sería proceder del siguiente modo: (i) enfrentar la concepción de vida trascendental que ofrece Derrida en *La voix...*, como condición de acceso a *De la grammatologie*. A su vez, (ii) *De la grammatologie* no solo es relevante por la concepción trascendental de la escritura, sino que por la introducción y el desarrollo de la cuestión de la vida respecto de la huella; (iii) esta concepción de la vida, o esta biología de la inscripción, será condición de acceso a la figuración vegetal, en tanto sería esta última una condición de despliegue de la concepción de la vida que le precede.

3. 1. Presente viviente y vida trascendental: *La voz y el fenómeno* y la fenomenología trascendental.

El contexto de la producción de este *libro* es relevante tanto en sus aspectos biográficos, como en los temáticos. En lo biográfico, Derrida no hace sino materializar aquí de manera más específica un largo proceso de su vida personal: el habérselas con Husserl, desde su tesis de maestría hasta *La voix...*

En la entrevista que le hiciera Henri Ronse ...en diciembre del 67—, habiendo comentado la relación entre *De la grammatologie* y *L'écriture...*, le preguntan qué lugar tiene entre estos textos *La voix...*, Derrida responde:

[Henry Ronse]: ¿Y la voz y el fenómeno?

[Jacques Derrida]: Lo olvidaba. Tal vez sea el ensayo que más estimo. Sin duda podría haberlo añadido como una extensa nota a cualquiera de las dos obras. *De la Gramatología* se refiere a él a la vez que evita su desarrollo. Pero en una arquitectura filosófica clásica, *La voz* vendría en primer lugar: plantea un punto

que, por razones que no puedo explicar aquí, parece jurídicamente decisivo, la cuestión del privilegio de la voz y de la escritura fonética en sus relaciones con toda la historia de Occidente, como aparece en la historia de la metafísica, y en su forma más moderna, más crítica, más alerta: la fenomenología trascendental de Husserl. ¿Qué significa el “querer-decir” (*voloir-dire*), cuáles son sus relaciones históricas con eso que creemos identificar con el nombre de “voz” como valor de la presencia, presencia del objeto, presencia del sentido en la consciencia, presencia en sí misma en la palabra viva y en la consciencia de sí? En ensayo que plantea estas cuestiones puede leerse también como la otra cara (anverso o reverso, como prefiera) de otro ensayo publicado en 1962 como introducción al *Origen de la geometría* de Husserl. La problemática de la escritura irreductible del “diferir” en sus relaciones con la consciencia, la presencia, la ciencia, la historia y la historia de la ciencia, la desaparición o el retraso del origen, etcétera.

[Henri Ronsse]: Le preguntaba por dónde comenzar y usted me ha metido en un laberinto.

[Jacques Derrida]: Todos estos textos, que sin duda son el prólogo interminable a otro texto del que me gustaría tener un día la energía para escribirlo, o incluso el epígrafe de otro que no habría tenido nunca el valor de escribir, no hacen, efectivamente, más que comentar una frase que preside *La voz y el fenómeno* sobre un laberinto de cifras... (*Posiciones: 19-20/ Positions: 12-13*)

Salta a la vista que *La voix...* entre los dos libros que *de algún modo le siguen*, “tiene una relevancia particular”. Primero, porque tiene una continuidad con sus inquietudes y estudios de juventud, desarrollados tanto en la tesis, como en su *Introducción...*: las cuestiones que afectan a la significación, la voz y la valoración de la fenomenología trascendental. Segundo, porque en cierto sentido, se encuentra en *La voix...* una cierta cifra/clave que puede reunir sus tres lanzamientos de 1967 en una figura determinada: la del laberinto de cifras. Esta escena, es descrita hacia el final del libro, donde Derrida escribe:

Para pensar esta edad, para «hablar» (*parler*), nos harían falta otros nombres que los de signo o re-presentación. Y pensar como «normal» y pre-originario lo que Husserl cree poder aislar como una experiencia particular, accidental, dependiente y segunda: la de la deriva indefinida de los signos como errancia y cambio de escenas (*Verwandlung*), encadenando las re-presentaciones (*Vergegenwärtigungen*) unas a otras, sin comienzo ni fin. No ha habido jamás percepción, y la «presentación» es una representación de la representación que se desea en ella como su nacimiento o muerte.

Todo ha comenzado, sin duda, así: «un hombre pronunciado ante nosotros nos hace pensar en la galería de Dresde... Andamos a través de las salas... Un cuadro de Teniers..., representa una galería de cuadros... Los cuadros de esta galería

representan a su vez cuadros, que por su parte harán ver inscripciones que se pueden descifrar, etc.»

[...]Queda entonces *hablar*, hacer *resonar* la voz en los corredores para suplir el estallido de la presencia. El fonema, la akoumene es el *fenómeno del laberinto*. Tal es el caso de la *phoné*. Elevándose hacia el sol de la presencia, es la vía de Ícaro.

[...] La cosa misma se sustrae (*dérobe*) siempre. (*La voz...* p. 166 - 167/ *La voix...* p. 122)

En esta escena del laberinto, Derrida escarba en el corazón mismo de la fenomenología, su principio de los principios, la fenomenalidad del fenómeno, su relación con un Presente Viviente. La importancia sistemática que tiene este *laberinto* para comprender la lógica del suplemento en *De la grammatologie*, así como la construcción de la memoria *ex-post*, es central: la cuestión se juega en este laberinto, donde los signos, las huellas y en general, todo fenómeno, recurren a la lógica de la repetición. Esta es una versión de la *iterabilidad* que, dentro del horizonte conceptual de la fenomenología trascendental, tendrá la forma de la re-presentación (*Vergegenwärtigung*), *i. e.* que toda experiencia *viva*, que toda voz *interior*, se encuentra mediada por repeticiones de una presencia que se oculta o se sustrae (posibles traducciones de ese *dérobe*), y el modo de la ocultación de esa presencia pasa por la inscripción en la consciencia empírica a través de la re-presentación, o bien, a través de la concepción *sígnica*, demarcando a la vez, el *sin comienzo ni fin* de la concatenación y del hilvanarse del sentido. La operación del laberinto, entonces, es un sistema de remisiones infinitas, concomitantes, que sustrae el ser a la presencia, a la vez que la presencia a la consciencia, a la vez que la consciencia a sí misma, a la vez que —y mucho más específico—, la presencia a la representación.

¿Es posible, dado este contexto, seguir hablando de *fenomenología* de la inscripción? Es una pregunta legítima. De una manera muy cifrada Derrida dará una respuesta a esta inquietud en su *L'écriture Avant-la-lettre* (traducido *reductivamente* como *La escritura pre-litera*, que es la primera parte de *De la grammatologie*, a la vez que el nombre de un artículo en una versión inicial, en la revista *Critique*, el año 1965): “En la temporalización originaria y en el movimiento de relación con otro, tal como

Husserl los describe efectivamente, la no-representación o la des-presentación (*dé-présentation*) es tan “originaria” como la presentación. *Es por esto que un pensamiento de la huella ya no puede romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella.*” (*De la Gramatología*: 81/ *De la grammatologie*: 91; el énfasis es de Derrida). No puede romper, ni reducirse a una fenomenología trascendental, implica que por necesidad está inscrita desde un punto de vista trascendental, pero que es necesario transgredir la trascendentalidad que le constituye. Ahora bien, esa trascendentalidad en cuestión, tiene que ver con la disposición de lo *originario* de lo no-presente en lo presente. Es, más bien, precisamente este aspecto la clave para comprender el pensamiento de la huella: no como una anteposición de lo presente respecto de lo no presente, ni viceversa, es más bien la operación genética de remisión permanente de una en otra que desactiva todo origen *puro*. En otras palabras, Derrida no *rompe* con el pensamiento trascendental *per se*, sino que rompe con una cierta primacía en la filosofía trascendental (sea kantiana, husserliana o heideggeriana) de hablar de un acceso originario o puro a lo que se manifiesta, ni en la forma del fenómeno, ni del objeto, ni del ente. Justamente, por la mediación *sígnica* que contamina e imposibilita este acceso. En realidad, se accede a la re-presentación, se accede a la inscripción. Más allá del kantismo de establecer que *no se accede a la cosa en sí*, es el cuestionamiento a *que lo que se aparece lo hace en cuanto tal*. Justamente, porque el *como o en cuanto tal* del fenómeno, no puede *aparecer* sin la mediación de la *representación* y la operación *sígnica* que la produce y que, a su vez, precisa de la repetición (iterabilidad) de un sistema de signos ya establecido *anteriormente*.

Con ello, también, desaparece la noción de sujeto como *unidad*, en tanto hay una división entre presentación y re-presentación, entre acceso originario al Presente Viviente y acceso secundario a la retención y protención que, a su vez, posibilitan este Presente Viviente. Se explicará con mayor detalle este punto en el apartado que sigue, pero sería necesario consignar la importancia temática y sistemática de este texto en las inquietudes trascendentales a la vez que en las biográficas. En una anotación biográfica de fines de 1967 que *reaparecerá* en *Circunfesión*. En ese momento, en medio de una crisis personal y marital en contexto de una *infidelidad* o si cabría decir *doble*

vida, Derrida anotará: “La división del yo, al menos en mí, no es un palabrerío trascendental” (ctd. Peeters 2013: 356). Resuena mucho esta anotación en la atmósfera textual de 1967, donde lo que se proyecta es una deconstrucción sistemática de la *autoafectividad*, “...al menos en mí” podría entrañar, además de su caso *personal* — *íntimo* incluso, como una operación de *resonancia* de este libro jamás escrito—, sobre el laberinto: “la división del yo, al menos en mí”, entonces, deviene trascendental como, curiosamente, una condición de esta subjetividad dividida inclusive en su misma división: división, entonces, de mí en mí, de sí a sí, operación, entonces, no solo de extrañeza, no solo de *crisis*, es también, una anotación trascendental —pese a lo que Derrida mismo dice— sobre la condición del sujeto en una inscripción que, a su vez, deviene en una zona de límite entre lo público y el *arcanum*.

Entonces, no se trata de un abandono o una sustracción de los temas y problemas de la fenomenología trascendental. En palabras de Hägglund: “es importante entender que Derrida comienza siguiendo la aproximación trascendental. [La] deconstrucción no es una crítica tradicional a la fenomenología, pues no cuestiona la legitimidad de su pretensión filosófica haciendo referencia a otros principios y métodos. Más bien, Derrida expone una lectura de Husserl contra sí mismo en el nivel más profundo de su propia fenomenología trascendental” (2008: 54. La traducción es mía).

Respondiendo, entonces, la pregunta: es posible.

3.1.1. El presente viviente.

En torno a *La voix...* aparece de lleno la deconstrucción del Presente Viviente y su impacto en la vida trascendental. En este sentido, siguiendo la interpretación de Hägglund (2008: 52 y ss.), la crítica del presente viviente pasa por una crítica a la filosofía de la identidad. Siguiendo su análisis, la fenomenología de Husserl requiere esencialmente la copertenencia o la relación autoafectiva, del sí a sí, para la constitución de un presente, pese a que dicha relación, a su vez, está atravesada por un desfase o un diferimiento que vuelve esa autoafección una heteroafección. En otras palabras, la

afección de sí mismo en tanto un sujeto —situado en el puro flujo temporal de las vivencias—, está diferido por la experiencia de un presente. Este presente está atravesado de la protención y la retención, pasado y futuro contaminan y producen el presente. Este factor contamina la experiencia de sí en el presente, afectándola desde una otredad o exterioridad. Esta experiencia, entonces, está atravesada por la característica del signo (en esta atmósfera textual, cosa que en *De la grammatologie* —que es contemporánea—, se tratará de la huella o de la inscripción), en tanto el signo y su iterabilidad contaminan el acceso originario al presente, o el acceso puro al presente viviente. El signo, en el contexto de *la voix...* es aquello que intercepta la distinción entre *Präsentation* (presentación) y *Vergegenwärtigung* (re-presentación, en el sentido de presentación *otra vez*, Cf. *La voz...: 99/ La voix...: 58*), en tanto, la dinámica propia del signo obedece a la iterabilidad. La iterabilidad del signo, su repetir su mismidad a la vez que su inscripción de lo otro en la variación, produce una alteración en la relación entre lo presentado y lo representado, en tanto el querer-decir²⁹ no puede dar con un sentido originario o puro de su significación, sino solo remite a la representación de su contenido atravesada *necesariamente* por la operación del signo. Explicado de manera deductiva esto sería:

1. Toda experiencia tiene, en su intencionalidad, una relación trascendental entre experiencia y significación.
2. Dicha significación se produce al interior de una *vida solitaria del alma* (*La voz...: 42-43 / La voix...: 24-25*), está atravesada por una *voz que les da vida*.
3. No obstante, esa *voz interior*, a su vez, no puede sino expresarse a través de un sistema de signos, pese a la negativa de Husserl, en tanto el signo designa o indica una cosa que no tiene significación (*Bedeutung*), ni sentido (*Sinn*) por sí solo.

La indicación de Derrida al respecto, sería: la significación está atravesada por la exterioridad o heterogeneidad del signo, que media esa *vida interior del alma*.

²⁹ Traducción de Derrida del término *bedeuten*, en la palabra compuesta francesa: *vouloir-dire*

4. Esta será la mediación del signo, la operación de la ficción que lo vuelve productor de la representación. Así la representación retrae todo fenómeno a un juego de signos que remiten unos a otros *ad infinitum*, estructuralmente impide la aparición del fenómeno *como tal*. He aquí la cuestión del laberinto.
5. De lo último se extrae que la presentación no es más que la representación, en tanto esta mediación sónica es producida *trascendentalmente* por la iterabilidad, *i.e.* la repetición del signo que es condición de su legibilidad y sentido es lo único que asegura la vida solitaria del alma, la consciencia, toda autoafectividad, toda experiencia del presente viviente que, a la vez, vuelve imposible la pureza de esa (i) autoafectividad (deviene heteroafectividad, en tanto está atravesada por la exterioridad del signo), (ii) la intimidad o el diálogo de sí a sí (en tanto está diferido intrínsecamente, está dividido o es *dehisciente* entre protención y retención), (iii) y finalmente, el presente viviente en tanto está atravesado por la repetición del signo en su constitución de sentido entre expectativa y marca mnémica o de inscripción de la memoria. Así, la presentación no puede más que ser representada, en tanto está mediada por la repetición del signo.

3.1.2. Vida trascendental Muerte trascendental: la teleología de la desaparición.

La cuestión de la vida trascendental o el significado de 'vida' cuando se habla del presente *viviente*, o bien de la *vida* de la voz, frente a la *muerte* del signo, juega un rol interesante en el medio textual de *La voix...* Por una parte, la vida trascendental está constituida por el aspecto más esencial de la crítica a la metafísica de la presencia que realiza Derrida: la presencia a sí, la vida solitaria del alma, la subjetividad trascendental como autoafectividad pura. Ahora, esta crítica, en tanto desarma la *identidad* del presente, y a su vez, de toda consciencia temporalizada, Dicho de otro modo: esta crítica radicaliza la temporalización de la consciencia que, a su vez, entraña en esta crítica la co-presencia estructural de la vida la muerte —ya no como un elemento diferenciado o distinto (asunto que será desplegado más tarde en el seminario *la vie la mort*) sino que

condición de toda producción de sentido y a su vez “*la forma universal de la vida trascendental*” (*La voz...: 104/ La voix...: 64*)— encuentra su declive en la función del signo y su iterabilidad, citado en extenso:

[...] ¿Qué significa el principio de los principios en fenomenología? ¿Qué significa el valor de la presencia originaria a la intuición como fuente de sentido y de evidencia, como *a priori* de los *a priori*? Significa en primer lugar la certeza, ideal y absoluta ella misma, de que la forma universal de toda experiencia (*Erlebnis*), y en consecuencia, de toda vida, ha sido siempre y será el *presente*. No hay y no habrá jamás más que presente. El ser es presencia o modificación de presencia. La relación con la presencia del presente como forma última del ser y de la idealidad es el movimiento por el que transgredo la experiencia empírica, la facticidad, la contingencia, la mundanidad, etc. Y en primer lugar, *la mía*. Pensar la presencia como forma universal de la vida trascendental es abrirme paso al saber de que en mi ausencia, más allá de mi existencia empírica, antes de mi nacimiento y después de mi muerte, *el presente es*. Puedo vaciar todo contenido empírico, imaginar un trastorno absoluto del contenido de toda experiencia posible, una transformación radical del mundo: de la forma universal de la presencia tengo una certeza extraña y única, puesto que no concierne a ningún ente determinado, no será afectado por ello. Es, pues, la relación con *mi muerte* (con mi desaparición en general) lo que se esconde en esta determinación del ser como presencia, idealidad, posibilidad absoluta, de repetición. La posibilidad del signo es esta relación con la muerte. La determinación y la borradura del signo en la metafísica es la disimulación de esta relación con la muerte, que producía, sin embargo, la significación (p. 103-104/ v. fr.: 63-64)

La forma intrínseca de la vida es la relación con la desaparición o, más bien, la desaparición *como finalidad* condiciona la experiencia o la posibilidad de una vida. La cuestión de la vida está atravesada originariamente por lo que la vuelve imposible, la desaparición. La desaparición del sujeto *que vive* es lo que echa a andar al signo, en su transmisión y su inscripción. Inclusive, más generalmente, el aparecer de la inscripción está condicionada *originariamente* por la desaparición, como comentará en *Signature...*, la condición de legibilidad de la escritura pasa por la posibilidad estructural de que *quien escriba* puede morir. No es la unidad individual de quien escribe lo que hace posible la inscripción, sino la posibilidad necesaria de disolución de dicha subjetividad en la muerte. En este sentido, lo que liga la escritura con la muerte es, también, lo que condiciona y *produce* su sentido.

Hay un sentido trascendental de la muerte en el discurso de la deconstrucción, en tanto la muerte es condición de posibilidad de las aristas más intrínsecas y riesgosas

de la subjetividad de la primera persona. *El yo*, en este sentido, no tiene más que una relación con la muerte como constitutiva, la borradura de su propia inscripción.

3.2.0. *De la grammatologie*: la cuestión de la vida como escritura y lo ultra trascendental.

De la grammatologie, de 1967, es un texto que para gran parte de la recepción académica es principal y fundamental.³⁰ Como se comentaba más arriba, Derrida en realidad lo consideró una recopilación de ensayos que perfectamente pudo adjuntar a *L'écriture et la différence*. Quizá la parte más famosa de este “libro”, es la primera sección llamada “*L'écriture Avant la lettre*” (traducido como “la escritura pre-literal”). La confección de este texto, en principio formó parte de un artículo de largo aliento que se publicó en la revista *Critique* entre 1965 y 1966. La recepción de este ensayo no dejó más que ovaciones, inclusive por intelectuales de la época como Levinas y Foucault (Peeters 2013: 198). En esta primera parte del libro, se puede observar la inquietud que reúne la obra del Derrida de esta época: la cuestión de la escritura. Pero pese a los desarrollos ofrecidos en *La voix...*, ya no se tratará aquí de la contaminación del signo en la mediación del juego de la voz que articula el sentido. *De la grammatologie* ensayará —a contrapelo de toda ontología— una versión renovada de la noción o cuasi-concepto de *huella* (*trace*). La *huella* en este artículo operará como una vinculación, diferencia o inclusive, *formación que ocurre, opera o efectúa* relaciones y retenciones que producen la experiencia. La huella será la estructura misma de la experiencia. En este sentido, Derrida transitará a lo largo del libro —en especial la primera y la última parte— entre la operación de la huella en la inscripción del sentido y el carácter suplementario que hace ésta del origen.

Como se puede sospechar, este cuasi-concepto, o *concepto operativo*, de huella tiene una articulación un tanto *anómala* dentro de la historia de la filosofía

³⁰ Cf. Peeters 2013: 218; según el biógrafo, es gracias a este libro que la deconstrucción se dio a conocer e incluso “se impuso” en la academia norteamericana, al menos en las escuelas de *Comparative Literature*.

trascendental. La huella, alejada de toda metafísica de la sustancia, opera en la aniquilación de toda idea de *substrato*: no es que la huella sea huella de *algo* o de *alguien*, inclusive, no es que haya que retrotraer su sentido a un determinado origen. La huella es retención de la experiencia, pero su producción en una exterioridad no obedece a una intencionalidad ni a una funcionalidad. No es que el caracol deje su huella con tal de que los depredadores puedan notar su presencia: el pensamiento de la huella propone, a la vez, renunciar a un determinado punto de vista teleológico —en el sentido en que toda huella tiene *algo en vistas de lo que se hace o genera*— además de una renuncia a una concepción *sustancialista* de ella misma, en tanto es más una operación que un residuo material legible y externo a la consciencia, en este sentido la huella no *remite* a aquello que la origina, sino que más bien, anuncia su diferimiento espacial y temporal de todo origen. Es más, lo que está o lo que se puede destacar en el pensamiento de la huella anunciado en este opúsculo, es el esclarecimiento de las condiciones bajo las cuales una consciencia es *posible*. En este sentido, la huella no es ni teleológicamente constituida, ni funcionalmente explicitable.

Si bien el trascendentalismo anterior no se caracteriza por una visión sustancialista, sí puede decirse que hace un especial énfasis en las estructuras intrínsecas que constituyen el sentido. El caso de la huella tiene que ver con una exterioridad que no constituye una historicidad interna o propia. La concepción *ultratrascendental* de la huella y la *archi-huella* reclama una versión de lo trascendental en un radical *fuera de sí*, o bien, en la fórmula de una *exclusión interior*. A su vez esta producción exterior-interior de la experiencia de un viviente es condición de su propia *vida y naturaleza*. Respecto de lo último, se podría decir que el pensamiento de la huella al desarticular ciertas concepciones clásicas de la metafísica también consigue establecer condiciones para pensar la cibernética, la vida biológica y el modo de ser de los archivos. La concepción de la huella es la deconstrucción de la vida como autoafectividad.

Los desafíos, entonces, de la lectura de este libro, tendrán que ver con articular una concepción renovada de lo trascendental más allá de toda teología negativa posible, *i. e.* que lo trascendental no se explica o esclarece meramente en la diferenciación con

lo empírico, ni con algún ámbito que no sea ella. A la vez que una articulación de esta fenomenología de la inscripción focalizada (en trazos dispersos durante el transcurso del texto) en la cuestión de la *vida*. Este pensamiento de la huella biológica implica una intervención a la estética trascendental, en tanto vuelve necesaria otra concepción del espaciamento y la temporalización. Con ello, también interviene por necesidad en la autoafectividad como *condición* de la generación de una consciencia de objetos. Pero también, el pensamiento de la huella volverá necesario un tratamiento de la cuestión de la vida y la naturaleza. Respecto de la naturaleza se operará una diseminación de la frontera o límite entre la naturaleza y la cultura a lo largo de todo el texto. Se sugiere, a lo largo de todo el libro la tentación de concebir el pensamiento de la huella como un pensamiento inherentemente biológico. La huella operará como una inscripción de la vida cuyo espaciamento vincula al viviente “con su otro en lo mismo” (*De la Gramatología*: 81/ *De la grammatologie*: 92), a la vez que una operación de inscripción cuya lógica del suplemento afecta la unidad interior de una vida, des-haciendo la estructura eminentemente autorreferencial de la consciencia y de la experiencia.³¹ El desbaratamiento de la autoafectividad, entonces, también se dará en el contexto de la cuestión de la vida.

Siguiendo, entonces, este hilo temático, será necesario esclarecer los ámbitos en *De la grammatologie* que ligan lo trascendental y la cuestión de la vida. Esto, siguiendo un flanco central de la tesis principal que aquí se busca defender, que versa sobre lo figural y lo vegetal, esta vez, centrado en un foco particularmente relevante: el tratamiento trascendental de los conceptos y en específico, el acercamiento trascendental que ofrece Derrida a la cuestión de la vida. Se desarrollará el análisis recogiendo los elementos particulares de cada uno de estos ámbitos por partes

³¹ Vitale (2018) y Senatore (2018), desarrollan cabalmente esta concepción biológica de Derrida. Para Vitale las consecuencias son radicales: se puede hablar de una biodeconstrucción que nace del diálogo y recepción de Derrida de los descubrimientos y elucubraciones teóricas en la biología de su tiempo. A su vez, Senatore, en esta línea, comentará la relevancia que tiene la cuestión de la pre-formación, como horizonte biológico y artístico a deconstruir: la relación de reflejo o miniatura, una especie de presencia anterior del viviente, previo a su propio desarrollo o inscripción.

separadas y luego se realizará una síntesis que busque reunir los elementos centrales del acercamiento trascendental a la cuestión de la vida desarrollado por Derrida.

Por otra parte, está el desafío de la figuración vegetal: esta solo puede ser esclarecida una vez hecho el recorrido por la cuestión de la vida. La dimensión vegetal de lo trascendental en Derrida será un estrato de explicitación de la vida en su dimensión genética. Surgirán aquí figuras como la diseminación y el germen como instancias, o figuras retóricas, biológicas y vegetales, que desnaturalizan un cierto nivel u operación de la naturaleza, o bien, naturalizan cierta operación de artificio que interviene la vida o una inscripción cualquiera sea esta. Entonces, el desarrollo de estas figuras vegetales será el primer desarrollo en torno a la onto-antho-logía: un enunciado sobre el ser como vegetal, el motivo floral de la ontología como proto-ontología.

3.2.1. La cuestión de lo trascendental en *De la grammatologie*.

De la grammatologie, de 1967, es un texto que para gran parte de la recepción académica es principal y fundamental.³² Como se comentaba más arriba, Derrida en realidad lo consideró una recopilación de ensayos que perfectamente pudo adjuntar a *L'écriture et la différence*. Quizá la parte más famosa de este “libro”, es la primera sección llamada “*L'écriture avant la lettre*” (traducido como “la escritura pre-liter”). La confección de este texto, en principio formó parte de un artículo de largo aliento que se publicó en la revista *Critique* entre 1965 y 1966. La recepción de este ensayo no dejó más que ovaciones, inclusive por intelectuales de la época como Levinas y Foucault (Peeters 2013: 198). En esta primera parte del libro, se puede observar la inquietud que reúne la obra de Derrida de esta época: la cuestión de la escritura, pero pese a los desarrollos ofrecidos en *La voix...*, ya no se tratará aquí de la contaminación del signo en la mediación del juego de la voz que articula el sentido. *De la grammatologie* ensayará —a contrapelo de toda ontología— una versión renovada de la noción o cuasi-

³² Cf. Peeters 2013: 218; según el biógrafo, es gracias a este libro que la deconstrucción se dio a conocer e incluso “se impuso” en la academia norteamericana, al menos en las escuelas de *Comparative Literature*.

concepto de *huella (trace)*.³³ La *huella* en este artículo operará como una vinculación, diferencia o inclusive, *formación que ocurre, opera o efectúa* relaciones y retenciones que producen la experiencia. La huella será la estructura misma de la experiencia. En este sentido, Derrida transitará —a lo largo del libro, en especial la primera y la última parte— entre la operación de la huella en la inscripción del sentido y el carácter suplementario que hace ésta del origen.

Como se puede sospechar, este cuasi-concepto, o *concepto operativo* de huella tiene una articulación un tanto *anómala* dentro de la historia de la filosofía trascendental. La huella, alejada de toda metafísica de la sustancia, opera en la aniquilación de toda idea de *sustrato*: no es que la huella sea huella de *algo* o de *alguien*, inclusive, no es que haya que retrotraer su sentido a un determinado origen. La huella es retención de la experiencia, pero su producción en una exterioridad no obedece a una intencionalidad, o bien, a una funcionalidad. No es que el caracol deje su huella con tal de que los depredadores puedan notar su presencia. El pensamiento de la huella propone a la vez, renunciar a un determinado punto de vista teleológico, en el sentido en que toda huella tiene *algo en vistas de lo que se hace o genera*, además de una renuncia a una concepción *sustancialista* de ella misma, en tanto es más una operación que un residuo material legible y externo a la consciencia, en este sentido la huella no *remite* a aquello que la origina, sino que más bien, anuncia su diferimiento espacial y temporal de todo origen. Es más, lo que está o lo que se puede destacar en el pensamiento de la huella anunciado en este opúsculo, es el esclarecimiento de las condiciones bajo las cuales una consciencia es *posible*. Esta será la concepción *ultratrascendental* de la huella y la *archi-huella*. A su vez que, esta producción posible de la experiencia de un viviente es condición de su propia *vida y naturaleza*. Respecto de lo último, se podría decir que el pensamiento de la huella al desarticular ciertas concepciones clásicas de la metafísica, también consigue establecer condiciones para pensar la cibernética, la vida biológica y el modo de ser de los archivos. Los desafíos, entonces, de la lectura de este libro, tendrán que ver con articular una concepción renovada de lo trascendental más allá de toda teología negativa posible. A la vez que

³³ Aunque seguramente hay una raíz levinasiana en el uso de este cuasiconcepto.

una articulación de esta fenomenología de la inscripción focalizada (en trazos dispersos durante el transcurso del texto) en la cuestión de la *vida*. Este pensamiento de la huella implica una intervención a la estética trascendental, en tanto vuelve necesaria otra concepción del espaciamiento y la temporalización. Con ello, también interviene por necesidad en la autoafectividad como *condición* de la generación de una consciencia de objetos. Pero también, el pensamiento de la huella volverá necesario un tratamiento de la cuestión de la vida y la naturaleza, en tanto respecto de la naturaleza, se operará una diseminación de la frontera o límite entre la naturaleza y la cultura a lo largo de todo el texto. A su vez, se sugiere también, a lo largo de todo el libro, la tentación de concebir del pensamiento de la huella como un pensamiento inherentemente biológico. La huella operará como una inscripción de la vida cuyo espaciamiento vincula al viviente “con su otro en lo mismo” (*De la Gramatología*: 81/ *De la grammatologie*: 92), a la vez que una operación de inscripción cuya lógica del suplemento afecta la unidad interior de una vida, des-haciendo la estructura eminentemente autorreferencial de la consciencia y de la experiencia. El desbaratamiento de la autoafectividad, entonces, también se dará en el contexto de la cuestión de la vida.

Siguiendo, entonces, este hilo temático, será necesario esclarecer los ámbitos de *De la grammatologie* que ligan lo trascendental y la cuestión de la vida. Esto, siguiendo un flanco central de la tesis principal que aquí se busca defender, que versa sobre lo figural y lo vegetal, esta vez, centrado en un foco particularmente relevante: el tratamiento trascendental de los conceptos y en específico, el acercamiento trascendental que ofrece Derrida a la cuestión de la vida. Se desarrollará el análisis recogiendo los elementos particulares de cada uno de estos ámbitos por partes separadas y luego se realizará una síntesis que busque reunir los elementos centrales del acercamiento trascendental a la cuestión de la vida desarrollado por Derrida.

3.2.2. La historicidad y la escritura

La concepción trascendental de la historicidad implica —dada la recepción del segundo Heidegger—, la posibilidad de una obliteración, ocultamiento o velamiento esencial o *necesario*. Una característica del segundo Heidegger que será muy cara al Derrida de este período es la asimilación de una *necesidad* en la historia de un determinado ocultamiento. En este caso, la tan criticada subordinación de la escritura al habla no es una cuestión que se subsane con un argumento claramente expresado: se trata de una subordinación que condiciona la historicidad misma, se trata, ante todo, entonces, de un *error necesario*:

Sin duda esta subversión estuvo siempre contenida en el interior de un sistema alocutorio que dio nacimiento al proyecto de la ciencia y a las convenciones de toda característica no-fonética. *No pudo ser de otra manera. (De la Gramatología: 8/ De la grammatologie: 12; el énfasis es mío)*

Esta concepción de la historia deviene trascendental en tanto es un modo necesario de concepción de un determinado fenómeno, atravesado por una cierta *epocalidad*. En otras palabras, de lo que se trata es de un *condicionamiento* que produce un acceso a un determinado fenómeno a través de una cierta clave o cifra. Este ciframiento o encriptación no es algo de lo que meramente *haya que salir*. Al menos, la fuga de esa estructura no es la estrategia trascendental: la cuestión no es desentenderse de este acceso problemático o limitado a la relación derivativa del habla sobre la escritura, sino que de entrar en esa misma limitación para desbaratar *desde dentro* esa concepción, o más bien, mostrar dentro del sistema de derivación, las condiciones de posibilidad de esta concepción y mostrar su autoinmunidad. En esto estriba la distinción entre una estrategia deconstructiva y un mero derribamiento o destrucción.

La inmersión en la lógica de la derivación habla-escritura es una clave posible para esclarecer lo que hace que una historia sea una *historia*, *i. e.* tematizar la *represión* de la escritura en la sobreposición del habla brinda las condiciones para pensar la historia *como tal*. Esto, no solo por la razón más obvia —a saber, que la historia tradicionalmente *parte o comienza* por la escritura—, sino que, ante todo, porque esta sobreposición del habla sobre la escritura es también, la historia ideal, o bien, la historia

de la metafísica de la presencia. Más específicamente, para partir la demostración de estos puntos, habría que seguir el siguiente recorrido: (i) mostrar algunas indicaciones de lo que Derrida entenderá por escritura en este contexto; (ii) tomando esta noción de escritura, describir la derivación y/o represión de esta por el requerimiento de la presencia; (iii) mostrar el condicionamiento que la escritura hace de la historia, o incluso, cómo es posible hablar de una *historia ideal o esencial*.

Haciendo justicia al *primer desafío*, ya desde su versión inicial de 1965, Derrida anuncia: “La escritura significa inscripción y ante todo institución durable de un signo” (*L’écriture avant la lettre*: 24, la traducción es mía). La escritura, siguiendo las indicaciones de Derrida es: “a la vez más exterior a la palabra, no es su imagen ni su símbolo, y es más interior siendo ya en sí misma una escritura” (*L’écriture avant la lettre*: 25, la traducción es mía). La escritura no es meramente un *texto*, sino que aquello que hace posible la inscripción del sentido en general. Ya en el corazón mismo del concepto de escritura, que Derrida esclarece en *De la grammatologie*, puede hablarse de un esclarecimiento de las condiciones trascendentales que afecta la escritura y aquellos terrenos en los que es *generativa*.³⁴ Sin lugar a duda, Derrida caracterizará la escritura como condición de posibilidad para la institución científica (cosa que pudo desarrollar a fondo en su *Introducción...*) y para la institución de la historia. Antes de abordar esto último, será necesario comentar una de las indicaciones iniciales en *De la grammatologie*:

La idea de ciencia y la idea de escritura —por consiguiente también la idea de ciencia de la escritura— sólo 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 de signo (más adelante diremos *el* concepto de signo) y un determinado concepto de las relaciones entre habla y escritura (*De la Gramatología*: 9 / *De la grammatologie*: 14)

Siguiendo el *segundo desafío*, cabe resaltar esta última condición de las relaciones entre habla y escritura, es el posicionamiento de la metafísica de la presencia.

³⁴ Goldgaber (2021: 66) señala que el sentido que tiene lo trascendental en este momento de *De la grammatologie*, tiene que ver con dos niveles de sentido que vienen a contravenir el principio de correlación propuesto por Meillasoux (2006), a saber: un nivel a-subjetivo que tendría el texto, como desprovisto de significado. A la vez que es trascendente del estrato significativo. Ambas características le permiten conjugar a Derrida con el nuevo materialismo o el realismo especulativo.

Si en el caso de *La voix...* de lo que se trataba era de la *presencia a sí* de la voz como vida, en este caso, la metafísica de la presencia opera en la subordinación y binarismo entre habla-escritura, presencia-ausencia, sentido propio-sentido figurado, entre otras. La metafísica de la presencia es la presuposición *necesaria* de que hay una primacía, inclusive un imperio de lo presente sobre lo no-presente. Esta posición se prolongaría incluso a aquellos que más pretendieron alejarse de este prejuicio, como es el caso del Husserl de *La voix...*, quien cae en la trampa de asimilar el Presente Viviente como el principio de los principios de todo fenómeno. La deconstrucción de la metafísica de la presencia —y podría decirse de paso, también metafísica de lo presente, en tanto temporalidad—, muestra cómo esta estructura asimilativa deriva la relación del signo o de la inscripción, como un suplemento o una derivación de las relaciones en el habla. Es más, ya desde comienzos del texto, Derrida usa la metáfora económica de la *inflación* del lenguaje: esta inflación procede aumentando el valor de lo fónico o de cierta fonología sobre el valor de la escritura. Ciertamente, si se tuviera que traer la asimilación de esta ‘deconstrucción de la metafísica de la presencia’ se debiera remitir a Heidegger, pero en la versión que Derrida desarrolla de esta cuestión tiene una amplitud que excede al alemán: la cuestión no es tanto la superposición de lo óptico sobre lo ontológico, sino que una relación derivativa que afectará incluso a la de lo masculino sobre lo femenino, el centro sobre la periferia, y más. La metafísica de la presencia no hace más que comprender las oposiciones binarias en términos de derivación, originariedad y autenticidad.

La autenticidad, el ser de sí para sí del habla, *da lugar* a una historia de la concepción de la escritura como suplemento ocultando, a su vez, la relación condicionante de la escritura sobre los campos que hace posible. Esto es el *motivo* de la deconstrucción. Así, dando lugar al desarrollo del *tercer desafío*, Derrida comenta respecto de la relación entre habla y su *alteridad* contingente y suplementaria, la escritura:

Así se da cuenta de cómo la *alteridad* absoluta de la escritura puede, sin embargo, afectar desde afuera, en su adentro, al habla viva: *alterarla*. [...] la irrupción de esta contingencia absoluta ha determinado el adentro de una historia esencial y afectado la unidad interior de una vida, *literalmente* la ha *infectado*. Ahora bien, la esencia extraña del suplemento consiste en no poseer esencialidad: siempre puede no tener lugar [...]

no tiene lugar. Menos que nada y no obstante, a juzgar por sus efectos, mucho más que nada. El suplemento no es ni una presencia ni una ausencia. Ninguna ontología puede pensar su operación. (*De la gramatología*: 394/ *De la grammatologie*: 442)

La escritura, en tanto que suplemento, a los ojos de Rousseau *pudo no tener lugar*, en este sentido es *contingente*. El giro al respecto de esta contingencia para Derrida es particularmente relevante: es una *contingencia absoluta*, inclusive *necesaria*, en tanto que afecta, infecta o interfiere la lógica misma del origen que está detrás del *habla viva*. En otras palabras, Derrida sugiere que esta contingencia del suplemento, este *dar a lugar* de la escritura altera o infecta. Podría decirse simplemente: la escritura *condiciona* intrínseca y extrínsecamente la posibilidad de una historia. Esto es, la escritura no solo hace de posibilidad de la historia (posibilidad intrínseca), sino que es aquello que la hace posible empíricamente (una historia que *se escriba*, o que se deje inscribir, para ser *tal*). El condicionamiento de la escritura a la historia, este procedimiento de *infección o alteración*, será aquello que abre una *historia esencial*, esto es, una concepción trascendental de la historia habiendo esclarecido la escritura como aquello que la vuelve posible, o más bien, mostrando como aquello que vuelve posible a la historia en tanto que estructura está, finalmente, *fuera de ella*.

Bajo este prisma, el suplemento deviene *lo impensado* del discurso de la ontología. No es meramente una *existencia* del suplemento, sino que se trata de su contingencia absoluta, su siempre estar a contrapelo de su propia existencia, su institución en la figura misma de la borradura: la inscripción de sentido, la escritura fonológica constituye en sí la desaparición del autor, en tanto *presencia* una vez leída su inscripción. Es más, deviene la muerte misma de quién emite y dé su sentido, un modo de ser extraño de sí mismo, constantemente diferido de sí, en una temporalización, en un espaciamento *otro* que inscribe, sin embargo, *lo mismo*. La ontología del suplemento es en gran medida imposible, desde el punto de Derrida, por el diferimiento de sí, que impide que se constituya, pero también, que en la medida en la que se constituye a sí, se deconstruye en tanto deviene imposible de su propia institución y de su sentido.

3.2.3. La metaforicidad y el sentido en *De la grammatologie*: una retórica sin reglas.

Si bien bastantes indicaciones en las sesiones finales de *Heidegger et la question...* van direccionadas a mostrar la relación entre historicidad, metaforicidad y sentido, es necesario comentar algunas indicaciones que Derrida desplegará durante el período de 1965 en adelante. En particular, indicaciones que pueden dar lugar a una teoría de la metáfora, que la perfila como un condicionamiento del sentido. La metáfora tradicionalmente considerada opera en la diferenciación entre sentido propio y sentido figurado. Esto lleva a pensar a Blumenberg (2018) que la metáfora es una estrategia para reducir o eludir el inevitable absoluto de la realidad. De algún modo, podría decirse, el concepto dominante de ‘metáfora’ implica ante todo una elusión de esa realidad, o incluso, una estructura retórica que se aleja de lo literal, y con ello, del sentido *proprio* o auténtico de un enunciado, sea este cual sea. La estrategia de la deconstrucción al respecto de la metaforicidad será tangencialmente opuesta: de lo que se trata es de encontrar la literalidad del sentido figurado:

Ahora bien, ¿en qué consisten la *justeza* y la *exactitud* del lenguaje, ese alejamiento de la escritura? Ante todo en la *propiedad*. Un lenguaje justo y exacto debería ser absolutamente unívoco y propio: no-metafórico. La lengua se escribe, pro-regresa (*pro-régresse*) a medida que domina o borra en sí la figura.

Es decir su origen. Pues el lenguaje, originariamente, es metafórico. Esto le viene según Rousseau de su madre, la pasión. La metáfora es el trazo (*trait*) que relaciona a la lengua con su origen. La escritura sería la obliteración de ese rasgo. De los “rasgos maternos” («traits maternels») [...]. Aquí es donde se hace necesario hablar acerca “De cómo el primer lenguaje debió ser figurado” ... (*De la Gramatología*: 340 / *De la grammatologie*: 382; traducción levemente modificada)

La metaforicidad opera, entonces, no en un sentido derivativo que se desprendería de un sentido originario, sino más bien en el origen del sentido propio de cualquier expresión, o más precisamente: la metáfora es la imposibilidad de llegar al origen *primigenio* de cualquier expresión que guarde su absoluta precisión y literalidad. La metáfora es lo pre-literal del sentido, o bien, la indicación de que lo pre-literal del sentido es lo literal del sentido *sin más*. La imposibilidad de retrotraer el sentido

originario más allá del movimiento constante que constituye cualquier pretensión de *significado trascendental*. La metafóricidad, en este ambiente textual, tiene el dinamismo propio de la *figura*, en tanto es un aspecto dinámico que opera al interior de un sentido, transformándolo en una cuestión retórica. La cuestión retórica que está al fondo del problema de la metafóricidad en el Derrida de *De la grammatologie*, podría decirse, es la inevitable movilidad de sentido que *borra* todo sentido originario. Esta patencia de lo retórico, opera suprimiendo una ontología del sentido *estable u originario*, a la vez que mantiene la cuestión de la esencia en el constante movimiento de inscripción/borradura que *desplaza* el sentido. Citando *in extenso* un notable pasaje de Derrida:

La metáfora debe entenderse como proceso de la idea o del sentido [*sens*] (del significado [*signifié*], si se quiere) antes de serlo como juego de significantes. La idea es el sentido significado, lo que expresa la palabra. Pero también es un signo de la cosa, una representación del objeto dentro de mi espíritu. Finalmente, esta representación del objeto, significando al objeto y significada por la palabra o por el significante lingüístico en general, también puede significar indirectamente un afecto o pasión. Es dentro de este juego de la idea representativa (que es significante o significado según tal o cual relación) donde Rousseau aloja su explicación. Antes de dejarse aprehender dentro de signos verbales, la metáfora es la relación del significante con el significado dentro del orden de las ideas y de las cosas, según lo que une a la idea con aquello cuya idea es, es decir ya el signo representativo. Entonces el sentido propio será la relación de la idea con el afecto que ella *expresa*. Y la *inadecuación de la designación* (la metáfora) es quien *expresa propiamente* la pasión. Si el miedo me hace ver gigantes donde no hay más que hombres, el significante —como idea del objeto— será metafórico, pero el significante de mi pasión será propio. Y si entonces digo: “veo gigantes”, esta falsa designación será una expresión propia de mi miedo. Pues, efectivamente, veo gigantes y hay en ello una verdad cierta, la de un *cogito* sensible, análoga a la que Descartes analiza en las *Regulae*: fenomenológicamente, la proposición “veo amarillo” es irrecusable, el error no se vuelve posible más que en el juicio “el mundo es amarillo”.

Sin embargo, lo que interpretamos como expresión propia en la percepción y la designación de los gigantes sigue siendo una metáfora a la que nada ha precedido ni en la experiencia ni en el lenguaje. No absteniéndose el habla de referencia a un objeto, que “gigante” sea propio como signo del miedo no impide que sea impropio o metafórico como signo del objeto; por el contrario, lo implica. No puede ser la idea-signo de la pasión más que dándose como idea-signo de la causa presumida de esta pasión, abriendo un ojo sobre el afuera. Esta apertura deja paso a una metáfora salvaje. Ningún sentido propio la precede. Ningún retórico la fiscaliza. (*De la Gramatología*: 346 - 347 / *De la grammatologie*: 389 - 391)

Desplegando un posible *orden de razones* este pasaje:

- (i) en primera instancia la metáfora es el sentido *primero*;
- (ii) seguido de ello, la metáfora opera *en la representación de un objeto como signo*, en este sentido, deviene un determinado *significante*;
- (iii) pero, más aún, la metáfora es esta misma relación entre significante y significado, su *sentido*;
- (iv) el sentido *propio*, por otra parte, es aquello que se expresa de manera *inmediata*;
- (v) entonces, la metáfora, es estructuralmente la *inadecuación de la designación*, y con ello, la expresión posible del sentido propio *inmediato*.

Esta última observación (v), es particularmente interesante para el desarrollo de las inquietudes que mueven esta tesis: la inadecuación de la designación en el lenguaje es *estructural*, por una parte, en tanto está condicionada solo por la metáfora, que inscribe y borra el sentido *en cuanto tal*. En términos trascendentales, la metáfora entonces condiciona el *aparecer* de estos ámbitos, no meramente en su *pensar qué*, es decir, en el contenido mental producido con un determinado significado (que, a su vez, se forma por un determinado juego de signos), sino que la metáfora es la operación *en cuanto tal* del pensamiento. A la vez, este *como tal* no es más que una *inadecuación* que está al interior de la lógica del sentido. Es decir, el sentido en cuanto tal está estructuralmente *inadecuado*, respecto de sí mismo. Cabe observar un problema: ¿esto último quiere decir que es imposible toda ontología del sentido?

Explícitamente, durante todo el libro, Derrida tiene una marcada oposición entre el pensamiento del trazo o huella (*trait*) y la ontología. Pero, qué concepto de ontología hay en este ambiente textual es lo que habría que describir. Evidentemente, la ontología puede entenderse como una respuesta o la indagación de la pregunta del ser o sentido de lo que es. En este último sentido, en medio de *Ser y Tiempo*, Heidegger aclara que la pregunta por el ser es siempre o por necesidad, la pregunta por el sentido de ser: ¿Por qué algo es algo y no más bien la nada? No es una cuestión que se resuelva en una definición de lo que significa *ser*, pero podría decirse, por otro lado, que la ontología fundamental, al menos en la versión de Heidegger, implica una búsqueda de este sentido originario de ser. Claramente, una filosofía de la diferencia, o pensamiento de

la huella, rehúye estructuralmente de este pensamiento de la autenticidad y originariedad. Sin embargo, si acaso este pensamiento *diferencial* logra *efectivamente* salir del discurso de la ontología—ya no de la metafísica de la presencia, sino de una ontología dicha en sentido eminente— es una cuestión abierta. La reflexión de Derrida muestra que la ontología fundamental estaría dentro de las limitaciones propias de la metafísica de la presencia, cosa que, en todo caso, es hasta cierto punto aceptada o reconocida por Heidegger, en su tratamiento de la *Destruktio*: no se trata de *terminar* con esta metafísica de la presencia, sino que más bien *abrirse paso* a través de ella. Podría decirse, transitarla sin tener claridad de su más allá, o bien, *atravesarla sin fin*.

La operación de la metáfora deshace la presencia a sí del sentido, podría decirse que todo el asunto de *De la grammatologie* se resume a afirmar que el sentido difiere de sí mismo o es estructuralmente *inaparente* a la vez que *literal* de sí mismo. O bien, que la literalidad esconde una inapariencia que, finalmente, no termina o no se resuelve en una *fuerza* de sentido, sino que es esta misma diferencia entre la fuente y los efectos de significación la que *produce el sentido*. Efectivamente, esto produce un *double bind*: 1. la inadecuación del sentido *es el sentido* – 2. el sentido mismo no puede ser, en tanto es *inadecuado*, no tiene sentido. Más allá del *double bind*, esa contrabanda tan explotada en el pensamiento de Derrida, también puede decirse que hay una afirmación *del sentido*, aunque con la aclaración de que este es deconstituyente de sí mismo, y en esto, sería autoinmunitario o deconstructivo. Pero no se trata, en ningún caso, de resolver pragmáticamente esta ausencia de sentido originario. La ausencia de origen del sentido no es, sin más, la ausencia *absoluta* de él. Lo que se encuentra en la deconstrucción no es un *nihilismo*, sino que una estrategia trascendental. Esta estrategia es trascendental, no solo porque divide entre el *sentido como si* y el *sentido como tal*, o bien, porque afirma que el *sentido como tal* no es más que *el sentido como si*. Es trascendental porque describe el condicionamiento del sentido que opera en él (en el diferimiento, la metafóricidad) y fuera de él (por la metáfora históricamente establecida, la metáfora empírica). Podría decirse que es ontológica pero no de una *cosa*, o de un determinado *ente*, sino que más bien de la diferencia que (pese a no ser, a no aparecer, a no dejar rastro o a borrar todo rastro de su operación) opera *en el sentido*. Claramente, en

primera instancia, en tanto no hay un sentido originario o una realidad última en la que se base este sentido, no podríamos hablar tradicionalmente de una ontología, pero finalmente, esta operación de diferencia *en el sentido* no hace más que afirmarlo en su autoinmunidad. No hay una afirmación en todo esto de que no haya *realidad* o *mundo*, ni *cosa en sí*, podría decirse en un sentido amplio. En otras palabras, quizá no *hay* sentido, a la vez que no *hay* la diferencia, en el sentido de que no *existen*; pero esto último no quita que, *de hecho*, haya operaciones que produzcan su aparición, por inaparente que sea ésta, o más bien dicho, nada niega su *operación*. En este último aspecto, se puede decir —pese y en contra al propio Derrida—, que hay una ontología en el pensamiento de la diferencia que propone, claramente, centrada en la operación de la escritura que *trabaja* todo sentido posible. Insistiendo que esta ontología no es, ni puede retrotraerse a una identidad última. Es una ontología diferencial, que se encuentra *en la radicalidad misma del sentido*. Aunque, también puede afirmarse, que este *como tal* del sentido no es más que atravesado por las modulaciones de la retórica, de la metafóricidad. La metáfora salvaje, entonces, aparece como una ausencia de sentido *propio* en la operación designativa de toda inscripción, pero también, como único origen posible del sentido que, aunque en dinamismo y en un constante diferimiento de sí, se encuentra allí, como posibilidad misma del sentido. Una *retórica sin reglas* es la que viene a asumir características ontológicas, porque el ser de lo que es no puede más que expresarse en un *como si*. A la vez que ese ser como si, se encuentra mediado por una figuratividad *inexpugnable, necesaria, irreductible*.

La radicalidad, entonces, de la retórica, aquí se devela como la única ontología posible, es la archi-condición del ser: una proto-ontología. Un condicionamiento del sentido que difumina la frontera entre lo literal y lo figural, entre lo propio y lo derivado. Más adelante se analizará pues, en el contexto de *La dissémination*, esta cuestión será profundizada en el diferimiento de sí de la metáfora. La metáfora *deviene* metonimia, en tanto no puede sino *tomar parte* de aquello que significa. Este *tomar parte*, esta interferencia o contaminación, no hace sino mantenerse *a través* de esta *historia del sentido sin fin*. Si la pregunta de la ontología fundamental era: *Por qué* hay algo y no más bien la nada. La pregunta que movilizaría esta ontología diferencial que procede

fenomenológicamente, sería: *Cómo* es que, de hecho, y pese a todo, el sentido opera, o incluso, *cómo opera la figura condicionando el sentido*.

La respuesta es imposible sin una retórica. Lo que se encuentra entonces, en este pensamiento, es la sugerencia de que la única ontología posible, es aquella que está atravesada por una retórica. La diferencia de esta retórica, con el acceso *hermenéutico* —que propondría algo semejante—, sería que este sentido no guarda un *querer-decir* originario que habría que revelar. El sentido en su proceder *sígnico* (y por esto, *La voix...* viene a abrir una puerta de *acceso* a *De la grammatologie*) desbarata el juego de su propia aparición en una iterabilidad laberíntica.

3. 2. 4. Una nueva estética trascendental: el espaciamento y la temporalización.

Aclarado este diferimiento de sí del sentido, procede encontrar los procedimientos de esta misma diferencia: el espaciamento, ante todo, es la operación que constituye esta inscripción del sentido. En otras palabras, la estructura *invariante* de la figura que *opera el sentido* no procede más que en el espaciamento, es decir, la *différance*. Mucho antes de estas observaciones, durante su «*Génesis y Estructura*»..., había *abierto* el campo de la irregionalidad como una apertura radical del sentido. Las consecuencias que esto tiene sobre la posibilidad de una nueva estética trascendental son capitales: la cuestión de un no-origen en una no-región o, en otras palabras, la cuestión de la anarquía del nóema ya instaura en el pensamiento una declaración sobre la impureza o la imposibilidad de una intuición pura del tiempo y del espacio.

Durante 1968, *Ousía et grammé* aparece en un libro dedicado a Jean Beaufret: *L'endurance de la pensée*, las reflexiones que contiene este texto se desarrollaron al menos, durante el seminario transcurrido entre 1961 y 1962 "*Le Présent* (Heidegger, Aristote, Kant, Hegel, Bergson)". La importancia de este texto no estriba en renunciar *sin más* a la concepción trascendental del espacio. En medio de una defensa de Hegel respecto a Heidegger (y Kant), en *Ousía et grammé*, Derrida abre una inquietud sobre

una nueva estética trascendental, ya en el sentido de un espaciamento, o bien, de una espacialización de la sucesión que contiene el tiempo.

El desafío de una nueva estética trascendental, entonces, podría explicarse en el período anterior a *De la grammatologie*, así:

(i) la enunciación de la anarquía del noema, como condición de apertura al *como tal* de la consciencia en una irregionalidad, o en una apertura en una estricta no-pertenencia de lo *real* a la consciencia (*La escritura...: 224 / L'écriture...: 242*). La apertura que propicia la anarquía del noema, entonces, la objetividad de todo objeto, es ante todo *condición* de la cuestión de un espaciamento, en tanto la realidad de ese espacio *no está constituida más que en su pura aperturidad*. En otras palabras, la anarquía del noema es una escena primordial para lo que posteriormente se llamará el espaciamento propio de la *différance*;

(ii) por otro lado, la enunciación en *Ousia et Gramme* de *lo ultratrascendental* como un cierto espaciamento del tiempo (Hägglund 2008: 19), y esto trae por consecuencia que el espaciamento del tiempo es la estructura trascendental de cualquier vida. Durante *Freud et la scène...* esto será el germen mortuorio (*La escritura...: 315 / L'écriture...: 339*), es decir, aquella cuestión que *en la vida* contiene el *principio o germen de muerte*. El espaciamento en su operación ultratrascendental es, entonces, condición de lo viviente mismo. En específico, en *Ousia et Grammé*, Derrida desarrollará una crítica contra la concepción heideggeriana del concepto vulgar de tiempo. Más precisamente, la crítica heideggeriana observa que Kant va más adelantado respecto que Hegel sobre un concepto fundamental del tiempo. Todo este texto, guarda relación con cómo pensar el tiempo en orden a la sucesión y la patencia del presente. Hegel y Heidegger por igual, se mantendrían en un concepto vulgar de tiempo, en tanto Kant ya elabora un concepto de tiempo cuya base es la autoafectividad, i. e. una experiencia de sí que modulará a su vez, toda experiencia espacial, en tanto *se sucede* en torno al cambio. Pero por más que el presente sea descrito como una relación con la muerte (a la Heidegger) o como una estructura de autoafectividad pura, lo que entraña una nueva estética trascendental es dar con la diferencia entre los distintos tiempos de una determinada sucesión. El concepto vulgar de tiempo, entonces, mentado *qua* sucesión, es aquel que presenta

como eje del tiempo la presencia del sujeto idéntico a sí mismo que permanece en una experiencia del tiempo que cada vez divide su presencia en la temporalización, y con ello, divide la identidad consigo mismo, esto será la *différance*;

(iii) en su conferencia *la différence* de 1968, Derrida ahondará en este cuasi-concepto, como aquel que marca un devenir espacio del tiempo y un devenir tiempo del espacio:

La diferencia (*différance*) es lo que hace que el movimiento del espacio de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado «presente», que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca (*marque*) del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca (*marque*) de su relación con un elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo lo existente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto. Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamiento, devenir-espacio del tiempo o devenir tiempo del espacio (temporalización). Y es esta constitución del presente, como síntesis «originaria» e irreductiblemente no-simple, pues, sensu estricto, no-originaria, de marcas (*marques*), de huellas (*traces*) de retenciones y de protenciones (para producir aquí, analógicamente y de manera provisional, un lenguaje fenomenológico y trascendental que se revelará en seguida inadecuado) que yo propongo llamar archi-escritura, archi-huella (*archi-trace*) o diferencia (*différance*). Esta (es) (a la vez) espaciamiento (y) temporalización. (*Márgenes...* p. 48-49 / *Marges* p. 13-14; traducción levemente modificada)

Esto es, que una nueva estética trascendental reclama un nivel ultra-trascendental que describe el espacio de la archi-escritura y la archi-huella o *différance*, como aquello que constituye la diferencia o intervalo del presente consigo mismo. Esta diferencia del intervalo, que es una noción eminentemente temporal, queda intervenida como un espaciamiento, en tanto este intervalo obedezca a una sucesión o a una referencia al futuro, o al pasado, no marca más que una distancia. Dicha distancia opera en su diferenciación, en la deconstrucción de un presente viviente, a la vez que en una deconstrucción de la identidad como autoafectividad. La *différance* no opera de manera humana. Es ante todo a-subjetiva, y esta es irreductible, condiciona toda experiencia de inscripción, o bien, es constituyente del campo trascendental que deviene inscripción. La nueva estética trascendental es la escritura, pero, ante todo, esto guarda en sí también las condiciones que la vuelven posible. La escritura es ante todo una archi-escritura, dicho en sentido trascendental. Esta archi-escritura es la constitución

dinámica de un espacio como espaciamiento. Lo que sobreviene a esto, es la estructura de ese espaciamiento como una dimensión ultra-trascendental, a saber, la dimensión en una vida misma, de la muerte misma;

(iv) en *De la grammatologie*, esta concepción del espacio aparece como una cierta concepción de la huella (*trace*) como un elemento que viene a remover una estética trascendental dicha en sentido simple:

Una nueva estética trascendental debería dejarse guiar no sólo por las idealidades matemáticas, sino por la posibilidad de la inscripción en general, que no sobreviene como un accidente contingente a un espacio ya constituido sino que produce la espacialidad del espacio. Decimos bien de la inscripción *en general*, para marcar cabalmente que no se trata sólo de la inscripción en el habla y de la inscripción como *habitación* situada desde el principio. Tal cuestionamiento, a pesar de su referencia a una forma de pasividad fundamental, indudablemente no se debería llamar *estético* trascendental, ni en el sentido kantiano ni en el sentido husserliano de estas palabras. Una cuestión trascendental sobre el espacio concierne a la capa pre-histórica y pre-cultural de la experiencia espacio-temporal que proporciona un terreno unitario y universal a toda subjetividad, a toda cultura, más acá de la diversidad empírica, de las orientaciones propias de sus espacios y de sus tiempos. Ahora bien, si uno se deja guiar por la inscripción como habitación en general, la radicalización husserliana de la cuestión kantiana es indispensable pero insuficiente. Se sabe que Husserl reprochaba a Kant haberse dejado conducir en su cuestión por objetos ideales ya constituidos dentro de una ciencia (geometría o mecánica). A un espacio ideal constituido correspondía necesariamente una subjetividad constituida (en facultades). Y desde el punto de vista que aquí es el nuestro, habría mucho que decir sobre el concepto de *línea* que tan a menudo interviene en la crítica kantiana. (El tiempo, forma de todos los fenómenos sensibles, internos y externos, parece dominar al espacio, forma de los fenómenos sensibles externos; pero es un tiempo que siempre se puede representar por una línea y la “refutación del idealismo” invertirá este orden.) El proyecto husserliano no sólo pone entre paréntesis al espacio objetivo de la ciencia; debía articular la estética sobre una cinestésica trascendental. Con todo, a pesar de la revolución kantiana y del descubrimiento de la sensibilidad *pura* (pura de toda referencia a la sensación), en tanto el concepto de sensibilidad (como pura pasividad) y su contrario continúen rigiendo tales cuestiones, éstas quedarán prisioneras de la metafísica. Si el espacio-tiempo que habitamos es *a priori* espacio-tiempo de la huella, no hay ni actividad ni pasividad puras. Esta pareja de conceptos —y se sabe que Husserl los tachaba sin cesar, uno por otro— pertenece al mito de origen de un mundo deshabitado, de un mundo ajeno a la huella: presencia pura del presente puro, que se puede llamar indiferentemente pureza de la vida o pureza de la muerte: determinación del ser que siempre ha fiscalizado no sólo las cuestiones teológicas y metafísicas sino también las cuestiones trascendentales, ya se las piense en términos de teología escolástica o en el sentido kantiano y post-kantiano. El proyecto husserliano de una estética trascendental, de una restauración del “logos del mundo estético” (*Lógica formal y lógica trascendental*) permanece sometido, como a la forma universal y absoluta de la experiencia, a la instancia del *presente viviente*. Es por aquello que complica a ese privilegio y escapa a él, que uno se abre al espacio de la inscripción. (*De la Gramatología*: 365-366 / *De la grammatologie* p. 410-411)

Es decir, esta nueva estética trascendental se opone a la concepción kantiana de la intuición del tiempo y del espacio, como intuiciones *puras*. La concepción del espacio y del tiempo, para la deconstrucción nunca están *constituidas*, no pueden inteligirse o captarse *como tales* más allá de la operación de espaciamiento que es condición de

posibilidad de la huella, a la vez que operación misma de esta. Más aún: la huella opera como una condición de la vida misma, entre otras cosas, porque conceptualiza el tiempo y el espacio mismo de una manera *dinámica*. En estas dos características estriba su carácter 'ultratrascendental'. Este dinamismo del tiempo y el espacio no se reduce meramente a que *algo pase* en el tiempo y en el espacio representando motivo de un *cambio*. Esto último es evidente a toda concepción filosófica del tiempo. Una temporalización y un espaciamento son lo que hay en la raíz de toda instauración de una subjetividad, a la vez que es la imposibilidad de constituirla desde sí en este diferimiento. No es una subjetividad estable la que *capta* el tiempo (como sería de Aristóteles a Kant, de otro modo también Husserl en tanto se media por la estructura del *presente viviente*), es una cuestión que emerge en la experiencia del tiempo como *pasividad pura*, en tanto es una dimensión de la sensibilidad. Esta intervención cinestésica a la estética trascendental, a saber el concepto de 'espaciamento', mienta en la experiencia misma una cierta inadecuación trascendental que es condición de cualquier inscripción posible. Una nueva estética trascendental, entonces, reclama en su núcleo habérselas con la cuestión de la vida.

Coda: la cuestión de la línea y la figuratividad.

Esta inadecuación trascendental y constituyente de la estética trascendental también opera en otro ámbito. La representación de esta intuición pura del tiempo propuesta por Kant ya se encuentra enunciada en la forma de una línea. La linealidad, atribuida al progreso del tiempo no hace más que concebirla como espaciamento. No es *una* representación más del tiempo, sino que constituye esta metáfora o sentido *primero* del tiempo, a saber, que el sentido del tiempo en tanto desprovisto de cualquier figura o imagen sensible, no puede más que figurarse en la imaginación empírica, *i. e.* el *como tal* de la intuición pura del tiempo no tiene más que ser representada *como si* fuera una línea. En este sentido, la representación más pura del tiempo es también una representación figural, impura, contaminada por la imagen. La representación del *como tal* del tiempo no es más que la representación *como si*. Esta figura de la línea, por otra

parte, deviene condición trascendental del concepto de tiempo, en tanto es el modo más propio y demarca una condición de acceso a éste sin la posibilidad de retrotraerlo a “otro modo”.

Contingentemente, sucede que la línea es la figura que *representa* el tiempo, aunque *necesariamente* no puede sino concebirse de este modo, en tanto es la representación pura del concepto de tiempo. La intervención de Derrida a la estética trascendental también pasa por una cuestión figural, donde la contingencia de la figura por la que se *presenta* la intuición del tiempo deviene una condición trascendental de su estructura, en tanto es la única forma en la que deviene representable.

Esta intervención figural de lo trascendental pasaría de afectar desde la estética trascendental a la doctrina del esquematismo trascendental. El esquematismo trascendental o bien, la imaginación trascendental en la esfera de la primera *Crítica* kantiana tiene la función de conectar los conceptos puros del entendimiento con las intuiciones sensibles, a través de una unidad de aprehensión. Podría decir, es el condicionamiento de la aprehensión de objetos de conocimiento. La intervención figural constaría en señalar la impureza de la relación entre concepto e intuición, es decir, la contaminación empírico-trascendental, desarrollándose en el clivaje de la figura. La figura es la que media como condición de aprehensión de objetos, sean estos ideales o materiales. La condición de su representación es figural, o bien, el clamor de Derrida es por una retórica trascendental de los elementos, *i. e.* la operación contaminadora y productora de los conceptos puros, se encuentra en una génesis figural que opera en el espaciamiento de la inscripción. La interferencia de la representación contingente, de la imaginación empírica en la imaginación trascendental está en la institución de una idealidad. Todo concepto puro del entendimiento, es por ello mismo, concepto impuro. La contaminación empírico-trascendental procede ya desde la fenomenología genética que se centra en la institución, pero el giro ultra-trascendental de esto en la fenomenología de la inscripción es la mediación de la figura. La figura es condición de mediación para una representación pura, sea esta cual sea. He aquí la condición figural, la condición trascendental de la retórica.

3. 2. 5. Lo ultra-trascendental y la cuestión de la vida.

De la grammatologie se deja leer, entre otras cosas, como un libro en torno a la escritura en la historia, a la vez que las relaciones entre naturaleza y cultura que estriban en su constitución. Con todo, uno de los momentos o nodos centrales del libro tienen que ver con superar una concepción meramente conceptual o de ámbito teórico del lenguaje y de la escritura, sin recurrir por ello mismo a una salida pragmática. La desactivación de la cuestión del origen, o más precisamente, la tematización del origen en la ausencia radical de él como suplementariedad, guarda una teoría o una reconcepción de la cuestión de la vida en un horizonte trascendental. Cabe distinguir este enfoque trascendental de otros: en el caso kantiano, dicho de manera somera, lo que se trata es de esclarecer las condiciones de predicación e intelección de lo vivo como algo organizado, la noción de *organismo*; a su vez, la cuestión —para Heidegger— tiene que ver con acceder a la vida como un determinado *modo de ser*, esto desencadena una relación entre funciones y órganos y los modos de estas existencias el mundo (la escasez de mundo de los animales, por ejemplo). Para Derrida el enfoque en la cuestión de la vida tiene que ver con una concepción biológica de la huella, *i. e.* una teoría de la inscripción cuyo clivaje resulta ser una dinámica constitutiva de la vida de lo vivo. La expresión “la vida de lo vivo” no es un pleonismo, porque la vida de los vivientes no es meramente *una vida*, sino que también está constreñida por el modo en que la muerte es condición de aprehensión de esa vida. Una de las acepciones posibles del *germen de muerte* es esto mismo, a saber: que una concepción de la vida de los vivientes que se precie, debe hacer justicia a su propia constitución mortuoria. *El aparecer de la vida es también su propia desaparición*. Podría argüirse que esto no es ninguna novedad y que el análisis existencial de Heidegger sobre el ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) ya contiene en la constitución misma del existir del existente humano (*Dasein*) la cuestión de la muerte. Pero la cuestión es aún más amplia, envuelve una concepción de la vida *misma* del viviente como un elemento estructuralmente diferido de sí. En esto estriba la *différance*: en un pensamiento de la vida que sin contener o resolver, sin juntar ni

separar, presenta a la muerte en cada aparecer de la vida. La inscripción, en su borradura, la concepción de aparición como desaparición, a la vez que el esclarecimiento de lo autoinmunitario como aquello que, dentro de la vida, la excluye. Esto entraña también la relación del origen con la finalidad, analizada tanto en *La voix...*, como en su obra anterior la *Introduction...*, a saber: la dimensión de toda teleología es una dirección a los orígenes, así como toda búsqueda del origen y sentido de una actividad dirige hacia su finalidad última. Esta relación entre origen y finalidad no afecta solo a la estructura clásica en la que se puede entender el origen funcional como *aquello en vistas de lo cual se hace o produce algo*, sino que aquello en vistas de lo cual esto tiende a disiparse, borrarse, desaparecer, morir. Con esto se busca establecer una tesis simple:

Que Derrida no es un vitalista.

Esto quiere decir: hay una concepción de la vida *que no se resuelve por lo que es ella misma*, o bien, *que lo que es ella misma tiene que ver con lo que estrictamente no es ella*. No es evidente la vida frente a sí misma y no se está meramente siempre en el medio de ella como experiencia, a la Bergson o Deleuze. No. La vida tiene un carácter enigmático. La vida tiene condiciones de aprehensión, tiene concepciones, tiene un desajuste respecto de sí misma que es estructural y sin el cual no puede ser aprehendida. El concepto de huella (*trace*) viene a hacer esto: marcar el devenir de una vida en un texto, ambiente, o tejido cultural diferente de sí mismo, y en el cual, *cada vez*, se difiere respecto de lo que ella misma es. Esta condición imposibilita la ontología tradicional de la sustancia respecto del yo o del ser vivo que presupone al ser vivo como *unidad* (sea funcional, de sentido o de sustancia), pero también abre la única veta posible en la que es accesible dicha vida del viviente: a través de su inscripción, la acción de espaciamiento que constituye su vida, el constante diferimiento de sí, de la vida, de la muerte. En esto estriba la concepción ultra-trascendental de la huella, la huella es condición de posibilidad de toda condición de posibilidad posible³⁵, en tanto la huella

³⁵ Recientemente, Goldgaber (2021: 102) interpreta la naturaleza de la archihuella como aquello que está a la base del espaciamiento. La archihuella sería la dinámica más general o extendida de la escritura como aquello que relaciona lo viviente con su *otro*.

es inscripción “en lo otro de lo otro en lo mismo”, es decir, es el efecto a la vez que la operación intrínseca de la vida.

Siguiendo la caracterización del concepto de vida de Derrida sería necesario establecer un plan para aclarar su estatuto. Se tendrá que la vida se relaciona con un cierto concepto de naturaleza que está a su base. Pese a que la lectura dominante respecto a Derrida obedece a la tendencia de afirmar que *no hay naturaleza*, aquí se mostrará una versión diferente. Hay naturaleza, aunque en su operación o despliegue se muestra *impura*. Por otro lado, recorrido ese ámbito de la naturaleza, será necesario esclarecer la estructura más básica de la vida, esto es la *autoafectividad*. La autoafectividad en la tradición trascendental kantiana es la forma misma de la experiencia de tiempo. Sin embargo, esta relación primigenia y estructuralmente necesaria para la conformación del mundo de la experiencia —desde la agencia del sujeto—, también arroja pistas sobre la cuestión de la vida. Por otro lado, dada esa estructura autoafectiva que también afecta la relación de la naturaleza consigo misma, se buscará mostrar cómo este panorama de la naturaleza y la autoafectividad va a dar con la concepción eminentemente biológica de la huella. Parte de este recorrido se hizo en el apartado anterior: la condición misma de la huella obedece a una inscripción como espaciamiento y temporalización. Ahora bien, esa *cinestética trascendental* es también lo que caracteriza la vida *como tal*. La trampa está en que ese *como tal* de la ‘vida’ no es una relación autorreferencial. Siguiendo estas pistas, entonces, lo que sigue sería el desarrollo de la emergencia de la cuestión de la vida en el trascendentalismo de Derrida, para ello se desarrollará del siguiente modo: (i) Se partirá con la caracterización de la relación entre escritura y naturaleza, en tanto hay una operación de contaminación productiva y autoafectiva que se encuentra a la raíz del tema de la cuestión de la vida; (ii) la dimensión autoafectiva de lo que se viene a llamar ‘vida’, esto es: el condicionamiento de la vida como relación diferencial; (iii) la huella como dimensión eminentemente biológica.

I. La escritura y la naturaleza.

La cuestión que respecta a la relación cultura-naturaleza ha sido un móvil ancestral en la historia de la filosofía. Cínicos y estoicos se inclinaban antaño por una relación con la vida y con el mundo que se inclinara más a la naturaleza (*phýsis*) que a la ‘convención’ (*nómos*). En diferencia con ellos, el establecimiento de la modernidad, y del estado moderno en específico, tuvieron que ver en su fundamentación filosófica con una superposición de un mandato civilizatorio o el establecimiento de la ley como ‘segunda naturaleza’, como es el caso del pensamiento contractualista, de Sir Thomas Hobbes. Esta relación *phýsis-nómos, naturaleza-estado*, son un foco de desarrollo en cuanto a ideas éticas y políticas. Dicha relación opera en la distinción, incluso, contraposición, de lo natural con lo no-natural. Aquello que sería plenamente no-natural, sería el establecimiento de la civilización, la configuración de la cultura. Esta relación es particularmente compleja en el contexto de *De la grammatologie*. Derrida se enfrentará a este conflicto naturaleza-cultura en el ámbito temático del establecimiento de la escritura, o bien, las concepciones que versan de cómo y qué rol tiene la escritura en el establecimiento de la vida social y política. En esta veta, se contrapondrá a Levi-Strauss, en tanto este tendría una visión de la escritura como dispositivo de poder que sería condición de la ley, y con ello, de obediencia. Quien puede-leer es quién está dispuesto a obedecer. Por otra parte, Rousseau se encuentra en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas* ante disyuntivas que exacerban esta diferencia entre habla y escritura. En términos demostrativos —siguiendo las indicaciones de Derrida—, *La voix...* sería la puerta de entrada o incluso aquello que no está del todo dicho en *De la grammatologie*. En este caso, sería la relación entre un habla entendida como *vida*, a la vez que una visión del signo como *muerto*. La letra está muerta, el habla está inevitablemente *viva*, es el *aparecer del sentido*. Esta oposición sería lo que constituye la historicidad, la historia de Occidente atrapado en la metafísica de la presencia.

Dicho esto, sería necesario el despliegue de la relación naturaleza-cultura para la deconstrucción. Ya se ha avanzado en eso: la dimensión genética de la contaminación establece una condición de acceso. No hay una naturaleza puramente empírica, ni puramente trascendental, podría decirse. No hay un origen simple o autocontenido, ni autoevidente de ‘naturaleza’. Sin embargo, Derrida parece ir más allá, desarrollando

una dinámica de relación entre la naturaleza consigo misma que compromete a la escritura. La escritura, podría decirse, es la exclusión de la naturaleza: es la pura contingencia, la posibilidad del sentido y de la inscripción a la vez que la posibilidad de la borradura de su inscripción. Pese a dicha contingencia, la escritura interviene o contamina ámbitos que tienen que ver con la naturaleza, en este sentido, la escritura *estaría dentro de ella*, y la naturaleza, estaría inscrita por la escritura. Derrida señala:

Sin embargo todo sucede como si Saussure quisiera simultáneamente demostrar la alteración del habla por medio de la escritura, denunciar el mal que ésta le ocasiona a aquella, y subrayar la independencia inalterable y natural de la lengua: “es la lengua independiente de la escritura” (p. 72): ésta es la verdad de la naturaleza. Y no obstante la naturaleza está afectada —desde el afuera— por una perturbación que la modifica en su adentro, que la desnaturaliza y la obliga a separarse de sí misma. La naturaleza al desnaturalizarse a sí misma, al separarse de sí misma, recibiendo naturalmente su afuera en su adentro, es la catástrofe, acontecimiento natural que trastrueca la naturaleza, o la monstruosidad, separación natural dentro de la naturaleza. (*De la Gramatología*: 54/*De la grammatologie*: 61)

La escritura viene a ser aquello que *desde dentro* de la naturaleza, fuerza su *exclusión*. O bien, la escritura es la inscripción de la naturaleza que la vuelve diferente de sí misma. La naturaleza se desnaturaliza, se separa de sí y se relaciona consigo misma en la contingencia de la escritura. La catástrofe sería la operación de la inscripción y su relación con lo natural. La convención, la cultura, la escritura vienen a perturbar, vienen a afectar lo que la naturaleza *es*. Pero este ser de lo natural no es, ni puede pensarse más que dentro de sí mismo. Así, la naturaleza se diferencia de sí misma, no en sus efectos, sino que en su constitución interna. Es la naturaleza la que se ve afectada con el surgimiento de la naturaleza, esto más adelante, se explicitará en torno a las figuraciones vegetales y su constitución de lo natural. Siguiendo con la relación escritura-naturaleza: habría que explicitar cuál es dicha relación, al parecer, no se trata aquí de una distinción: la naturaleza interviene sobre los ámbitos de la cultura y la cultura, a su vez, interviene en la naturaleza.

De un modo semejante, Serres en su *Contrato natural* establece una relación de continuidad y co-producción de lo natural con lo cultural. Acontecimientos como el calentamiento global serían culturales (en tanto producidos y afectados por la operación humana y la producción masiva que tiene condiciones culturales asociadas), por otra parte, sería natural, en cuanto compromete el clima, el desarrollo de la vida en el planeta y las condiciones de vida de aquello que pervive en lo natural. La distinción

entre naturaleza y cultura no pasa por venir a “desmitificar” la actitud naturalizadora de los discursos, como ideología; ni tampoco en venir a tomar la cultura como un efecto de cuestiones climáticas y geográficas. No se trata de naturalizar la cultura, entonces, ni de culturizar la naturaleza. La diferencia *pervive*, mas no se *opone*: la escritura forma parte de la naturaleza, en el sentido microbiológico, por ejemplo. La naturaleza forma parte de la escritura, en tanto es un abrirse paso o un espaciamento que es propio de lo vivo. Hay co-pertenencia, pero no hay síntesis: la naturaleza y la cultura, la naturaleza y la inscripción contingente, se encuentran, pero no hacen más que *disimularse* al modo de una figura vegetal en un texto: se disimula, se traviste, se *mima*. La naturaleza aparece dentro de texto, pero una vez se inscribe su certeza, esta tiende a desnaturalizarse: se pliega sobre sí en la escritura, tal mimosa que se oculta. Esta relación entre disimulación, mimosa y naturaleza será tratada de forma específica al final de este capítulo.

II. Autoafectividad como *vida*

La cuestión de la autoafectividad fue tratada anteriormente como una relación consigo que es productiva de la subjetividad, a la vez que muestra un ámbito diferencial de dicha relación, donde el sujeto que se siente se difiere de sí en su sentirse a sí mismo, a través de la temporalidad de la vivencia. En la atmósfera de *De la grammatologie*, la autoafectividad no solo se tratará del estrato fenomenológico de la constitución de la vivencia, sino que también de la autoafectividad como una dinámica constituyente de la *vida misma*. Esta autoafectividad, o bien, esta heteroautoafectividad, es un principio vital:

El afuera, la superficie expuesta del cuerpo, significa, marca para siempre la división que trabaja a la auto-afección.

Ahora bien, la auto-afección es una estructura universal de la experiencia. Todo viviente es capaz de auto-afección. Y sólo un ser capaz de simbolizar, es decir, de autoafectarse, puede dejarse afectar por el otro en general. La auto-afección es la condición de una experiencia en general. Esta posibilidad —otro nombre de la “vida”— es una estructura general articulada por la historia de la vida y que da lugar a operaciones complejas y jerarquizadas. La auto-afección, el en-cuanto-a-sí o el para-sí, la subjetividad, gana en potencia y dominio del otro a medida que su poder de repetición *se idealiza*. (*De la Gramatología*: 209-210/ *De la grammatologie*: 236)

De este pasaje pueden extraerse al menos las siguientes observaciones:

1. Respecto de la autoafección y el *cogito*: se tratará aquí de la relación consigo mismo como constitutiva de toda idealidad, de toda producción del mundo mental.
2. Respecto de la autoafección y la relación con la exterioridad: se tratará aquí sobre la noción de exterioridad y la respuesta a posibles objeciones, como será el solipsismo, el correlacionismo y el *textualismo*.
3. Respecto de la auto-afección como “condición de una experiencia en general”: se tratará aquí sobre la carga trascendental que tiene esta autoafectividad.
4. Respecto de lo viviente como autoafección: se tratará aquí de la primera condición de la autoafectividad como *vida*, que es un clivaje necesario para avanzar a una interpretación de la huella como pensamiento eminentemente biológico.

1.-Auto-afección y *cogito*.

Derrida, habiendo transitado en *La voix...* en la diseminación de una *vida interior del alma* que solo se relaciona consigo misma y que no tiene propiamente tal *un signo o lenguaje con el que expresarse*, esto es, su crítica a la producción de sentido en la fenomenología de Husserl, dará con una versión de la subjetividad que no puede encontrarse radicalmente *consigo misma*, en tanto estaría atravesada por la iterabilidad del signo, generando así una especie de suspensión lingüística de la fenomenología. La intimidad deviene *imposible*, en tanto está atravesada por una *voz* que no es más que un juego de significaciones establecidos y fijados en una tradición, en el establecimiento de una *lengua*. En *De la grammatologie*, avanzará a un nivel distinto de este análisis de la auto-afección. El *cogito*, para Derrida, tiene esta dimensión auto-afectiva: lo que siente el *cogito*, es pensado en la metafísica de la presencia, como una presentación que se hace del mundo *para sí*. Es una *voz*, una cuestión *audio-fónica* la que media la experiencia, una especie de diálogo interior que causaría y movilizaría el pensamiento. El cogito cartesiano es ante todo la exclusión de toda exterioridad en el ámbito de la

reflexión interna. La crítica de Derrida sería la siguiente: no hay un *cogito* posible sin una mediación sígnica que lo medie y que incluso lo produzca. No es solo que no haya pensamiento sin lenguaje, sino que más directamente aún, no hay pensamiento posible sin una exterioridad. Pero más allá de la premisa de la intencionalidad fenomenológica —a saber, que toda consciencia es consciencia de algo—, es que *la autoafección está producida interiormente por algo externo*. Esto deriva en que, o bien, no hay autoafección pura, o bien, no hay más que una hetero-auto-afección. Aclarado esto, se puede seguir con el siguiente problema.

2.- Auto-afección y exterioridad.

La relación de la huella con *lo otro* que será tematizada de manera más específica en el siguiente sub-apartado tiene que ver con esta noción de vida atravesada por una condición autoafectiva que es la capacidad de afectarse, inclusive, autoafectarse por otro o por un símbolo. Se podría reducir ambos ámbitos meramente a la *huella*, en tanto no es al otro como otro al que se acerca la experiencia, sino que es el otro en tanto huella mnémica, perceptiva y vital que afecta *como desde un exterior*. Esta última expresión debe ser explicada: el otro no es meramente un ente externo cuya experiencia *deje* una huella en una memoria *interna*. El otro es una marca respecto de lo otro, dentro de lo mismo, esto es, una huella que disemina la separación o diferencia de un adentro y de un afuera, a la vez que disemina los límites de lo subjetivo-personal, o podría decirse, el acceso de la primera persona, respecto de lo externo y respecto del yo. Además, la huella no tiene su sentido, ni su fin, en la captación, legibilidad o interpretación que una consciencia haga de ella. Con estas advertencias se podría salir de tres acusaciones:

- (i) que la teoría de la huella tiene un carácter solipsista;
- (ii) que la teoría de la huella permanece dentro de la mera correlación;
- (iii) que la teoría de la huella cae en un empirismo escéptico.

Respecto de lo primero, la teoría de la huella podría entenderse como solipsista en tanto viene a *reducir al otro* a una huella *mnémica* dentro de lo mismo. Bajo esta idea,

se preguntaría quien sostiene esto ¿Qué es el otro sino una marca o una mera huella en la consciencia de un 'yo'? ¿Qué valor tiene un ser viviente, sea una planta, una persona o una persona amada dentro de la deconstrucción? La respuesta es más bien simple, una vez se esclarecen las siguientes condiciones: a) que la huella no es meramente *interna* a la mente de un sujeto, *i. e.* no se trata de la huella en una consciencia o en el cerebro de una persona, ni siquiera de una huella *al interior de un libro*; b) que la huella no niega la existencia del sujeto que es sentido por ella, pero tampoco la presupone (en esto, tiene características de la epojé fenomenológica) *i. e.* porque al menos en primera instancia, el pensamiento de la huella no despliega una ontología —considerada en sentido tradicional, una ontología de sustratos o sustancias— o al menos no una ontología de lo auténtico, esto es una metafísica general centrada en la existencia *misma* de los objetos. La huella *marca la diferencia entre los objetos*, sus operaciones y contactos con lo real, los sujetos no son anteriores a la huella, ni tampoco son meramente posteriores. La huella no tiene una función indicativa, ni explicativa, ni derivativa, se trata más bien de una focalización en el diferimiento constitutivo de la experiencia. Mas no necesariamente de su objeto; c) que la huella del otro en cuanto otro no aparece *sin más*, es decir, no aparece ni *pura*, ni *inmediatamente* (pensando con y contra Levinas), *i. e.* la huella *pierde* —en la mediación y diferenciación— el acceso *puro* al otro. A la vez que marca una condición de acceso que asegura ya en su dimensión auto-hetero-afectiva que el otro no puede ser constitutivo de sí mismo. No se puede sugerir, en el pensamiento de la huella, que —como diría Descartes— los otros son meros mecanismos o autómatas. Tampoco se trata de reducirlos a mero *texto*.³⁶ La huella implica, por necesidad, que aquello de lo que se auto-afecta no pueda ser auto-dado. La teoría de la huella implica un pensamiento de la exterioridad que, no estableciendo un origen último de los fenómenos, sí desecha de plano que la auto-afectividad y la auto-evidencia sea el *modo* en el que se accede al otro y tan siquiera a sí mismo, inclusive a la vida. Esto, porque ni la vida, ni la “experiencia interior” o la

³⁶ En esto también va en contra de la precipitada interpretación de Harmann de la deconstrucción y la hermenéutica como *textualismo*. Esta querella se desactiva con la dimensión trascendental que tiene la teoría de la escritura, no es solo la escritura o la institución durable de un signo, sino que también las condiciones que la hacen *posible*.

evidencia pueden pensarse desde sí mismas, sin pasar por la temporalización y diferimiento les constituyen y difieren.

Sobre el segundo punto, podría pensarse entonces que la dinámica de la huella es meramente correlativa, es decir, mienta la correlación entre lo que la inscribe y aquello que está inscrito. Si bien, parcialmente esta idea estaría en lo cierto, siempre que se distinga respecto de un mero subjetivismo, es decir, de una inscripción de la huella y quien la interpreta o reciben, hay un problema relevante con esta interpretación y es que la huella, o en general, la escritura no obedece meramente a un plano objetivo — inapelable, claramente establecible, verdadero sin la interpretación de una subjetividad—, ni meramente subjetivo —no se trata de la realidad de la cosa como un efecto de su ser pensado, percibido o captado. El pensamiento de la huella escapa a la acusación de correlacionismo por al menos las siguientes razones: a) *el pensamiento de la huella no mienta lo objetivo, ni lo subjetivo, sino que aquello que es a-subjetivo*. Esta diferencia entre lo objetivo y lo a-subjetivo puede producir la siguiente mala interpretación que se explicará con el siguiente caso. Si se confrontara el pensamiento de la huella al dilema de la ancestralidad —propuesto por Meillasoux—, se podría decir: la polarización de pensar y ser se encuentra en la correlación (objeto) huella-viviente (sujeto) o bien, en la correlación (sujeto) huella-origen (objeto). El punto escapa a ambas interpretaciones en tanto la huella es un campo trascendental autónomo, ya pasada bajo la reducción fenomenológica (en tanto no obedece a juicios de existencia o realidad), a la vez que esta autonomía no pertenece al sujeto, en tanto este campo trascendental de la escritura se da en ausencia de interpretación, lectura o aparición de él. La ancestralidad de la escritura, entonces, es *trascendentalmente* anterior y *realmente* independiente de toda subjetividad que pueda *accederla*. Comparte características con los enunciados ancestrales como los que respectan a la fecha de nacimiento de la vida en la tierra u otras mostradas por Meillasoux, en tanto es un enunciado que no es meramente real *para una subjetividad*, sino que es intrínsecamente condición de subjetividad alguna dada; b) *que no pertenece a región alguna, en este sentido, escaparía de la polarización del objeto porque la huella no pertenece ni a la consciencia ni al mundo*. Es la cuestión de la anarquía del nóema, pero en sede

gramatológica: hay una irregionalidad constitutiva de los ámbitos del sentido, dentro del campo intencional, que no pertenecen *realmente* ni a la consciencia ni a la materia, que son condición de la apertura de la subjetividad a cualquier significación posible. Lo abierto de la fenomenalidad, la anarquía del nóema, aplica en el pensamiento de la huella. La huella no se abre paso en un mundo puramente objetivo, en tanto es condición de ser de lo objetivo mismo. Pero no es subjetivo, en tanto no pende ni se direcciona teleológicamente a una consciencia, aunque sí es su causa formal.³⁷ Es a-subjetivo, en tanto la condición de sedimentación, de sentido, de subjetividad y objetividad por igual, no son ni subjetivas, ni objetivas.

Por otro lado, respecto de un empirismo escéptico. Se podría decir que la huella es aquel efecto de la existencia u operación de un cierto algo en un mundo. Este algo es finalmente inaccesible *por sí*, por lo que la condición de aprehensibilidad de esto sería la huella que inscribe en lo real. Esto es cierto parcialmente, porque efectivamente la huella no pertenece tanto al mundo (como un ente existente), ni a la consciencia que la aprehende (no es 'huella' solo en función de la huella mnémica). Pero no es cierto afirmar que, pese a que la huella es un factor operante, solo puede caer bajo la categoría de *efecto*. Saliendo del empirismo de Hume o incluso alguna versión contemporánea — como podría ser la de Deleuze —, la huella no es un efecto del que naturalmente se tiende a *derivar* o *presuponer* siquiera una existencia *detrás*. La focalización del pensamiento de la huella no busca atrás ni delante de la huella, sino que enfatiza la operación a-subjetiva que la huella condiciona. El pensamiento de la huella, como filosofía trascendental, busca establecer condiciones de acceso y producción de sentido sin desactivar *sin más* la lógica del origen. No se trata de remitir la huella a un origen, ¡a la vez que no se trata de desactivar totalmente la pregunta por el origen!, la dimensión genética de la huella permite pensar lo originario como una producción de sentido por diferencia o contaminación, *i. e.* una producción de sentido a través de contacto, imbricación y yuxtaposición de ámbitos existenciales, significativos y experiencialmente distintos que echan a andar el sistema de la inscripción del que la

³⁷ Al menos en el sentido en que la *différance* será "la formación de la forma". La operación de la huella y su diferimiento son condición de aprehensibilidad de toda forma y en este sentido, causa formal y no material, de la consciencia.

huella es el clivaje fundamental. La archi-huella como nueva estética trascendental es eso: la condición de posibilidad de la condición de posibilidad de la huella como espaciamiento y temporalización. No es que la huella y el espaciamiento se entiendan como un mero efecto, hay una conexión formal-productiva. La huella es la producción, la inscripción de la diferencia en todo ámbito de sentido.

3.- Auto-afección como “condición de una experiencia en general”.

Una vez aclarado que no hay una auto-afección *pura* en tanto es una noción que implica al menos la dialéctica de una operación de la exterioridad en el interior de la consciencia, a la vez que una operación de interiorización de dicha exterioridad a través de la huella mnémica, podría pensarse que meramente habría que desechar el concepto de ‘auto-afectividad’. Por el contrario, Derrida insiste con este término, en tanto implica este juego de exterior-interior tan caro a *De la grammatologie* y que mienta lo siguiente: no hay una experiencia *como tal* si no es a través de la diferencia entre una autoafectividad que *sienta y que se sienta en el sentir* (esto es, una duplicación) de una cuña gráfica, una institución simbólica, o una escritura biológica. Dicho de manera formalizada: un sujeto S siente que P, en tal caso:

- i) El sujeto S siente que P;
- ii) El sujeto S se siente a sí sintiendo P;
- iii) Lo que siente S cuando se siente a sí mismo sintiendo P, no es P, sino Q;
- iv) Lo que S siente cuando siente que P, es también a sí mismo sintiendo Q;
- v) etc.

Derrida propone, entonces, *la duplicación, i. e.* la imposibilidad del origen puro de las impresiones. El esquema de Derrida mienta que hay una representación *cada vez otra* en el ámbito de la consciencia, tanto en su objeto mentado, como en la operación psíquica que la produce. La auto-afectividad no tiene un fondo o un tope, a la vez que no tiene una operación mínima de su inscripción. La auto-afección es la condición de

toda experiencia, en tanto es la mediación *sin fin* de lo externo y lo interno, de la huella y su producción de la subjetividad.

4.- La auto-afección como vida misma.

La producción del fantasma del otro, el pensamiento de otra persona en la mente de un sí-mismo es auto-afectividad. A la vez que la producción de un sí-mismo capaz de pensar otro ya es una condición de la auto-afectividad:

En ambos sentidos se puede decir que, de una u otra manera, había comenzado ya a trabajar el habla "viva", exponiéndola a la muerte dentro del signo. Pero el signo suplementario no expone a la muerte afectando a una presencia consigo ya posible. La auto-afección constituye lo mismo (*auto*) dividiéndolo. La privación de la presencia es la condición de la experiencia, es decir de la presencia.

En tanto que *pone en juego* a la presencia del presente y a la vida de lo viviente, el movimiento del lenguaje no sólo tiene, se ve claramente, una relación de analogía con la auto-afección "sexual". (*De la Gramatología: 211/ De la grammatologie: 237*)

Derrida arguye que la auto-afectividad es la constitución de la vida misma en tanto es la causa formal de un yo y de un no-yo, es el estrato fundamental de producción de la experiencia y con ello, la única vida que es posible. El movimiento, el lenguaje, la sexualidad son incomprensibles sin la auto-afección: es quien *se siente a sí en lo diferente* el que *se mueve*, el que *vive* y el que *se reproduce o autocomplace*. La auto-afección es la condición ultra-trascendental de la vida, en tanto es causa formal de una relación de sí a sí, mediada por lo externo. De este movimiento se desprenderán las funciones archiconocidas: movimiento, nutrición, crecimiento, organización, etc. Las funciones propias de una vida no son propias de ella misma. Están mediadas por una auto-afección que les hace de principio. La emergencia de la vida no es más que una emergencia de la auto-afectividad, quien vive es quien es capaz de autoafectarse. Esta nueva dimensión no meramente gnoseológica de la auto-afectividad, implica al menos: i) que la autoafectividad y su operación de diferimiento son también el movimiento y la sexualidad, *i. e.* que la autoafectividad no solo constituye la descripción necesaria de ambos fenómenos (por ejemplo, decir que el contenido de la sexual es sentirse o el del

movimiento es sentirse a sí en lo diferente), sino que, más aún, la auto-afectividad es también la *forma en la que proceden*. Tanto en forma, como en contenido, la auto-afectividad será la vida misma, en tanto esta mediación de lo diferente en lo interior-exterior de un ser que se siente a sí mismo. Habiendo reconocido las advertencias desarrolladas en 2, esto no podrá interpretarse como un solipsismo. La vida es sentir lo otro de lo otro respecto de lo mismo; ii) entonces, que la auto-afectividad no es solo una relación autorreferencial, es un movimiento que constituya lo que es en sí la vida, o bien, la disolución de dar un “en sí” de la vida, más allá del diferimiento constante de esta respecto de sí. Lo que dará pensar la vida tan cerca de la muerte. La vida la muerte.

III. La emergencia de la cuestión de la vida en *De la grammatologie*.

Dada esta concepción “ampliada” de la autoafectividad, que es un clivaje fundamental para la demarcación de la cuestión de la vida en *De la grammatologie*, se seguirá aquí el recorrido de la emergencia de esta dimensión biológica de la cuestión de la escritura, la huella, la inscripción. Vitale (2018) muestra que, las condiciones para el tratamiento derridiano de la cuestión de la vida como escritura, tuvieron que ver con la lectura de diversos ensayos de la época asociados a la cibernética, la antropología y la filosofía de la biología. Sobre la cibernética, Vitale observa (2018: 19) la lectura del ensayo de Monod, Jacob y Lwoff, llamado “*Le concept d’information dans la science contemporaine*” (1965), donde se empezó a ensayar el uso de términos propios del lenguaje y de la escritura, tales como metáfora y traducción, en términos biológicos. Esto, dentro del contexto de la cibernética de la época. Por otro lado, en torno a la antropología (Vitale 2018: 20-22), porque Derrida accedió, en sus tiempos de colaborador de *Critique*, al famoso libro de Leroi-Gouhuran *Le Geste et le Parole*, texto antecesor que había dado cierta primacía a la cuña gráfica anterior a la institución de la lengua hablada, y lo que es más interesante, observó el caso de la repetición intencional en el caso de los aborígenes, de las cuñas gráficas en la institución del sentido. Una

especie de *iterabilidad Avant la lettre*.³⁸ Seguido de ello, en la filosofía de la biología, Canguilhem publicará su *Le concept et la vie* donde se comenzará un contraste de los descubrimientos de la biología contemporánea (en especial la genética y la cuestión del *programa*) y la filosofía, esta discusión se centrará en la relación con las propuestas sobre el concepto de vida de Aristóteles y Hegel. Dadas estas condiciones epocales, Derrida decide entrar con su propia concepción de la relación entre vida e inscripción, así, ya al inicio de *De la grammatologie* comenta:

Se tiende ahora a decir “escritura” en lugar de todo esto y de otra cosa: se designa así no sólo los gestos físicos de la inscripción literal, pictográfica o ideográfica, sino también la totalidad de lo que la hace posible; además y más allá de la faz significante, también la faz significada como tal; y a partir de esto, todo aquello que pueda dar lugar a una inscripción en general, sea o no literal e inclusive si lo que ella distribuye en el espacio es extraño al orden de la voz: cinematografía, coreografía, por cierto, pero también “escritura” pictórica, musical, escultórica, etc. Se podría hablar también de una escritura atlética y con mayor razón, si se piensa en las técnicas que rigen hoy esos dominios, de una escritura militar o política. Todo esto para describir no sólo el sistema de notación que se aplica secundariamente a esas actividades sino la esencia y el contenido de las propias actividades. También es en este sentido que el biólogo habla hoy de escritura y de *pro-grama* a propósito de los procesos más elementales de la información de la célula viva. (*De la Gramatología*, pp. 14-15 / *De la grammatologie*: 19)

La cuestión de la vida se sigue de una ampliación del campo de la escritura. En tanto la escritura no es meramente gráfica, ni fónica, ni tan siquiera literal. Se puede hablar de una escritura biológica, la noción biológica de *programa* —propuesta por Jacob. La escritura excede los campos literales y gráficos, no solo porque exceda el ámbito de lo lingüístico, sino porque excede el campo de lo objetivo y de lo subjetivo. Excede la correlación, podría decirse, a la vez que establece un nuevo campo intencional. Una observación que es imposible de pasar por alto es la relación entre i) que la escritura sea también “todo aquello que pueda dar lugar a una inscripción en general”, a la vez que ii) la escritura está al interior de las operaciones de una célula o de cualquier forma elemental de vida. En otras palabras, la escritura es también la vida,

³⁸ Vitale (2018) extrae inclusive, consecuencias que versan sobre el darwinismo. Darwin daría a leer la historia de la vida como una lucha por la supervivencia, y en consonancia con este, la antropología de Leroi-Gourhan daría con una institución de la repetición como una lucha por la supervivencia. comenta: “La noción de *grammè* hace posible inscribir esta historia en una más grande: la historia de la vida misma, esto es la evolución de la vida en general, que es gobernada por la ley de la supervivencia” (p. 22; la traducción es mía). Las consecuencias que se siguen de este enunciado para la deconstrucción son relevantes: es la repetición del signo o bien, la institución de la escritura aquella que amplía el campo de supervivencia de un sujeto, o bien, de la vida de un determinado ser vivo.

en tanto es aquello que la hace posible. La vida hace posible la escritura, y entonces, hace parte de la vida *desde dentro*. Todo lo opuesto a la concepción metafísica que privilegia la voz como *viva*, respecto al signo y la escritura como muerta. La escritura al interior de la vida ya sea en el sentido restringido y biomolecular (la escritura genética), o bien, la escritura entendida como condición de posibilidad de ella misma, abren una veta eminentemente biológica de la concepción de la huella. La concepción de la escritura es ante todo biológica antes que geográfica: no se trata de la emergencia de un mundo sin la vida, sino que, del procedimiento en el mundo *una vez la vida* haya hecho su aparición *de un cierto modo* (configuración interna, código genético, etc). Derrida da un paso más:

Esta destrucción de la presencia pasa por la deconstrucción de la conciencia, vale decir por la noción irreductible de huella (*Spur*), tal como aparece en el discurso nietzscheano y en el freudiano. En fin, en todos los campos científicos y especialmente el de la biología, esta noción aparece actualmente como dominante e irreductible.

Si la huella, archi-fenómeno de la "memoria", que es preciso pensar antes de la oposición entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad, etc., pertenece al movimiento mismo de la significación, ésta está *a priori* escrita, ya sea que se la inscriba o no, bajo una forma u otra, en un elemento "sensible" y "espacial" que se llama "exterior". Archi-escritura, primera posibilidad del habla, luego de la "grafía" en un sentido estricto, lugar natal de la "usurpación" denunciada desde Platón hasta Saussure, esta huella es la apertura de la primera exterioridad en general, el vínculo enigmático del viviente con su otro y de un adentro con un afuera: el espaciamento. El afuera, exterioridad "espacial" y "objetiva" de la cual creemos saber qué es como la cosa más familiar del mundo, como la familiaridad en sí misma, no aparecería sin la grama, sin la *différance* como temporalización, sin la no-presencia de lo otro inscripta en el sentido del presente, sin la relación con la muerte como estructura concreta del presente viviente. La metáfora estaría prohibida. (De la Gramatología: 91-92)

Extrayendo las consecuencias de este pasaje, además de la profundización en el sentido trascendental que tiene 'huella' para Derrida, será necesario esclarecer lo *irreductible* de la huella en sede biológica. En primera instancia el camino para este esclarecimiento ya se ha hecho: porque el pensamiento biológico se encontraba en esta época (y hasta el día de hoy), atravesadas por la cuestión de la escritura genética y la cuestión del *programa*. Pero, sumado a ello, la cuestión se relaciona con al menos dos cosas más: la primera (i) es que la huella aparece como condición de apertura a la exterioridad y la segunda (ii), que será observación en torno a la *différance* como temporalización la que relacionará al viviente con la muerte.

Respecto de la primera cuestión y habiéndose hecho paso en los apartados anteriores (en especial el de la *nueva estética trascendental* y el sub-apartado 2. *Auto-afectividad y exterioridad*), donde se muestra —resumiendo— que la cuestión del espacio y del tiempo en la deconstrucción obedecen a una cinestésica trascendental en el sentido de una apertura del espacio y del tiempo producida por la inscripción, es decir la huella; por otro lado, la auto-afectividad como el modelo que, al interior de una consciencia o de la vida de un viviente, produce y es contaminada internamente por el exterior. Sumado a ambas características, se tendrá, entonces, que la huella es también un archi-fenómeno *de la memoria* que antecede —trascendentalmente— toda oposición entre naturaleza y cultura, entre otras. La huella, como archi-fenómeno es la condición detrás de todo fenómeno, esto es, la condición trascendentalmente anterior que condiciona todo fenómeno, lo que vendría a ser el signo en *La voix...* y esta concepción ampliada de *escritura* en *De la grammatologie*. Esta noción archi-fenoménica de la huella permite explicar la formación de todo nóema, es decir, de toda vida *interior* de la consciencia posible, es decir, da con la estructura representativa de toda presentación, para decirlo en el lenguaje de *La voix...* Derrida agrega:

[La huella es] el vínculo enigmático del viviente con su otro y de un adentro con un afuera: el espaciamento (*De la Grammatología: 92/ De la grammatologie: 103*)

La huella es la producción del vínculo entre vivientes como espaciamento, esto sería: la naturaleza moviente, por una parte, a la vez que la condición que antecede todo movimiento. La cuestión de la cinestésica acá es interesante, porque se caracteriza lo vivo como moviente, a la vez que se caracteriza la dinámica productiva de la huella como ese movimiento. El movimiento no precede a la huella, sino que es la huella la que precede al movimiento. Esto último, si bien podría objetarse que es una visión anti-intuitiva respecto de la naturaleza causal que tiene el movimiento de un viviente y la producción de sus huellas, la visión que Derrida tendrá de este archifenómeno implica también su condicionamiento respecto a la captación de él. Dicho de otro modo, la huella “exterior” *es también interior*, en tanto opera *entre* el dominio captativo-consciente y el dominio material-a-subjetivo. Esto compromete la radicalización del concepto saussuriano de signo como ideal y material a la vez: la huella es la producción

de espacio que hace posible toda diferencia. Más atrás, respecto de la huella mnémica, Derrida observa:

Sin una huella que retuviera lo otro como otro en lo mismo, ninguna diferencia haría su obra y ningún sentido aparecería (*De la Gramatología*: 81/ *De la grammatologie*: 92).

La huella tiene un carácter retencional externo e interno, deviene memoria en lo externo y en lo interno, en el mundo y en la consciencia, en la naturaleza y en la cultura, en lo animal y en lo humano, en lo viviente y en lo muerto. No es texto, en un sentido clásico, en tanto una estructura compleja, un tejido estructurado que produce significaciones discretas bajo una interpretación subjetiva. La huella es el factor operante anterior a toda diferencia que opera en la producción de ellas entre distintos ámbitos, y con ello, la única posibilidad de significación, o de sentido posible. Hay dos tesis saussurianas aquí sucintas. La primera versa de que el sentido de los términos solo se deriva de relaciones diferenciales, a la vez que el segundo versa sobre la doble naturaleza del signo. La versión de ambas tesis se ve radicalizada en una proto-ontología³⁹ que operaría en el concepto de huella: la huella produce la diferencia que hace posible el sentido, a la vez que el sentido solo es posible en la diferenciación operada por la huella. En este sentido, la inscripción sería *previa* trascendentalmente a la ontología. Proto-ontología, porque no siendo, ni tratando de algo que *es*, sí versa sobre toda posibilidad de enunciados de ser y de donación de sentido en un contexto de producción de diferencias.

Por otro lado, la huella, en su condición biológica, es trascendental en el sentido mnémico (de retención) a la vez que en el sentido estético (la producción espacial y temporal a través de la inscripción). La reunión de ambos sentidos dará con una significación de lo vivo entendido como una cierta memoria o escritura (en sentido

³⁹ Derrida mismo, en vez de usar este término de proto-ontología, dirá: “La *différance*, pre-abertura (*pré-ouverture*) de la diferencia óptico-ontológica y de todas las diferencias...” (*La escritura...: 273 / L’écriture...: 295*). Hay equivalencia, para esta interpretación, entre hablar de una pre-abertura de la diferencia ontológica, que hablar de una proto-ontología, en tanto lo que sugiere es que la *différance* es anterior al predicado copulativo de ser y por ello, condición trascendental de acceso a un tal sentido de ser.

cerebral, en el contexto de *Freud et la scène...* además del genético, aquí en *De la grammatologie*, así como en el seminario *La vie la mort*).

Avanzado este aspecto biológico, será necesario abrir la segunda veta (ii) que relaciona al viviente en su *différance* como temporalización con la cuestión de la muerte. Esta observación ya se ha esclarecido en parte, en el tratamiento de *La voix...*: la cuestión de la finalidad sin teleología, se trata justamente de la relación del signo con la borradura, o de la cuestión de la vida con la muerte. Lo que opera en la temporalidad de la inscripción es la muerte de quien inscribe como su condición de posibilidad. El sentido trascendental de la muerte recae al interior de la vida: es la muerte la que mueve la vida como inscripción. La concepción biológica de la huella de Derrida estructuralmente no es vitalista, por esto mismo. La cuestión de la vida no es distinguible de la cuestión de la muerte. Esto será especialmente relevante en su *Spéculer...* en tanto la pulsión de muerte freudiana operará al interior y predominantemente respecto de la vida de la consciencia de un sujeto. La intervención psicoanalítica acá es crucial: la vida tiene en su interior una relación con la muerte que es ineludible. La pulsión del deseo tiene en su interior la pulsión de muerte como una cuestión que dirige o retorna a un origen inorgánico, el devenir mineral de toda vida. Describir, en este sentido el carácter *interior* de una vida es también describir su finalidad-fatalidad. La condición de posibilidad de la escritura no requiere tan solo la vida del viviente, o más bien, requiere la vida del viviente, en tanto ella misma consiste en una fatalidad que le es interior. Esta es la concepción autoinmunitaria de la vida, que echa a andar la concepción eminentemente biológica de la huella en el pensamiento de Jacques Derrida.

IV. *De la grammatologie* y textos posteriores: ampliación de la cuestión.

Reducir el tratamiento de la cuestión de la vida a *De la grammatologie* genera una incompreensión fuerte. Sería relevante observar la formulación de esta concepción eminentemente biológica de la huella, al menos en dos contextos: en *Freud et la scène...*

y en *La vie la mort*, en tanto la relación será directamente comprometida epocalmente en el caso del primer texto, a la vez que en el caso del segundo, porque explícitamente retoma la labor de desarrollar mayormente la lectura de la cuestión vida desarrollada en *De la grammatologie*. En este sentido, cabe destacar la visión de *Freud et la scène...* como una apertura a la cuestión de la huella mnémica que dará lugar a las observaciones de *La vie la mort* en torno a la dualidad interna de la pulsión de muerte. Esta cuestión se juega, en gran parte, gracias a esta doble naturaleza del signo explotada en *De la grammatologie*, pero una vez ya se ha ampliado su campo: el signo ya no solo será ideal y material, sino que también será vida muerte. Se desarrollará someramente esta cuestión, en un cruce de ambos textos: entre *Freud et la scène...*, por ejemplo, se trabajará una noción de huella mnémica, dentro de la metáfora de la inscripción como operación al interior de la mente, a la vez que esta huella mnémica deviene exterior en la dimensión bio-gráfica de la inscripción desarrollada durante las primeras sesiones de *La vie la mort*. Sumado a ello, hacia el final del seminario, la que será su primera versión de *Spéculer...*, Derrida desarrollará su concepción de la pulsión de muerte como ámbito que compromete una autoinmunidad de la vida, que viene de características propias de la inscripción o bien, de la huella, ya desarrolladas anteriormente.

1. La huella mnémica y pulsión de muerte. La constitución autoinmunitaria de la vida.

Freud desarrolla en su *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895) una teoría sobre la inscripción de los datos de la experiencia en la consciencia, basado en neuronas *phi* y neuronas *psi*. Derrida aprovecha esta cuestión para hablar de la huella en un sentido mnémico. La escritura afectaría a los procesos interiores de una consciencia. El texto parte con la conexión directa entre la conferencia que dará (en el *Institut de Psychanalyse*, en marzo de 1966) y la primera versión de *L'écriture Avant la lettre de Critique* (entre 1965 y 1966), donde ya aparecía esta concepción ampliada de la escritura, Derrida desarrollará en esta "escena" psicoanalítica la perspicacia de señalar la eficacia de esta metáfora de la escritura en el Freud del citado texto, además del caso

de las *Notas sobre el bloc mágico*. La escritura emerge, entonces, como condición de posibilidad de la memoria (cuestión posteriormente desarrollada con consecuencias más amplias en *La pharmacie...*) y con ello, de toda inscripción psíquica posible, podría agregarse, de toda vida mental. La huella mnémica, en este contexto, será también la de un *abrirse paso*,⁴⁰ una especie de violencia interior a la consciencia. Derrida observa que la repetición produce una apertura en la consciencia psicoanalítica, produciendo estratos de diferencia que escaparían de la fenomenología (*La escritura...: 278 / L'écriture...: 301*):

Todas estas diferencias en la producción de la huella pueden reinterpretarse como momentos de la *différance*. Según un motivo que no dejará de regir el pensamiento de Freud, se describe este movimiento como esfuerzo de la vida que se protege a sí misma *difiriendo la inversión peligrosa*, es decir, constituyendo una *reserva (Vorrat)*. El gasto o la presencia amenazadores son diferidos con la ayuda del abrirse-paso o de la repetición. ¿No es ya esto el rodeo (*Aufschub*) que instauro la relación del placer con la realidad (*Jenseits*, ya citado)? ¿No es ya esto la muerte en el principio de una vida que no puede defenderse contra la muerte más que por la *economía* de la muerte, la *différance*, la repetición, la reserva? (*La escritura...: 278-279 / L'écriture...: 300-301*)

Continúa:

Se puede seguir sosteniendo que, en la *primera vez* del contacto entre *dos* fuerzas, la repetición ha comenzado. La vida está amenazada por el origen de la memoria que la constituye y por el abrirse-paso al que aquélla resiste, por la rotura que no puede contener más que repitiéndola (*La escritura...: 279 / L'écriture...: 301*)

La repetición, precede a la primera vez en la que surge la impresión, a la vez que esa repetición constituyente de la pulsión de muerte será lo que opera al interior de una vida, haciéndola extraña y autoinmunitaria de sí misma. La repetición, la pulsión de muerte son un principio de la vida, en tanto es su principio interno de defensa, y en este sentido, la vida opera en una irreductible *economía de la muerte*, cuyo clivaje será la *différance*. Aún más, la *iterabilidad de la inscripción*. Esto, porque la inscripción *única* es estructuralmente imposible. La inscripción necesita de una iterabilidad que la condiciona, y esta iterabilidad que implica el desbaratamiento de un origen absoluto, deja la inscripción abierta a una remisión de inscripciones anteriores que vienen a

⁴⁰ Lo que sin duda remite tanto a la *Destruktio* heideggeriana, así como la traducción del término ofrecida por Derrida que le diera tanta fama: *deconstrucción*.

formar su sentido. La inscripción precisa de repetición, la repetición hace caso de una lógica de la pulsión de muerte, que opera al interior de una vida y que la condiciona como una defensa. Derrida advierte:

Indudablemente la vida se protege a sí misma mediante la repetición, la huella, la *différance*. Pero hay que tener cuidado con esa formulación: no hay vida *primero* presente que a *continuación* llegase a protegerse, a aplazarse, a reservarse en la *différance*. Ésta constituye la esencia de la vida. Más bien, como la *différance* no es una esencia, como no es nada, *no es* tampoco la vida, si el ser se determina como *ousía*, presencia, esencia/existencia, sustancia o sujeto. Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia. Esa es la única condición para poder decir que la vida *es* la muerte, que la repetición y el más allá del principio del placer son originarios, y congénitos de aquello que precisamente transgreden (*La Escritura...: 280/ L'écriture...: 302*)

No es que la vida sea anterior a la *différance*. La *différance* es anterior a la vida, en tanto es condición de posibilidad de ella. Acá agrega, incluso es la esencia (!) de ella. La *différance*, en su operación interior de la vida, en su diferirse interno, vuelve a la vida con lo que *no es ella*, la muerte. La muerte es la vida, en tanto la muerte y su economía son aquellas que hacen posible la vida como tal, o bien, que la vida como tal no es más que una sobrevivida, *i. e.* un punto intermedio entre la vida y la muerte. La vida debe pensarse como huella, según las indicaciones de esta conferencia, en tanto es aquello que permite escapar a la determinación del ser como presencia. Así, hacia el final rematará:

La huella es el borrarse a sí mismo, el borrarse su propia presencia, está constituida por la amenaza o la angustia de su desaparición irremediable, de la desaparición de su desaparición. Una huella imborrable no es una huella, es una presencia plena, una sustancia inmóvil e incorruptible, un hijo de Dios, un signo de la *parousía* y no una semilla, es decir, un germen mortal (*germe mortel*). (*La Escritura...: 315 / L'écriture...: 339*)

La huella es el germen mortal, la *semilla* que, al interior de una vida, la vuelve contra sí misma. Esta autoinmunidad de la inscripción, o bien, esta concepción autoinmunitaria de la vida será desplegada más tarde durante su seminario *La vie la mort*. Ya en su primera sesión, Derrida parte con la aclaración:

¿Qué fue lo que hice al anunciar este seminario bajo el título de “La vida-la muerte”, es decir, reemplazando por un guión o por un espaciado sin él o por un guión sin palabra, por un silencio marcado, la *y* en general pone la muerte *con* la vida, yuxtapuesta la una a la otra o, más seguramente, opuesta? Lo que quizá aparece justamente como problema en lo referido a la vida la muerte es la relación de yuxtaposición o de oposición, la relación de posición, la lógica de la

posición (dialéctica o no dialéctica). Al eliminar la *y*, no me propuse anticipar que la vida la muerte no formaban dos, ni eran una la otra de la otra, sino que esa alteridad o esa diferencia no era del orden de lo que la filosofía llama oposición (*Entgegensetzung*), doble posición de dos que están frente a frente, en el sentido con que, por ejemplo en Hegel, el concepto de posición y la posición del concepto, la auto-posición y la oposición constituyen los esquemas motores de la dialéctica y de una dialéctica que avanza esencialmente como un poderoso pensamiento de la vida y la muerte, de las relaciones, como se dice, de la vida y de la muerte; y sobre todo donde la oposición, la contradicción (dialéctica o no) es el proceso de pasaje de un opuesto en el otro, de la identificación concerniente a uno en el otro. (*La vida la muerte: 27/ La vie la mort: 19*)

La relación vida muerte, entonces, no es de oposición, es más bien, la relación de una oposición, incluso, de una lógica de la posición que es imposible. La relación derivativa de este seminario y sus inquietudes se pueden entender, a la vez, como nota aclaratoria de *De la Grammatologie*,⁴¹ a la vez que un añadido en la dirección de las indagaciones de *Freud et la scène...*, en tanto al final del seminario dará con una primera versión del texto *Spéculer...* Esto no es relevante solo porque en ambas se trate del psicoanálisis o específicamente de Freud. Es relevante porque compromete una versión del psicoanálisis que permitirá traspasar los límites de la fenomenología. Evidentemente, esto no quiere decir que la fenomenología en adelante pase a un segundo plano, o al menos, no el modo trascendental de acceder a los temas. Es más, la indicación inicial en torno a una supuesta interpretación dialéctica de la vida-la muerte (sí, con guión), respecta a la imposibilidad inicial de acceder trascendentalmente a la cuestión si es a través de una historicidad dialéctico-especulativa. Este pensamiento de la vida debe dar con sus propias ideas en torno a lo especulativo (tarea de *Spéculer...*) a la vez que en torno a lo trascendental en la dialéctica (*Glas*).

2. Lo tanato-bio-gráfico y la zoografía.

⁴¹ Explícitamente, Derrida señala: “Hace unos diez años, en *De la Gramatología*, en un capítulo próximo al comienzo que se titulaba (ya, se diría, por coincidencia, presciencia o teleología casi sin sujeto) “El programa”, recordaba yo que cito, “el biólogo habla hoy de escritura y de *pro-grama*, a propósito de los procesos más elementales de la información de la célula viva” toda la máquina conceptual del *lógos* y su semántica, sino para tratar de mostrar que la apelación a una escritura no fonética en la genética debía, debería implicar y provocar toda una deconstrucción de la máquina logocéntrica antes que un retorno a Aristóteles.” (*La vida la muerte: 57/ La vie la mort: 44*)

Tomando otro t3pico explotado desde *De la grammatologie* hasta *La vie la mort*, resalta a la vista la cuesti3n de una zoograf3a⁴² y de una biograf3a. En este ambiente textual donde aparece esta relaci3n la vida la muerte que mediar3a y producir3a ciertos efectos de escritura biol3gica, se desplegar3a tambi3n una visi3n biogr3fica, o bien una escritura de la vida, el devenir biogr3fico de la escritura de la vida. Por supuesto, esto no implicar3a una *pura vida*, es as3 que, discutiendo unas frases de Nietzsche en torno a Edipo, Derrida observar3a:

¡Y sin embargo! ¡Te oigo todav3a, voz amada! (*geliebte Stimme!*). Muere todav3a *alguno* fuera de m3, el 3ltimo hombre, en este universo [muere todav3a *uno*: uno m3s fuera de m3]: el 3ltimo suspiro, *tu* suspiro muere conmigo, ese largo ¡ay, ay! Suspirado sobre m3, el 3ltimo de los miserables, Edipo.

Literalmente “¡ay, ay!”, *Wehe, Wehe*, suspirado sobre m3, el 3ltimo *Wehemenschen*: el 3ltimo hombre-ay, el 3ltimo hombre del ay, en decir ay, en lamentarse, Edipo. Pero la estructura de lo que Blanchot llamar3a aqu3 *voz narrativa* es tal que el que muere fuera de m3 (Edipo) no se sabe si es alg3n otro del que se oye su voz o su suspiro, o si es la voz misma de aquel solo que muere y se habla. Es tambi3n a otro y no a la voz como otro a quien le dice: el 3ltimo suspiro, *tu* (*dein*, subrayado) suspiro muere conmigo. Relean este fragmento, ver3n que no se puede y por lo tanto no se tiene que distinguir entre ese otro que muere siempre *conmigo*, adem3s de m3, adem3s de m3 como otro dotado de una voz o como mi voz dotada, dir3a yo, de otro. Se trata de la voz como otro, que muere siempre adem3s con Edipo, constituy3ndolo por eso mismo en su terrible soledad soliloquante; o tambi3n del otro como *mi voz*. *Y lo que muere con el 3ltimo* (Hombre, Edipo-fil3sofo: otros tantos sin3nimos) es el otro *como voz* o como *mi voz*. La 3ltima palabra de la auto-biograf3a como auto-tanatograf3a (!) que ya no designar3a entonces la escritura de mi propia muerte, sino tambi3n la escritura de la muerte del yo-mismo, del *autos* como Edipo-hombre-fil3sofo, como voz del o3rse-hablar en el momento en que 3l le dice, como a la otra voz amada, t3 eres bella, etc. (*La vida la muerte*: 102-103/ *La vie la mort*: 81-82)

Las indicaciones respecto a Nietzsche y la biograf3a ir3n a parar a su posterior conferencia: *La oreja del otro. Otobiograf3as*. M3s all3 del germen de las obras posteriores, lo que se encuentra aqu3 es un acercamiento a la inscripci3n de la biograf3a, de la autobiograf3a, como una disseminaci3n del *aut3s* en la escritura, es decir, el paso del s3-mismo en su desapropiaci3n. Derrida acent3a que esta operaci3n no solo pasa por el diferimiento temporal y espacial propio de la inscripci3n, tiene tambi3n un devenir fatal detr3s: toda biograf3a anuncia la muerte de s3 en la inscripci3n. Es una auto-tanatograf3a. M3s adelante, en una anotaci3n marginal de la doceava sesi3n del seminario, Derrida escribir3: “«*Fortsein*», «Auto-bio-thanato-h3tero-gr3fica»” (*La vida*

⁴² Cf. Rodr3guez (2014: 41) observa en el concepto de *zoograf3a* una ampliaci3n del concepto de vida a escritura. La zoograf3a ser3a la escritura de la vida misma.

la muerte: 367/ La vie la mort: 299). Toda autobiografía en tanto está cruzada por la autoheteroafectividad de la inscripción, es también una autobotanatoheterografía, en tanto vuelve todo enunciado de la vida propia una inscripción de la vida la muerte, en el horizonte. También, de la mismidad-otredad de quien inscribe y disemina su identidad en la inscripción.

Esta observación en torno a la relación vida muerte en torno a la biografía ya había sido explorada en el contexto de *La voix...* y viene a reafirmar esta veta mortuoria de la inscripción de la vida, esta vez, afectando también lo que regularmente se entiende como biografía.

Pero no se trata solo de biografía, hay también una inscripción *zoográfica*. Derrida desarrolla en *De la grammatologie* observaciones en torno a la dimensión animal de los jeroglíficos. En este sentido, la escritura estaría *interiormente* afectada por una dimensión de la vida natural. La animalidad como naturaleza. Derrida se enfrenta a la idea de una escritura originaria, y en este sentido, con el origen civilizatorio-gráfico de esta. En esta dirección se encontrará con la escritura jeroglífica y quiénes, buscando un progreso teleológico en la historia de la escritura (Warburton, Rousseau, Candillac) sugerirán en ella la “escritura natural es pues la única escritura universal” (*De la Gramatología: 358/ De la grammatologie: 402*). Derrida discute esta noción de escritura de lo natural con Platón y Rousseau:

La escritura es *como* la pintura, como el *zoografema*, que a su vez está determinado (cf. el *Cratilo*, 430-432) dentro de una problemática de la *mimesis* —la semejanza es inquietante: “Efectivamente, lo que hay de terrible en la escritura, Fedro, pienso que sea también el que ella tenga en verdad tanta semejanza con la pintura” (*Zoografía*) (275 d). Aquí la pintura, la zoografía, delata al ser y al habla, a las palabras y a las cosas mismas porque las fija. Sus vástagos hacen además de vivientes, pero cuando se los interroga no responden. La zoografía ha traído a su muerte. Sucede lo mismo con la escritura. Nadie, y menos el padre, está allí para responder cuando se la interroga. Rousseau aprobaría esto sin reservas. La escritura trae la muerte. Se podría jugar: la escritura como pintura de lo viviente, que fija la animalidad, la zoografía, según Rousseau, es la escritura de los salvajes. Que tampoco son, lo sabemos, más que cazadores: hombres de la *zoogreia*, de la captura de lo viviente. La escritura sería cabalmente la representación pictórica del animal cazado: captura y asesinato mágicos (*De la Gramatología: 368 / De la grammatologie: 413*)

La zoografía, escritura de una vida natural, sería ante todo la escritura de una muerte, la operación de una pintura en el cautiverio o la institución de la muerte animal,

en tanto, también es el paso de lo biográfico: esta institucionalización de la muerte es también la institución de la diferencia entre lo animal y lo humano, la zoografía como institución de la muerte animal es condición de posibilidad de la biografía. La biografía y la zoografía, entonces, guardan —en la historia de occidente— esta captura, este dar muerte a quien escribe, a quién es inscrito en la pintura o en la escritura, guardando la diferencia de que la biografía estaría atravesada por una *voz* mortuoria, un susurro de muerte. La captura, en ambos casos, trata de una *no respuesta*. No hay manera de *hacer hablar* al animal muerto de la zoografía, ni la institución del silencio en la biografía. Esta imposibilidad, será germinal para el seminario *La Bête...*, en tanto, es una incapacidad de *seguir*. Las observaciones en torno al animal no son solo de la filosofía más tardía de Derrida, como aquí se puede ver.

Capítulo 4. El devenir vegetal de lo trascendental.

4.0. la vida y la figuración vegetal.

Una vez se ha recorrido la cuestión de la vida en la obra del Derrida de esta época, empieza a quedar claro cómo —mediante la cuestión de la metáfora, y como será luego de la *Dissémination*, además de su consiguiente devenir metonimia—, se *abrirá paso* a una concepción de lo vegetal en clave poética y como un modo determinado de producción de sentido. La pista respecto de la cuestión de la vida entrega una noción general que permite el despliegue de ciertas figuraciones de lo vivo comprometidas en el lanzamiento de las primeras figuras vegetales en la obra de Derrida. La cuestión de la vida es una entrada, sobre todo, por la conceptualización tradicional de la vida vegetal, como la forma más básica, incluso, el principio vital con mayor universalidad. La vida vegetativa en el aristotelismo, será común a toda forma de vida, desde la más simple a la más compleja. Esta simplicidad, lleva a una correspondencia indirecta: caracterizar la cuestión de la vida implica, soterradamente, dar con una apertura a la cuestión de la vida vegetal

El devenir vegetal de la cuestión de la vida tendrá varias direcciones y sentidos en los que desarrollarse, estas irán desde la relación entre agricultura y escritura (en *De la grammatologie*, así como en *Scribble* y en *Freud et la scène...*), así como las figuras más discretas de semilla y girasol en el contexto de *La Mythologie...*, así como la del *retoño (tókos)* en *La pharmacie...* Hay también figuraciones vegetales cuya amplitud es mucho más idealizante: la diseminación misma, sería un caso, así como la noción de *injerto, dehiscencia*, trabajadas sobre todo en *La dissémination*. El objetivo de este capítulo obedece a indicar aspectos sobre las primeras concepciones de Derrida en torno a la vida vegetal y determinar el efecto que estas tienen en la concepción de la vida y de la familia. Aunque el desarrollo último de este aspecto queda comprometido para el capítulo final, donde la relación entre familia y germen, tendrán una escena bastante importante en *Glas*.

La vida vegetal tiene figuraciones, o bien, despliegues, al modo de una *historia*, que desprenden de ella, efectos trascendentales: la figuración vegetal es un condicionamiento del sentido trascendental. Produce lo trascendental de la deconstrucción, a la vez que borra su propia inscripción en la lógica del concepto. El acercamiento a la vida vegetal a través de las figuras, implica una radicalización de la cuestión de la metáfora como sentido y una ejemplaridad trascendental, que será desplegada en este apartado. La vida vegetal no es un mero caso, o un mero símil, de operaciones de carácter trascendental: son su condición misma, el factor operante en su inscripción. En este sentido, no es posible diferenciar las operaciones que realiza el vegetal empíricamente y la descripción fenomenológico-deconstructiva que se haga de su operación. Lo vegetal *es* lo trascendental, ya sea en el modo del disimulo (al estilo mimético de la mimosa), o en el sentido archi-figural o figura de la referencia por antonomasia: la rosa. Por otra parte, la violencia trascendental operante en la constitución de la experiencia, y con ello, de toda región y de todo espacio, se encuentra en la figura de la agricultura como *via rupta*. Sumado a ello, se desarrollará en *La dissémination* una serie de nociones vegetales que tienden a acentuar el genetismo, la contaminación y la multiplicidad semántica que estaría a la base del sentido. Por su parte, el heliotropo, la figura misma de la metaforicidad, como *girasol*, será el clivaje fundamental de la función clarificadora operada por la metáfora como condición del sentido: el sentido se revela a sí, en la inscripción y la borradura del girasol. El doble movimiento de este girasol, será también la puerta para lo que en *Glas* se vendrá a llamar “Las flores de la retórica”. Las flores de la retórica o la flor heliotrópica no son meramente una metáfora: son más y menos que una metáfora. Aparecen figurativamente y con ello, desfiguran el contexto, operan en la idealización, como conductoras de un significado trascendental del texto que, sin embargo, se resiste a aparecer.

4.1. Via Rupta. Escritura y agricultura.

La cuestión de la agricultura, tan cara a toda noción de civilización, obedece a procedimientos, jerarquizaciones y producciones. De hecho, originariamente la palabra *agricultura* lleva inscrita la palabra *cultura*. La cultura, entonces, es una especie de cultivo o al menos eso es lo que mienta su etimología. La relación entre cultura y agricultura es un lugar recurrente, aunque quizá no trascendentalmente explicitado. André Haudricourt, durante 1962, comenta que la relación tecnológica, antropológica y social que tienen las sociedades orientales y occidentales con lo animal y lo vegetal serán un principio de su visión metafísica del mundo. Así, comentará que las sociedades cazadoras tendrán una visión de mundo de corte más autoritarias, y las pastoriles, serán principio del cristianismo y la esclavitud. Una observación final de su ensayo respecta mucho a la tesis que aquí se desarrolla: “[...] quise mostrar que la etnozoología o la etnobotánica no son disciplinas anexas o secundarias de la etnología, sino que por el contrario permiten plantear problemas esenciales” (Haudricourt 2019: 79-80). En síntesis, para Haudricourt, la relación con lo vegetal está al origen de ciertas concepciones metafísicas en una época y son principio de una cierta organización social. La preocupación que se desprende de la afirmación de Haudricourt tiene que ver con la importancia que tienen las visiones sobre el mundo vegetal y sus efectos en la idealidad de ciertos ámbitos de la vida. En este sentido, será especialmente relevante para esta tesis, en cuanto será influyente o fundante de una época en el pensamiento francés, del que Derrida hará parte: una era en que lo vegetal emerge como una condición del pensamiento y de un principio para plantear cuestiones trascendentales.

La agricultura, o más bien el hábito en la agricultura de proceder linealmente y de marcar los causes donde se plantarán las simientes, Derrida lo llamará *Via rupta*, y elaborará en más de uno de sus textos, una visión particular en torno a este asunto. En *De la grammatologie*, Derrida observa:

Se trata de la *escritura por surcos*. El surco es la línea, tal como la traza el labrador: la ruta —vía rupta— hendida por la reja del arado. El surco de la agricultura, recordamos, abre la naturaleza al cultivo. Y también se sabe que la escritura nace con la agricultura, a la que acompaña la sedentarización. (*De la Gramatología*: 362 / *De la grammatologie*: 407)

La *vía rupta*, la escritura y el arado que procede *abriéndose paso* entre la naturaleza para la inseminación de esta misma. La agricultura, entonces, sería el paso

lineal, la inscripción de una apertura en la naturaleza que la desnaturaliza, la escritura, en este sentido, procederá como una cierta línea, en el horizonte de un modo de producción de la vida vegetal que obedece a ciertos principios en torno a la imposibilidad del retorno y una cierta violencia trascendental que es principio de la inscripción, o bien dicho, que forma parte de la escritura dicha en sentido amplio. En *Freud et la scène...*, Derrida agregará:

Habría que examinar, pues, de cerca — cosa que no podemos hacer aquí, naturalmente— todo aquello que Freud nos da que pensar sobre la fuerza de la escritura como «abrirse paso» en la repetición psíquica de esta noción hasta ahora neurológica: abertura de su propio espacio, rotura, penetración de un camino contra resistencias, ruptura e irrupción que marca la ruta (*rupta, via rupta*), inscripción violenta de una forma, trazado de una diferencia en una naturaleza o una materia que no son pensables como tales más que en su *oposición* a la escritura. Se abre la ruta en una naturaleza o una materia, una selva o un bosque (*hylé*) y proporciona así una reversibilidad de tiempo y de espacio. Habría que estudiar justar la historia de la ruta y la historia de la escritura, genética y estructuralmente. (*La escritura...: 294/ L'écriture...: 317*)

Así, la *via rupta*, como ese procedimiento de *abrir paso*, tendrá efectos en la interposición de la consciencia atravesada por la inscripción de la huella mnémica. Esta intervención del ámbito interno de la vivencia a través de una metáfora del afuera no es casual: la *via rupta* es un modelo de la agricultura que se presenta, o incluso podría decirse, *se repite* en la consciencia. La forma, en este sentido, procede en esa marca que diferencia *al interior* de la naturaleza, siendo también la escritura aquello interior a la naturaleza que la excluye desde dentro. Esta exclusión interior de la forma en la naturaleza a través de la escritura aclara la afirmación de que la *différance* es la “formación de la forma” (*De la Gramatología: 80/ De la grammatologie:)*

Pero las observaciones respecto a este tópico cultura-agricultura no terminan aquí. Respecto de la línea que une agricultura y escritura, Derrida en su *Scribble* (prólogo al *Ensayo sobre los jeroglíficos* de Warburton de 1978) agregará:

Historia de la escritura, por supuesto, y discurso entre escribas, entre escribas acerca de escribas. En lo que se refiere a la analogía entre la criba (que *separa* el buen grano del malo) y el escriba (que *discierne*, a través del *Libro*, la vida y la muerte), entre la agricultura y la ciencia- escritura [...] Que esta analogía (que yo llamo *crítica*: se trata en cada momento, es la función del *krinein*, de separar, de discernir, de marcar el límite, de *decidir* entre esto y aquello, de excluir, pues, de elegir, de seleccionar, de preferir, de evaluar, de jerarquizar, de elegir), que esta analogía crítica sea sometida, a su vez, a una interpretación, a la dominación activa de una interpretación cribadora, a un desciframiento filtrante, interesado, interesante (produciendo una plus-valía de un interés) [...] (*Scribba: 33*)

La agricultura tiene una fase crítica, una de decidibilidad, en el que la criba viene a discriminar la grana buena de la mala (todo lo contrario a la diseminación, cuya polisemia será proliferante), el escriba, quien criba y quien inscribe el libro de la vida y de la muerte, es quién realiza la operación de la crítica. La tecnología y el procedimiento de la agricultura, en este sentido, tienen que ver con la institucionalización de la crítica, en tanto proceso de separación y discriminación entre lo útil y lo inútil, entre lo bueno y lo malo, entre lo vivo y lo muerto. Esta relación, entonces, entre cultura y agricultura, tiene que ver con una fundación del mundo interno: la crítica, la *via rupta* de la consciencia, el trazo interior a la consciencia mnémica que funda la memoria. El paradigma de la escritura, entonces, fundado en *De la grammatologie* y seguido por otros derroteros temáticos, establece una juntura entre el mundo vegetal y el mundo ideal, en torno a una cierta agri-cultura interior, que procederá en el hábito inseminante de la tierra. Esto dará paso a las observaciones en torno a la *diseminación*. Podría decirse, esta *via rupta* forma parte de una violencia trascendental inexpugnable y articulante de la idealidad del concepto y la producción de una experiencia con sentido: el abrirse paso *en la consciencia* o en la huella mnémica, procede en la linealidad de una escritura que, sin embargo, no puede retornar a sí. Es una borradura del propio paso de abrirse paso, una institución lineal que procede borrando las marcas de su operación en el contexto de una consciencia dicha en sentido amplio: esta contiene la inscripción mnémica, a la vez que es afectada trascendentalmente, por la institución lineal y tecnológica, civilizatoria o cultural, de una marca que le afecta.

4.2. Diseminación, injerto, *ekgonos*. Efectos trascendentales.

La diseminación es una proliferación de significaciones a-funcionales que exceden el ámbito lingüístico de la polisemia. A su vez, la etimología de esta palabra procede de la *grana*, y en tanto que grana, también es *esperma*. La esperma da origen a una cierta vitalidad en un contexto o arado específico. La figura es a la vez sexual-genética y vegetal-filial. Sexual-genética, en tanto muestra a la grana como semen de

inseminación, una recurrencia al origen (imposible) del sentido, el *lógos spermatikós*;⁴³ a la vez que vegetal-filial, en tanto muestra desde su propio enunciado, la ligadura que une la concepción vegetal de lo sexual, la simiente como origen de la familia, o bien, la familiaridad semántica en ámbitos *prima facie* distintos. La diseminación es el devenir familiar de lo alógeno, a la vez que es el devenir alógeno en la familiaridad, en tanto la plurivocidad, la multiplicidad del sentido, establece familiaridad entre términos de distintos ámbitos, presentando una lógica del contagio⁴⁴ entre lo extraño y lo propio. Una unidad en resistencia de la relación autotélica del significado y una resistencia a lo otro *como otro* total de significación, lo estáticamente diferente, lo distinto, como interior a un juego de diferencias internas. Familiaridad y extrañeza a la vez. También es la resistencia a la unidad de significación, inclusive a la unidad del texto.⁴⁵ Una vez transitada la *via rupta*, esto es, un ámbito de diferencia interior a la naturaleza, o bien, interior a la consciencia, procede un *plus* de vida que excede y supera todo ámbito *crítico* de la comprensión y de la inscripción del saber. Esta superación de la *crítica* es ante todo la superación del archiclásico deseo de la filosofía de *distinguir*, separar aguas, separar ámbitos y estratos específicos, a través de operaciones discursivas. La diseminación es una figuración vegetal que viene a subvertir este procedimiento:

Estos ejemplos privilegiados forman una serie orgánica. La presencia y la vida, la presencia del presente y la vida, la presencia del presente y la vida de lo vivo es aquí lo mismo. La salida fuera de la unidad «primitiva» y mítica (siempre reconstituida con retraso en el después-del-corte), el corte, la decisión —decidiente y decidida—. El *golpe* parte la simiente al proyectarla. Inscribe la diferencia en la vida («es esta misma diferencia [«esta diferencia implacable»] la condición de su operación. Ninguna cosa es completa por sí misma ni puede completarse más que con lo que le falta. Pero lo que falta a toda cosa particular es infinito; no podemos saber por adelantado el

⁴³ En esta línea, Senatore (2018) caracteriza el *lógos spermatikós* como una escena de Derrida con el preformacionismo genético. Esta visión, Derrida opone la génesis como diseminación al preformacionismo del sentido, *i. e.* la idea biológica y teológica de que la forma de vida está pre-determinada según funciones y una articulación orgánica atravesada de una teleología: el ser biológico es de cierto modo porque está dispuesto para ciertos *finés*. Esta versión de la génesis derridiana como diseminación es interesante para caracterizar el lugar de la germinación y la semilla en el libro homónimo. En esta línea, hay una teoría de la génesis como germinación que sería común a *Glas* y a *La Dissémination*.

⁴⁴ En realidad, la cuestión de la filiación como contagio es deleuziana. Deleuze en su meseta *Devenir animal, devenir intenso, devenir imperceptible*, la muestra como una versión alternativa a la filiación, o bien, una subversión de la filiación como modo de comprensión de las relaciones de parentesco *qua* similitud o confluencia.

⁴⁵ Esto será determinante para re-leer la primera parte del libro, su “prefacio” (si se le pudiera llamar así) *Fuera de Libro*. La problemática de la unidad del libro es también la problemática de la unidad de la significación. La diseminación es justamente, la figura de una pluralidad vital que desbarata la unicidad orgánica de la significación y del libro.

complemento que pide. No reconocemos, pues, más que por la autoridad del hecho y por el gusto secreto de nuestra mente cuándo se ha hallado la armonía eficaz, la diferencia-madre, esencial y generatriz... Una diferencia: la causa es radicalmente eso. No es en absoluto positiva, no está en manera alguna incluida en el sujeto. Es lo que le falta esencialmente.») no sobreviniendo la multiplicidad numérica como una amenaza de muerte a un germen anteriormente uno consigo mismo. Abre, por el contrario, el camino a «la» simiente que no (se) produce pues, no se adelanta más que en el plural. Singular plural que adelanta más que en el plural. Singular plural que ningún origen singular habrá precedido jamás. Germinación, diseminación. No hay primera inseminación. La simiente es primero dispersada. La inseminación «primera» es diseminación. Huella, injerto cuyo rastro se pierde. Se trate de lo que se denomina «lenguaje» (discurso, texto, etc.) o de inseminación «real», cada término es un germen, cada germen es un término. El término, el elemento atómico, engendra dividiéndose, injertándose, proliferando. Es una simiente y no un término absoluto. Pero cada germen es su propio término, tiene su término no fuera de sí, sino en sí como su límite interior, formando ángulo con su propia muerte. Podríamos reconstituir la red que hace pasar a los *Números* por las referencias a todas las teorías atomistas que fueron también teorías de la esperma. Dejaros guiar, en los *Números*, a través del vocabulario de la germinación o de la diseminación, por la palabra «grupo» —conjunto de una dispersión—. Enjambre. Los *Números* están en una teoría matemático-genética de los grupos (*La Diseminación*: 454-455)

Se procederá el análisis de este pasaje siguiendo las siguientes directrices: i) la diseminación como la manifestación de la imposibilidad de una matriz generativa o diferencia madre, *i. e.* la emergencia de la familiaridad imposible de lo matricial al interior de la familiaridad del sentido plural; ii) la diseminación como desencadenamiento de la diferencia en clave vida muerte, *i. e.* la diseminación como proceso interior (familiar, incluso) de la significación que desbarata la unicidad del organismo (muerte) en una proliferación de significación (vida); iii) la correspondencia germinación-diseminación-injerto, *i. e.* la performatividad de la diseminación como factor contaminante de diferencias, y con ello, la aparente indiferenciación en la lógica de la contaminación eminentemente originaria *qua* 'injerto'. La generación, germinación y la inseminación como procesos originariamente atravesados por esta contaminación productiva.

i) La anteposición de una matriz generativa a una matriz de diferencia es el momento autodestructivo de la diferencia, *i. e.* la figura *materna* de la diferencia es, con todas sus letras, *la ilusión trascendental del sentido*: es una confusión *necesaria*, productiva, que permite la comprensión y la práctica misma de la significación a través de la lengua. Esta ilusión necesaria obedece a comprender la unidad de la diferencia, es decir, la diferencia estable, matricial, generadora, como una diferencia que *engendra* el sentido.

Esta concepción matricial de la diferencia se opone a una «diferencia implacable» en tanto esta última diferencia se borra a sí misma en su operación, deshaciendo el empeño en distinguir ámbitos discretos de sentido buscando la aprehensión, esto es, la «diferencia implacable» es la diferencia que borra toda diferencia funcional-comunicativa que se presenta como matricial, *i. e.* una diferencia que produce a sus hijos como auténticos, como teniendo su origen en ella misma, que se muestra sin dispersión originaria. La diferencia matricial, es todo lo contrario, podría decirse, a la diferencia diseminadora. Pero hay otro movimiento: en tanto la diferencia diseminadora es también el exceso de vida que dispersa la vida de la significación, es también la condición interna de toda diferencia matricial. Toda diferencia matricial, en tanto ilusión necesaria de un sentido ya constituido es solo posible en tanto es un exceso de la diseminación. La diferencia matricial, siendo lo contrario de la diseminación, es la diseminación misma en tanto no hay oposición crítica posible a ella. Esta diferencia sin oposición, esta diferencia sin *krinein*, opera en la producción de la distinción como operación y como ilusión, en tanto tiende a borrarse a sí misma en su inscripción. Podría decirse, entonces, la diferencia diseminadora es explosiva o autoinmunitaria, en tanto su constitución de vida es también su constitución mortuoria.

El concepto de polisemia pertenece, pues, a la explicación, al presente, de la recensión del sentido. Pertenece al discurso de asistencia. Su estilo es el de la superficie representativa. El enmarcamiento de su horizonte se olvida allí. La diferencia entre polisemia y discurso y la diseminación textual es justamente la diferencia, «una diferencia implacable». Esta resulta, sin duda, indispensable a la producción del sentido (y por eso es por lo que, entre la polisemia y la diseminación, la diferencia resulta mínima), pero en tanto que se presenta, se reúne, se dice, está allí, el sentido la borra y la rechaza. Lo semántico tiene como condición la estructura (lo diferencial), pero no es él mismo, en sí mismo, estructural. El seminal, por el contrario, se disemina sin haber sido nunca él mismo y sin regreso a sí. Su empeño en la división, es decir en su multiplicación a pérdida y a muerte lo constituye como tal, en la proliferación viva. Es un número. Lo semántico está allí ciertamente implicado y en tanto que tal está relacionado también con la muerte. Lo semántico significa, como momento del deseo, la reapropiación de la simiente en la presencia, la retención de lo seminal junto a sí en su re-presentación. La simiente entonces se contiene, para guardarse, verse, mirarse. Con ello es lo semántico también el sueño de muerte de lo seminal. El broche (y sus rimas). En el dispositivo acabado de la esfera, la fase polisémica de la diseminación se reproduce indefinidamente. El juego no resulta más finito que infinito (*La Diseminación*: 526-527)

Pero hay más que decir en torno a esta autoinmunitad de lo matricial, o más bien, de la estructura autoinmunitaria de la familia. En la *Pharmacie...* Derrida desarrolla esta autoinmunitad en la conocida figura del *pharmakón*: aquél doble

sentido que tiene el fármaco es el de ser veneno y antídoto, en posibilidades de traducción. Pero no se ha hecho el suficiente reparo en torno al carácter autoinmunitario de la familia. En este contexto, además de esta autoinmunitad de lo matricial, está la autoinmunitad de un *lógos*-padre:

No más que el *logos* sea el padre. Pero el origen del *logos* es su *padre*. Se diría por anacronía que el «sujeto hablante» es el *padre* de su habla. Habrá que apresurarse a advertir que no hay en ello ninguna metáfora, si al menos se entiende así el efecto corriente y convencional de una retórica. El *logos* es un hijo es un hijo, pues, y que se destruiría sin la *presencia*, sin la *asistencia* presente de su padre. De su padre que responde. Por él y de él. Sin su padre no es ya, justamente, más que escritura. Es al menos lo que dice el que dice, es la tesis del padre. La especificidad de la escritura estaría relacionada, pues con la ausencia del padre. Semejante ausencia puede modalizarse de distintas maneras, distinta o confusamente, sucesiva o simultáneamente: haber perdido a su padre, de muerte natural o violenta, por cualquier tipo de violencia o por parricidio; luego solicitar la asistencia posible o imposible, de la presencia paterna, solicitarla directamente o haciendo como que se puede prescindir de ella, etc. Se sabe cómo insiste Sócrates en la miseria, lastimosa o arrogante, del *logos* entregado a la escritura «... tiene siempre necesidad de la asistencia de su padre (*tu patrós aei deitai boezu*⁴⁶): por sí solo, en efecto, no es capaz ni de defenderse ni de asistirse a sí mismo»

Esta miseria es ambigua: apuro del huérfano, ciertamente, que tiene necesidad no sólo de que se le asista con una presencia, sino de que se le asista y se vaya en su ayuda; pero compadeciendo al huérfano, se le acosa también, y a la escritura, de pretender alejar al padre, de emanciparse con complacencia y suficiencia (*La Diseminación*: 113)

La figura del padre, en este texto, o más bien, de la necesidad en la escritura (en tanto huérfana de quién la produce) de la asistencia del padre (*lógos*) para dejar su simiente ante quién lee, es también la afirmación del parricidio que aleja al hijo de su padre.⁴⁷ La figura autoinmunitaria de la familia aquí —y luego se acentuará en *Glas*— se desenvuelve en el carácter *bastardo* que tiene la escritura respecto del padre que, sin embargo, es el único que puede dar origen al huérfano en cuanto huérfano, lo que también es, en tanto hijo. Citará y comentará un pasaje de la República (en específico, *Rep. V*, 506 e y ss.):

«... dejemos ahí por ahora la investigación del bien tal como es en sí mismo; me parece demasiado elevado para que el impulso que tenemos nos lleva ahora hasta la concepción que yo me formo de él. Pero sí quiero deciros, si os parece, lo que creo que es el retoño

⁴⁶ La traducción española de *La dissémination* contiene bastantes errores en la transliteración de los términos griegos, aquí solo saldrán reproducidos, para buscar fidelidad en la referencia. Un error notable es que la palabra griega *lógos* aparece sin tilde: *logos* (sic.)

⁴⁷ Campos (2018) comenta que esta dimensión productiva de la familia se podría entender en clave económica. Habría que hablar de una ‘economía de la filiación’. Esta interpretación es suscrita por este trabajo, aunque conteniendo el matiz de que también habría que hablar de una ‘filiación de la economía’.

(*ékgonos*) del bien y su imagen más parecida; si no, dejémos la cuestión. Pues bien, dijo habla; ya te harás perdonar otra vez explicándonos lo que es el padre.

Quieran los dioses, respondí, yo pagar, y vosotros recibir esa explicación que os debo, en lugar de limitarnos, como lo hacemos, a sus intereses (*tokus*). Tomad pues ese fruto, ese retoño del bien en sí (*tókon te kaí ékgonon autú tu agazú*).»

Tokos, que está aquí asociado a *ekgonos*, significa la producción y el producto, el nacimiento y el hijo, etc. Esta palabra funciona con ese sentido de los dominios de la agricultura, de las relaciones de parentesco y de las operaciones fiduciarias. Ninguno de esos dominios escapa, ya lo veremos, a la inversión y a la posibilidad de un *logos*.

En tanto que producto, el *tókos* es tanto el hijo, la camada humana o animal, como el fruto de la simiente confiada al campo, como el interés de un capital; es un *rédito*. Se puede seguir en el texto platónico la distribución de todas esas significaciones.

La diseminación del *ekgonos* es su carácter indiferenciado entre lo vegetal-agricultor del retoño y el fruto (*tókos*), así como la relación entre producción y producto, nacimiento e hijo. Esta pretendida *metáfora* esconde la diseminación de ‘hijo’, porque ¿Qué es ser un hijo? ¿Qué es ser un padre?, en la atmósfera textual de *La pharmacie...* son preguntas que desencadenan la autoinmunidad del *lógos espermatikós*, el concepto de ‘padre’ que —podría decirse—, antecede ontológicamente al de hijo, es también aquello que no puede pensarse desde sí mismo. La diseminación plantea la imposibilidad de pensar los términos y más aún, los conceptos por sí mismos. Hay una contaminación interior al concepto que se ve replicada en la contaminación interior de las figuras de la familia que, a su vez, se desprenden de un modelo vegetal de la comprensión: la figura del fruto, del retoño, la diseminación, la germinación como aspectos que enlazan la autoinmunidad conceptual, el desbaratamiento de un significado orgánico, individual, discreto. Es la muerte del concepto en la diseminación, la generatividad como plurivocidad incontenible, diferencia implacable, que deshace y produce la vida de la esperma, la simiente, el germen, cada vez dividido y escindido desde sí mismo.

Entonces, se puede entender la relación entre familiaridad y (ii) la relación vida muerte en la diseminación, será necesario esclarecer la operación de lo semántico. Lo semántico es un efecto de la ilusión trascendental de la diferencia matricial, es la producción de ámbitos discretos de sentido que no se contagian o bien, que son familiares y extraños *a la vez*. La diseminación es cada vez hija y cada vez bastarda de la filiación sistemática entendida como significación discreta, como movimiento de

distinción como establecimiento de límites. La infinitud de la diseminación es también este *plus de vida*, el desbaratamiento de la unidad de vida *en* la diferencia, esto es, de la familiaridad como estructura trascendental que ocurre en su interior o como una consecuencia necesaria de su establecimiento. La diseminación, entonces, es una escena de la deconstrucción de la familiaridad, interna a lo matricial o bien, que muestra la autoinmunidad de lo matricial, su contención de la diferencia que da vida y que mata lo matricial mismo. Casi al estilo de una viuda negra que da vida a sus hijos cuya función natural es devorarla como borradura de su propio origen: “[P]ero cada germen es su propio término, tiene su término no fuera de sí, sino en sí como su límite interior, formando ángulo con su propia muerte” (p. 455). La explosión interna, o bien, la autoinmunidad de la significación en la producción de sentido es una relación del germen semántico como su propia muerte: en este sentido se revitaliza la idea de que la estabilización del sentido es una metáfora gastada, al estilo de la sugerencia de Nietzsche *i. e.* la muerte de este *plus de vida* es la significación discreta. A la vez que la significación discreta es la ilusión trascendental que muestra la unidad de la diferencia, es decir, la diferencia saussuriana como diferencia funcional-sistemática, como un mito fundante de la semántica, y en general, podría decirse, de la institución lingüística.

¿Cómo funciona este plus de vida? ¡Es el injerto, la figura vegetal que muestra reproducción sin filiación!, así, respecto de iii), se tendrá el procedimiento de injerto como una germinación por contaminación:

Si no hay fuera-de-texto, es porque la gráfica generalizada ha comenzado ya siempre, está siempre *injertada* en una escritura «anterior». Leéis *injertada*, sí, y sembrando aquí esta alusión al injerto, al trasplante, a la enfiteosis, premiedad el verla germinar en otro lugar y más adelante (*La Diseminación: 490 / La Dissémination:*)

El injerto es el siempre germinar *otro*, pero no en tanto que otro *mismo*. Es la diferencia germinadora, la contaminación como procedimiento del texto que produce el afuera desde dentro. Este procedimiento deviene *performance textual* en Derrida: no hay mejor manera que entender su estilo como una contaminación o injertación del texto produciendo efectos distintos a sus *sentidos pretendidamente originales*. La intromisión de largas comillas francesas en sus textos en medio de sus propias

especulaciones, no hablan de un mero *hablar-con*. El encuentro de Derrida, en sus textos, con los textos que le llevan a mostrar su propia autoinmunidad como deconstrucción, es una performance de escritura que procede según injertos textuales: el texto que produce Derrida ya es injerto, realiza el injerto en su despliegue y es atravesado por la textualidad de lo deconstruido, o bien, muestra como condición trascendental del texto el estar producido por aquello que *dentro de texto aparece como fuera de él*.

Así se escribe la cosa. Escribir quiere decir injertar. Es la misma palabra. El decir de la cosa es devuelto a su ser-injertado. El injerto no sobreviene a lo propio de la cosa. No hay más cosa que texto original (*La Diseminación*: 533)

En esta línea, cabría agregar que el injerto es lo impensado en un sistema de pensamiento *coherente*: el injerto muestra que, en el origen, el texto ya ha sido contaminado por un afuera, por otro texto, por la exterioridad interna a él mismo, lo que expulsa y declara como extraño.

El injerto es la figura genética de la contaminación, o bien, la figura de una contaminación originaria. El devenir trascendental del injerto muestra la evolución *necesaria* de la contaminación genética en su memoria de juventud: el tránsito de esta contaminación originaria entre lo trascendental y lo empírico se desenvuelve en el injerto como aquello empírico que condiciona el funcionamiento del significado trascendental del texto. No hay un significado trascendental en tanto que significación pura y unívoca, pero este enunciado solo puede ser establecido, incluso podría decirse *conjurado*, como parte de un significado trascendental que se deshace en su propia formulación. No es que pueda sacarse de juego *sin más* la pretensión de un significado trascendental o de un enunciado elucidatorio del origen. La estrategia es establecer cómo su enunciación sólo puede comprenderse como co-implicación originaria, como contaminación genética, como un injerto que vuelve *siempre segundo*, siempre contaminado, el origen. El injerto es otro escenario, o mejor aún, una radicalización de la lógica del suplemento ya establecida en *De la grammatologie*.

4.3. Las flores de la retórica: el girasol y la rosa.

En 1971, Derrida publica en *Poétique* una versión inicial de *La Mythologie Blanche*, esta publicación incitará distintas polémicas respecto a la dimensión metafórica de la filosofía, en específico, con Paul Ricœur, quién leerá el texto como un deshacimiento de la filosofía en la retórica. Esta lectura de la deconstrucción será, hasta cierto punto, dominante por buena parte de la recepción de la obra de Derrida. La retórica en Derrida funcionaría en señalar —como Nietzsche lo hizo en su *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*—, que los conceptos de la filosofía son metáforas gastadas. En realidad, la estrategia de Derrida en *La Mythologie...* es reconfigurar el concepto de ‘metáfora’ desde aquello que está dentro o fuera de ella, o más precisamente, mostrar que un *afuera* de la metáfora ya implica una metáfora espacial, y en este sentido, se vuelve difícil la pretensión de regresar a un sentido *proprio* y originario de los términos, fuera del movimiento de la metáfora o bien, de la metáfora de metáfora.⁴⁸ En este sentido, la metáfora invade y contamina cualquier tentativa de sentido propio, podría decirse, también desactiva una pregunta retrospectiva (*Rückfrage*) que pretenda dar con un fenómeno que le sea originaria. La metáfora, entonces, tendría la estructura de una *clausura*, es decir, una figura de contención que contiene inclusive aquello que tiende a negarla. Sin embargo, la condición de la retórica sigue siendo problemática para Derrida. Para comprender mejor este término, sería necesario realizar un somero recorrido histórico por la historia de la relación entre retórica y filosofía. En principio, Sócrates se impuso en la historia de la filosofía, como el filósofo que pudo separarse y criticar desde fuera los discursos de los retóricos, encarnados en los sofistas. Lo propio hará Aristóteles, quien desarrollará refutaciones argumentativas ante los arrebatos y las confusiones producidas por estos. Sin embargo, no es sino Platón, quien —además de ser un gran crítico de la retórica—, propondrá un buen uso de la retórica que pueda ser asimilado a la filosofía hacia el final de su diálogo *Gorgias*⁴⁹: la retórica no es

⁴⁸ Esto dará pie para que en “*La retrait...*” comente el significado autocontenido de metáfora como transporte. La metáfora transporta, se retira, se deja llegar. Esta metáfora de metáfora es —hasta cierto punto—, imposible de “tematizar” filosóficamente, que es el punto de *La Mythologie...*

⁴⁹ Más específicamente, a partir de 517a, hasta el final.

inherentemente engañosa o perversa, sino que ha habido usos perversos de ella que han tenido efectos de debacle política y moral. Entonces —propondrá el personaje Sócrates—, que debe hacerse un uso de la retórica buscando el bien de los ciudadanos y el bien moral. No es menor, la retórica, como arte del convencer —cuyos orígenes no tienen que ver con nada menos que con la conformación originaria de las instituciones judiciales, la así llamada *retórica forense*⁵⁰—, puede ser usada con el fin de engañar y manipular las asambleas, a los jurados, inclusive a los pueblos. Esta tradición platónica, será retomada por la hermenéutica contemporánea, a través de la idea (con particular influencia teológica) de que hay un querer-decir, una intención significativa o significado oculto en las escrituras sagradas, o bien, en toda obra de arte o de la cultura. Para esto, una estrategia importante, será la *alegoría*: siempre en los textos, en el arte y en la cultura, habría un cierto sentido *otro* que simboliza o que significa. Hay una relación de diferencia entre el significado y el significante que articula el sentido propio de las obras, estas obras tendrían su sentido del lado del significado, por supuesto.

La diferencia —y el conflicto— de Derrida con la hermenéutica se juega, en gran medida, en el modo de reactivar la valoración de la retórica: la hermenéutica propondrá un modelo de la retórica, como instancia de la verosimilitud y la persuasión, en cambio, la deconstrucción propondrá la retórica como un modo general en que opera la contaminación figurativa entre sentido propio y sentido figurado. En definitiva, la hermenéutica busca el *sentido propio* en el sentido figurado de una expresión cualquiera sea (artística, cultural, religiosa, etc.). La deconstrucción busca el sentido figurado inmanente al *sentido propio* (si es que lo hubiera) de las expresiones más precisas de la metafísica y de la filosofía, en general. Esta indagación, Derrida la asimiló de Heidegger y de Nietzsche. En cuanto al primero: “la *hermeneuein* que no busca ni descifrar ni revelar el sentido depositado en el texto, sino producirlo a través de un acto poético, de una fuerza de lectura-escritura”.⁵¹ En cuanto a Nietzsche, en *Sobre verdad y*

⁵⁰ Cf. Ferraris (2000)

⁵¹ Este es un fragmento de la respuesta a la pregunta de Carlos Pérez Soto. La pregunta fue: “¿Qué diferencia hay entre la teoría y la retórica? Si no hay diferencia: ¿cómo distinguir entre retórica o industria del espectáculo? Si la hay, ¿puede usarse como un fundamento para hablar de ética?” Para ver la transcripción de la conversación Cf. Zona Erógena, N° 35, 1997. Hay una versión en la web: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/filosofia_deconstructiva.htm

mentira en sentido extramoral, será cierta afirmación de la naturaleza metafórica del lenguaje conceptual. En esta línea, por ejemplo, el concepto de ‘concepto’, que en alemán sería *Begriff*, proviene de *tomar*. Según este modo de acceso a la metáfora, esta invadiría incluso el concepto o noción de *verdad*. Siguiendo estas dos pistas, es posible comprender un poco dicho límite o frontera como el *lugar* de la deconstrucción: el proyecto de Derrida durante los 70’s será, en gran medida, profundizar en la naturaleza tropológica y figurativa de los problemas de la filosofía, entre ellos, el concepto mismo de metáfora, ahora en cuestión (o en *retirada*, expresión que es tanto metafórica como *propia*, o aún más: es propia en la medida en que está dicha *more metaphorico*).

Esto lleva inevitablemente al problema del palimpsesto. Un lugar privilegiado para desarrollar el problema de los contagios entre lo figurado y lo propio será en lo que aquí se llamará ‘el dilema del palimpsesto’. En torno al sentido originario del texto, el *Urtex*te o texto originario, también se puede entrar a este problema, enlazándolo con el severo problema filosófico explorado por Derrida en varios de sus escritos. En la *Mitología blanca* el problema del palimpsesto no es una cuestión meramente arqueológica, en el sentido de un impulso hacia los orígenes del texto *propio*: si el palimpsesto es una inscripción antigua, una vieja escritura corrupta en sobre-escrituras, de las que —al parecer— sería imposible re-encontrar su inscripción originaria. El dilema del palimpsesto aparece en la *Mythologie...* a propósito del diálogo entre Ariste y Polifilo, en *El Jardín de Epicuro*, de Anatole France. Para sistematizar esta digresión en torno al palimpsesto y una teoría materialista del sentido, se tendrá el siguiente razonamiento:

1. Si se admitiera la hipótesis de que todo lenguaje surge de una impresión, o bien, de que toda escritura proviene de un impacto sensible que le es originario (y que, a su vez, toda escritura, vendría a *representar*).
2. Entonces, existiría la posibilidad de retrotraer de cada palabra, su sentido originario sensible, la posibilidad de resolver la inscripción originaria del palimpsesto.

3. Pero esto último es imposible: el palimpsesto que constituye la metaforicidad irreductible del lenguaje conceptual no puede resolverse en una impresión originaria que le dote de sentido. Y si hubiera un sentido originario material, este fue activamente borrado en la inscripción misma de su sentido. La pregunta retrospectiva del sentido es imposible de resolver, porque el impacto sensible que fundaría la palabra desaparece en la inscripción sensible de la palabra. La palabra está permanentemente *sobre-escrita* como una memoria cuya pregunta por la impresión originaria es inhallable. El sentido del palimpsesto es la recurrencia a un origen vedado.

En otro contexto, este dilema del palimpsesto aparecerá bajo la forma de la *verginidad* (*verginité*), en donde precisamente, el *acto de leer* (o en específico, el poder-leer) consistirá en una sobre-escritura, respecto de esto, Derrida dirá en *Scribba*:

De una colección llamada *Palimpsesto*, usted podría esperar que uno rascara, por supuesto, pero no para añadir más (escritura), sino más bien para compartir las sobrecargas y restaurar, bajo la espesura, la superficie auténtica de un texto originar, el cuerpo principal en toda su virgen aparición, dejando que todavía se lea lo que lo retiene en su propia firma [...]

Cierto. Pero Palimpsesto no es, forzosamente, eso. Creer que, quitando una capa tras otra, se accede a una primera escritura, al texto príncipes finalmente liberado de la interpretación, de ahí al sentido verdadero vivo bajo la capa sedimentaria, es *creer*, en efecto: es una creencia, el señuelo de una lectura, y ya una interpretación activa de «palimpsesto», la interpretación (denegada) de la borradura de la interpretación, realizada por ella misma. En nombre de la verdad o de la verginidad (habría un primer *velo*, he ahí lo que preocupa a Warburton), de eso que he llamado en otro lado, la *verginidad*.

Señuelo de verginidad, he ahí lo que el título de esta colección quería, en primera instancia, poner en cuestión. Hacer de la interpretación verginal del palimpsesto una edificación a deconstruir, no un valor a restaurar, he ahí, quizá, su programa. Con el título o nombre suspendido Palimpsesto no señala, entonces, un modelo para la Colección, sino un objeto a reinterpretar, una que transformar más allá de toda verginidad hermenéutica. Hay siempre una sobrecarga de escritura y no se la puede analizar (disolviendo tal o cual fuerza) si no es añadiendo otra cosa. Eso es lo que quiere decir archi-escritura: no una escritura primera que fuera el objeto de una arqueología sino, desde siempre, una escritura ya a ras de suelo de las escrituras. El *Ensayo* formaba ya un palimpsesto de un espesor infinito, no substancial sino abisal. (p. 40-41)

Federico Rodríguez observa en una nota al respecto de la *verginidad*:

Verginité, neologismo: formado a través de las palabras «verga (*verge*)» y «virginidad (*virginité*)». Es decir, el deseo de virginidad (v. Freud, «el tabú de la virginidad», 1917-18), el deseo de encontrar un origen impoluto, no manchado o mancillado ni por nada ni por nadie, no hace sino mostrar la verga: la vehemente verga de aquel que busca, quiere, exige, la virginidad: *el (derecho de) uso o acceso original*. El lugar al que se hace referencia es, con toda probabilidad, *Glas*: 22b y 24b. Al margen de ello, respecto a las «capas», y sobre todo las de «sentido», v. «La

forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage», en *Marges de la philosophie*, 189-192. La relación entre el «velo» (velar, desvelar), una de las *keywords*, y la «virgen» (o el príncipe, lo primero o lo original, tras los sustratos históricos; también, en el sentido de «fuente» y . «Qual quelle. Les sources de Valéry», *ibid.*) se mantiene a lo largo de todo el prefacio. (*Scribba*, nota 'r': 103)

La *verginidad* es la estructura de la pretensión de origen, de saltar el problema del palimpsesto. La ilusión trascendental del acceso original. La figura, en este caso, es de corte sexual: quien busca la virginidad no puede sino hacerlo con la verga; aun así, esta ilusión virginal, este mito del acceso a un sentido no-contaminado de inscripción y figuración, se encuentra deshecho en la *verginidad* misma: la verga es la que no permite el acceso virginal, en tanto es la des-*virgación*. Este impulso-de-origen deviene sexual-copular, en tanto se rastrea en la idea del palimpsesto, un acceso *sin la vida del texto, i. e.* sin el plus de vida propio a la diseminación, esta es la *verginidad* de toda hermenéutica. La metáfora contiene la multiplicidad de significaciones infinitas *en lo finito*, de manera en que termina por *disimular el origen*.⁵² Retomando, una vez señalada esta imposibilidad de retroceder al sentido propio *sin más* detrás de las expresiones metafísicas⁵³ surgirá una metáfora vegetal de gran relevancia: el heliotropo. Siguiendo el hilo del problema, Derrida interrogará el estatuto de la metáfora para Aristóteles. Dentro de su *Poética* se encontrará con la siguiente apuntación de Aristóteles:

“En cierto número de casos de analogía no hay nombre existente, pero no se expresará menos semejantemente la relación; por ejemplo, la acción de lanzar el grano se llama “sembrar” (*speirein*), pero para designar la acción del sol que lanza su luz, no hay una palabra (...) Sin embargo, la relación de esta acción con la luz del sol es la misma (...) que la de “sembrar” con el grano; es por lo que se ha dicho “sembrando la luz divina” (*speirôn theoktistan phloga*)”.⁵⁴

La cuestión del heliotropo es la siguiente: la actividad del sol, *no tiene modo propio de decirse*, pero, por ello mismo, echa a andar el movimiento metafórico, imposibilidad

⁵² Se volverá a este disimulo en el sub-apartado siguiente, respectivo a la mimosa en *Mímesis des...*

⁵³ En la *Mythologie...* agrega: “El sentido primitivo, la figura original, siempre sensible y material («todas las palabras del lenguaje humano fueron golpeadas en el origen por una figura material... y todas representaron en su mocedad alguna imagen sensible... materialismo fatal del vocabulario...») no es exactamente una metáfora. Es una especie de figura transparente, equivalente a un sentido propio. Se convierte en metáfora cuando el discurso filosófico la pone en circulación. Se olvida entonces, simultáneamente, el primer sentido y el primer desplazamiento. No se nota ya la metáfora y se la toma por el sentido propio. Doble borradura. La filosofía sería este proceso de metaforización que se apodera de sí mismo.” (*Márgenes: 251/ Marges:*), la metáfora se desplaza y desplaza disimulando el origen.

⁵⁴ *Poética* 1457b, ctd. en *Márgenes: 282*.

que produce el crecimiento —podría decirse— de *Las flores de la retórica*. Inclusive, podría agregarse, el girasol. O bien: el girasol *toma parte de las flores de la retórica*. Esta ausencia del sentido propio *son* las flores de la retórica, *son* girasoles, el helio-tropo. Dicho de otro modo: Las flores de la retórica convergen con el motivo heliotrópico de la filosofía (donde estaría contenida la figura de la luminosidad, la claridad, la luz natural de la razón) en tanto lo que se piensa en los enunciados de la *luz natural de la razón* respectan a una flor. ¿Cómo es esto? Más allá de la tentación de decir que esto es un mero salto argumental, habría que retroceder al seminario *Heidegger et la question...* donde Derrida —siguiendo a Heidegger⁵⁵— sostiene que el sentido propio de los términos es su metáfora fundante, y en tanto el significado metafórico —y, por tanto, para la lógica de Heidegger, sería *originario*—, será el ser como *floreecer*. Seguido de ello, Derrida —en *De la grammatologie*— desarrollará aún más esta teoría del sentido como retórica sin reglas, *i. e.* la idea de que la metáfora *es* la inadecuación del sentido. Las flores de la retórica, entonces, emergen como la figuración *necesaria* de esta inadecuación original del sentido. *Ya que no hay sentido propio, el suplemento que surge deviene figura, no hay forma de pensarlo si no es con esta contaminación figurativa, i. e.* la figuración es el único acceso posible al acceso imposible del origen. Las flores de la retórica, entonces, florecen como la inadecuación misma en el lenguaje, que es también la predicación en la diferencia de decir *X es Y*. Las flores de la retórica, el girasol heliotrópico —lo que sería aquí un pleonasma— es producto de la aberración de toda referencia.⁵⁶ Así, en *Parages* notará respecto de la figura vegetal de la *rosa*:

¿qué es una referencia? ¿A una cosa, a un texto, al otro? ¿Qué es la palabra de referencia? ¿Y la referencia de tal «rosa por excelencia»? Cripta absoluta, la ilicitud misma. Y por tanto las «referencias» y clamar un «análisis finito infinito», una lici-traducti-bilidad finita-infinita. No se

⁵⁵ Siguiendo aquí no quiere decir “deconstruyendo”, cf. Terzi (2018): Derrida no realiza una mera crítica a Heidegger, más bien sigue y radicaliza la formulación heideggeriana de la metafóricidad como sentido originario.

⁵⁶ Esta expresión es una posible paráfrasis a la teoría de la referencia de De Man. De Man entenderá por ‘ideología’ un sistema de identidades entre la ideología, la dimensión figural del lenguaje, el texto y la alegoría, vale decir, el modo en el cual: “Lo que llamamos ideología es precisamente la confusión de la realidad lingüística con la natural, de la referencia con el fenomenalismo” (De Man 1998: 18) De esto se desprende que la relación que esa referencia hace de sí misma es: “Una narración denominativa cuenta incesantemente la historia de su propia aberración denominativa y sólo puede repetir esta aberración en distintos niveles de complejidad retórica” (p. 34). Doble movimiento entre lo que se entiende como referencia y lo que se entiende como alegoría, ideología como aquello de lo que no se puede más que estar dentro, debido a la confusión permanente e insalvable entre uso figurado y uso propio.

entiende sobre la simbólica de la flor (lo que he hecho en otro lugar y largamente, precisamente en cuanto a la rosa). «Símbolo» de vida (rosa del juego imitado por el maquillaje en *La Sentencia de Muerte*), «símbolo» de muerte (flor mortuoria) o del amor, la rosa es así paradigma de aquello que no demanda razón («la rosa es sin porqué»), lo arbitrario enigmático significa la no significancia de lo arbitrario, de la cosa sin por qué, sin origen y sin fin (cf. *el sin de la cupura pura* y toda la lección, en el *seminario sobre la Cosa*, en Yale, del texto de Heidegger sobre «la rosa es sin porqué»). He ido a otra parte, como aquello que toca a la rosa de Ponge, a cierto Celan). Si la rosa no es la cosa, una cosa, la Cosa nada más (non plus). Entender la rosa por excelencia no es como cosa sino como palabra, hálito, luego hálito de una palabra: adjetivo, nombre, común o propio, predicado inmediatamente nominalizable (rosa, la rosa, le rose, Rosa). Primera palabra y la primera escena del primer acto de una pieza (los biombos de Genet, por ejemplo, ver *Glas*), el guarda, fuera de contexto, la reserva de todos los poderes (¡Rosa!) del nombre más allá de los nombres; la reserva que guarda otra vez que el deviene la última palabra, por excelencia, del último acto: de la muerte y de la palabra, de la Cosa por excelencia. Rosa: rosa: «rose»: yo, una rosa, rosa. Sujeto y predicado de ella misma, tautología o portando el otro ha hecho la irrupción, flor de la retórica sin propiedad, sin algún sentido propio, citación retirada de sí. A rose is a rose is a rose is a rose: en La conversación infinita, Blanchot dice del verso de Gertrude Stein que nos aporalema, porque él es «el lio de una contradicción perversa» (ver la siguiente: 503). A propósito de la «voz narrativa», el habla de «perversidad retorcida». Aquí los traductores podrían multiplicar las referencias: de Rilke a Blanchot es un gran lector, de todos los sentidos de sus «rosas»; a todas sus «rosas» (formidable anthología⁵⁷ [sic.], donde yo no extraigo aquí, hecho de lugar y a título de la traducción, que este verso, en un poema escrito por Rilke en francés, Las rosas «Rosa, a ti, la cosa por excelencia completa...» todo leer y todo traducir), - de Kierkegaard - en Blanchot es un gran lector («el sello es tuyo; pero yo lo guardo. Pero tú le dices así, en un anillo que va a sellar, las letras son retornadas: de ahí viene la palabra "tiene" gracia aquella que certificas y validas la posición se dice "mío" cuando lo leemos de mi lado. Yo he así sellado el paquete y yo gustaría suplicarte que hagas lo mismo por esta rosa antes de desposesión en el templo en los archivos.» La reversión tuyo/mío no se deja leer bien en el danés) - en tanto otros. *La Sentencia de Muerte* como un otro Roman de la rosa (podría decir que ese texto pone así formidables problemas en cuanto a la unidad o la duplicidad de mí, narrador y autor). Y por desposeer aquí esta rosa sobre la más abisal de las criptas [...] (198-204, texto inferior; la traducción es mía)

La claridad pretendida del girasol es la producción del sentido a través de la referencia. El modo más propio de la referencia es también el más impropio: la partícula copulativa ‘es’ que *mienta* un sentido originario como *vivir, florecer, habitar*. Pero ¿Qué es referir entonces? Cuando tenemos que decir, por ejemplo, que “el martillo es negro”, lo que mienta la frase es una reunión entre ámbitos distintos (‘martillo’, ‘negro’) a través de la partícula copulativa ‘es’. No se trata de decir que el “martillo florece negro”, sino que el “es” de la referencia, (aquel archi-vegetal disimulado en aquella forma del

⁵⁷ Sí, ‘anthología’, porque se busca preservar el *anthós* que es *flor* en griego. En *Le retrait...* Derrida observará que se trata de una cuestión onto-anthológica (“c’est le motif onto-anthologique de la fleur”: 115; transcripción de la conferencia de 1978, *Le retrait de la métaphore*, web: https://po-et-sie.fr/wp-content/uploads/2018/08/7_1978_p103_126.pdf). La anthología sería, entonces, la figura de una razón o discurso emanado de la flor. Una razón de una rosa sin razón alguna, aunque figuración necesaria de la referencia. La rosa como referencia *per se*. La rosa es sin porqué, así como la referencia es sin porqué; ambas están en la lógica de la diseminación, como germinal del sentido, como plurivocidad irreductible.

verbo ser) guarda, en todos sus sentidos posibles, una referencia inexpugnable, aunque disimulada, incluso, borrada en el proceso de su inscripción. Entonces “el martillo es negro”, diciendo algo aparentemente *claro* sobre un objeto discreto del mundo, no logra tanto *esclarecer* un ámbito de la experiencia, sino *ser parte* de una flor oculta en la cripta. Una flor mortuoria.⁵⁸ Es decir, la referencia es la ocultación del ser en la flor, o bien, la referencia es la flor en discreción —no la flor discreta, por supuesto— de *ser*.

Derrida desplegará en su *Glas* la radicalidad de este problema donde, en principio, habría que atenerse a dos aspectos fundamentales: en primer lugar, que lo que ha de entender ahí por “las flores de la retórica” no es una cuestión metafórica, porque la flor de la retórica ya comienza a *ser parte* del sentido propio. Este movimiento es el devenir metonimia de la metáfora: lo metaforizado deviene parte del sentido propio de un juego de signos. El sentido propio de la expresión *flores de la retórica*, entonces, queda estrictamente ligado a su propia naturaleza: la de la flor; en segundo lugar, que la metaforicidad en la comprensión de la vida es irreductible y el caso *ejemplar* es esto es la *flor*.⁵⁹

En este sentido, hablar de *las flores* de la retórica no es una cuestión metafórica (o bien, no tan solo metafórica, *plus de métaphore*), pues es en la vida vegetal donde se juegan las cuestiones más cruciales del sistema hegeliano (la constitución sinecdótica de la familia, la figuración *más propia* del Espíritu Absoluto, la estricción cuasi-trascendental del *paso* de la religión de las flores, etc.). “En su sentido ontológico las metáforas son siempre metáforas de la vida...” (*Glas*: 95A) la vida no tiene (así como el sol) un modo *propio* de enunciarse, por lo que toda metáfora, en tanto que modo del transporte y filiación entre ámbitos —en principio— separados, moviliza en esa dialéctica el enunciado de su única esencia posible, en la filosofía hegeliana del espíritu. En otras palabras, cuando la metáfora ya designa el sentido propio de decirse de un concepto, puede decirse, ya no funciona *en tanto que metáfora*, justamente, por la imposibilidad de su transporte. La cuestión de la vida y la cuestión de la metáfora se tocan, justamente puede decirse, entonces, las flores de la retórica y el trasfondo de vida

⁵⁸ La relación flor-cripta y flor-muerte será desarrollada en el siguiente capítulo.

⁵⁹ Esto se desarrollará en el siguiente sub-apartado.

que mueve todo transporte confluyen en un entrelazamiento —casi como el de una enredadera— o en el límite entre lo natural y lo artificial, puesto que la naturaleza de las flores, en principio *no es* la de la retórica, y viceversa, pero dado este traspaso dialéctico, la reunión de ambas se vuelve indisoluble.⁶⁰

Volviendo al contexto inicial, en la *Mythologie...*, Derrida tocará sin desarrollar mayormente, esta naturaleza vegetal subyacente al problema de la retórica. Pero dado el contexto amplio desarrollado en *Glas*, podría aventurarse la interpretación de que el heliotropo, el girasol, o bien, la cuestión solar y la cuestión vegetal⁶¹ —que son una suerte de telón de fondo de este complicado texto— plantea una *genética* del discurso de la filosofía en la disimulación de su naturaleza vegetal.

4.4. Disimulo y ejemplaridad: La mimosa y el tulipán.

Basta con que nos rindamos cuentas de la sensación que nos embarga cuando la famosa mimosa dobla por pares sus hojas aplumadas para plegar finalmente su diminuto tallo como en una articulación. Esta sensación a la que no quiero dar nombre se acentúa aún más durante la contemplación del *hedysarum gyrans*, que, sin aparente motivación externa, sube y baja sus hojitas y parece jugar consigo misma como lo hace con nuestros conceptos. – (Goethe, *Poesía y verdad* IV, 16; ctd. *Mimesis...*: 14)

Esta cita corona el prefacio a *Mimesis des Articulations*, de 1975. Dentro de esta antesala textual se desarrolla la relación entre *mímesis* y *mimosa*: se trata, ante todo, de la relación productiva de la mímesis con la naturaleza. La mímesis es una naturaleza de lo natural, incluso, lo que caracteriza lo natural como natural: su imitación y su producción. Hay (al menos) dos mímesis: i) la productiva, que en el contexto de la indistinción entre imitación e *imitando* será una producción, o incluso, un pliegue de la naturaleza sobre sí misma, a la vez que hay un segundo sentido de la mímesis, que es ii)

⁶⁰ Solo con tal de mencionar algo que podría contravenir esta tentativa, sería necesario volver a las dos muertes de la metáfora, enunciadas en su *Retirada de la metáfora*.

⁶¹ Derrida, incluso, idea “dos soles” tanto en *Ellipse*, así como en *Le puits...*, más allá de notar las características *egipcias* de estas menciones al sol (como pudo desarrollar a su modo Sloterdijk, en su *Derrida un Egipcio*), hay una cuestión que trata de dos soles, uno aparentemente metafórico y uno aparentemente propio. Pero esta duplicidad los vuelve indistinguibles. Son efectivamente dos soles, luego de la contaminación figurativa, porque se vuelve imposible distinguir entre el sentido metafórico de esta duplicidad y el sentido discreto o claro de esta duplicación figurativa.

el disimulo de esta relación auto-productiva de la *physis*. El pasaje de Goethe es esencial para entender el título del libro: la mimosa y la *hedysarum gyrans* son plantas *móviles*. El pliegue que caracteriza el movimiento de la mimosa, ese cerrarse en sí, es una *articulación*. Esta sensación que produce el pliegue de la mimosa *no tiene nombre*, y es principio para contemplar el movimiento de la *hedysarym gyrans*, que se mueve como “nuestros conceptos” sobre ella. El fragmento de Goethe formula una relación entre los conceptos y los movimientos de las plantas, y con ello, una relación entre nuestras concepciones de mundo y los movimientos de la propia naturaleza en una articulación. El título del libro *Mimesis des Articulations* puede leerse de manera fluida como *desarticulations*, o bien, de manera separada como *des Articulations*. Hay un efecto de síncope, y esto se comentará más tarde. Esta ambigüedad productiva, o bien, este disimulo de la desarticulación en toda articulación corresponde poéticamente a un movimiento *vegetal*. La articulación o desarticulación, la mímica y la mimesis, *performada* por una operación de la naturaleza. A su vez, esta desarticulación implica también una subversión *interna* de la naturaleza a través de su propio pliegue: la naturaleza plegándose a sí misma, se muestra *sin nombre*, deviene *irrepresentable*. *Entonces, lo más propio de la naturaleza, lo sumamente originario, podría decirse su phyein mismo —y esto se desarrollará en lo que sigue—, estaría afectado por una irrepresentabilidad necesaria*. Hay una irrepresentación en la mimesis, porque la mimesis no logra copiar, sino *producir*. Así como no hay representación en la mimesis más que en su encarnación mímica. El camaleón viene a disimular su propia producción del entorno y no solo a copiarlo. O bien, el camaleón deviene sí mismo copiando lo que aparece en su entorno. Así comentando la lectura de la cuestión de la ética en el *Tractatus lógico philosophicus*, el prefacio reza:

Mimesis en revancha traza o retraza (trace ou retrace) los gestos de una otra ética, de un otro código o de una prescripción alterada. No vamos a leer esta ética en sus textos. Pero el efecto de su agenciamiento (agencement), su falta de parte común entre otros, podría ser (yo espero) cierta suerte de efecto vegetal, animal-vegetal, de las propias costumbres/mimeos (mi-mœurs). (El camaleón él mismo (¿el mismo?) es uno, y mismo y varios tipos (varietés) de plantas; véase. Plinio, Historia Naturalis, 22.47)

La mímica (mimeuse) se retracta: nos reímos... al contacto el uno con el otro texto que tendrían que exponer y tratar la mimesis —y que sin duda se aproxima jamás a hablar de la misma cosa— pudiéndose retractar, retorcerse. En los intervalos así descubiertos por las mimosas podrían

representar (jouer) Mimesis, podría esbozar, en otra parte, un gesto, una mímica [...] (Mimesis...: 16; la traducción es mía).

Más allá de la intraductibilidad evidente de este pasaje, dado el plus de significaciones que ofrece en los juegos de palabras, y además de notar que ‘mimesis’ aparece fuera de cursivas (casi fuera de parodia podría decirse) aquí se ensaya una relación entre la mímica, la mimesis y la mimosa. La mímica y la mimosa vienen a retractarse o acurrucarse en su operación. Una especie de ensimismamiento de la mímica y una receptividad de lo exterior en la mimosa, la paradoja que radica en esta operación resuena en un efecto vegetal (ya no solo *natural*): el repliegue al interior y la receptividad de lo exterior se dan de manera conjunta, desarticulando nuestras concepciones de la naturaleza. O bien: la mímica como principio de la vida vegetal se *invisibiliza* o se retracta. Parafraseando a Deleuze: deviene imperceptible. Las consecuencias que se pueden extraer de este pasaje son bastantes, pero será preciso detenerse en las siguientes: i) el carácter retráctil y la disimulación como operación natural; ii) el devenir imperceptible del mundo vegetal, incluso, el camuflamiento de lo natural, y aquí el “de lo”, no mienta solo una propiedad, sino también un objeto directo: es *propio* de lo natural y es un camuflamiento *natural* de lo *natural*, *i. e.* un disimulo de lo natural en la naturaleza.

Este pliegue *celoso* de ocultamiento de lo natural resuena con el *physis kryptesthai philei* de Heráclito, es más, Derrida hace unos años (1968-1969) había realizado un seminario llamado "*Littérature et vérité: Le concept de la mimesis*". Este devenir celoso-oculto, esta *cripta* de la naturaleza, se puede *ver disimuladamente* en este prefacio: la naturaleza deviene imperceptible en la operación de la mimosa, porque ella —con su movimiento—, tiende a desarticular nuestra concepción de lo plantar y de lo vegetal. El movimiento de la mimosa, en este sentido, es *doble*: oculta la naturaleza y disimula su ocultamiento en lo natural. Es interesante esta concepción de la figura de la mimosa como el concepto contemporáneo de *ceguera vegetal*: el experimento donde se aprecia un gran follaje con variedad de plantas y un gato, en una imagen y se pregunta: “¿Qué ven?” La respuesta frecuente es “un gato”. La disimulación natural de la naturaleza, este movimiento vegetal y animal, este camaleónico modo de ser, o este

devenir vegetal del camaleón, es el doble pliegue de la mimesis: producción y reproducción, la obviedad de la imitación y la extrañeza de la operación vegetal. Como la concepción tradicional de la planta como algo *plantado*, como algo *vegetativo*, es decir, como no-moviente, moviente sólo a través de crecimiento, la operación de la mimosa *naturalmente* viene a remover la tradicional manera de entender lo vegetal y el movimiento. Como se decía más arriba sobre el heliotropo, hay una relación entre metáfora y movimiento: la metáfora en griego clásico y moderno dice simplemente ‘transporte’. La metáfora, como un desplazamiento del sentido, opera ante todo con lo *móvil*, o lo *moviente*, en tanto la metáfora presupone y desarrolla una visión dinámica de la naturaleza. Podría decirse entonces, que el disimulo de la mimosa es una operación de la metáfora, o bien, que la mimesis misma es una metáfora de la mimosa. La cuestión, en ambos casos, está atravesada por un dilema —como ya se ha dicho en esta tesis— al modo de una disputa de los universales: la relación entre concepto o idea y caso concreto. La mimosa podría ser meramente un caso del ocultamiento, un caso más. O bien, y esto se vuelve más interesante desde el punto de vista trascendental, puede devenir *ejemplar*.

La ejemplaridad de lo vegetal fue tematizada en *La verité...*, en específico, en la figura del Tulipán. Derrida, comentando la noción kantiana de *pulchritudo vaga* y su recurrencia a una figura vegetal, en específico, el tulipán, observará cuestiones respecto a la concepción kantiana de la teleología y de la ejemplaridad.

La teleología —trascendentalmente pensada— consiste en lo siguiente: insistir en el hecho de que tendemos a considerar un órgano para cumplir una función, o en una tarea como algo que debe cumplirse. En sentido general, sería dicho así: que las cosas son representadas *como si* tuvieran fines o *como direccionadas a una finalidad*. Kant pensará, inclusive sobre la belleza misma, una consecución respecto a reglas (aunque no seamos capaces de formularlas y esto desata lo que llama *un libre juego de la imaginación*). El modo de pensar teleológico de la filosofía trascendental no sobrevive *sin más* en la deconstrucción: este será el sentido trascendental de la muerte, *i. e.* el desbaratamiento interno, autoinmunitario, de toda finalidad, la vida lleva el germen de muerte, así como la muerte lleva un plus de vida: la diseminación.

Prosiguiendo con el caso del tulipán kantiano, Kant considera “ejemplar” de la belleza vaga un tulipán *salvaje* que vio a través de un libro de un naturalista apellidado Saussure: ¿Cómo es que Kant nunca vió el tulipán que le sirve de ejemplaridad del placer desinteresado? ¿Qué hay de la posibilidad misma de dar ejemplos, o de ejemplificar cuando se da el caso de que no hay caso *como tal*? ¿Es acaso el hecho empírico de no haberlo visto lo que produce ese concepto trascendental de lo bello *libre*, o este sin finalidad y sin concepto de lo bello? En tal caso, y siguiendo el sugerente apellido del naturalista ‘Saussure’: ¿No será acaso este tulipán un significante? Kant sigue el relato del naturalista que viajaba y veía tulipanes. Un ejemplo esencial de la *KU* data de una belleza biológica, específicamente, de tipo floral, que resulta ser una belleza desinteresada, propia, ligada fuertemente al juicio de gusto, como desinterés. Los tulipanes salvajes carecen de un interés final, no hay una motivación interesada en su belleza. Derrida anota:

Extracto de un libro o de una anthología (!), es muy importante, sin embargo, que el tulipán de Kant no sea natural, absolutamente salvaje. Una paradigmática de la flor orienta la tercera *Crítica* (*La verdad...: 94/ La vérité...: 96*; la exclamación es mía, v. n. 57).

La relación entre la generalidad de las normas y los particulares son el tema de la tercera *Crítica*: la cuestión se trata de cómo las normas vienen a aplicarse en casos particulares (juicios objetivantes, los del derecho, por ejemplo), así como un ejemplar motiva a la mente a pensar, o más bien a imaginar, las leyes por las que está dispuesto de cierto modo. La consideración kantiana de una flor, en este caso, un tulipán de *anthología*, viene a *ejemplificar* el sin-fin de la belleza vaga. Dicho esto, ¿Cuál es la relación del ejemplar con la regla? O más aún ¿Cuál es la relación entre el ejemplar artificial —en este caso, un tulipán esbozado en un texto— y la normatividad de la naturaleza? Derrida observa la particular importancia de que este tulipán se encripta, disimula, incluso, de lleno, se oculta completamente a esta normatividad. Se sustrae, casi al modo del fenómeno en *La voix...*, El tulipán es *lo inaparente* del juicio estético. Este sustraer de la realidad, devenir representación de lo natural, es también, el devenir tulipán dentro de texto. Derrida entrecruza, podría decirse —sin temor a equivocarse—, *injerta*, un texto de Ponge que ilumina al respecto:

[...]en el momento entonces de la flor marchitante o marchitada.

[...] Nosotros también hemos acabado de una vez con la “belleza”; con la forma perfecta: la de una copa, para los tulipanes en su eclosión (clásica).

...

De donde la deformación y la impropiedad manifiesta de nuestras palabras, de nuestras frases;

De donde la forma incongruente, barroca: abierta finalmente —de nuestros textos.» (*La verdad...: 93/ La vérité...: 95*)

La finalidad, podría decirse, está en el marchitar de este tulipán, en la destrucción de la belleza, el eclosionar como desarticulación. La finalidad de esta flor está en su fin final, su devenir inorgánico. Podría decirse, la ejemplaridad del tulipán kantiano es aquella que está atravesada por la muerte del signo: su operación restringida a un significado en el que se pierde ella misma. Pero no, el tulipán se sustrae a la subsunción en otro concepto, aparece sin fin, sin organización, y como se decía en el fragmento de *Parages; sin razón*. La flor, el tulipán en este caso, es sin razón. Este tulipán en/de *anthología* va sin el *lógos*: es pura flor. Pero esta flor *pura* no es más que una flor ni empírica ni trascendental: es un dibujo, un esbozo, ni estructura ni caso particular ¿Una flor dentro de texto es una flor? ¿Qué rol juega esta flor salvaje y muerta? “que el tulipán de Kant no sea natural, absolutamente salvaje”. 1. Que no sea natural ni absolutamente salvaje o bien, 2. que no sea natural y que, por ello, sea absolutamente salvaje. Que, por no ser natural, pueda escapar de la normatividad que atraviesa subrepticamente la belleza natural en la esquemática kantiana. El ejemplo, entonces, más bien dicho, la *ejemplaridad* del tulipán es su propio devenir inscripción, copia, párrafo o marco, signo, de una falta de caso y una falta a la norma: el caso de lo natural y de lo bello natural no puede más que no ser natural. El desbaratamiento de lo natural obedece a la flor marchita de representación ofrecido por Kant: lo natural se sustrae a sí mismo, se disimula, escapa de la determinación. Un tulipán sin *como tal* posible: pura representación de representación, doblez de la representación que no permite la elucidación del objeto. La normatividad deviene imposible en el tulipán salvaje, este escapa de toda determinación jurídica de lo bello y de toda finalidad y racionalidad. En una *anthología* escapa de toda antología posible.

Se trataría de una flor. No cualquiera (*Pas n'importe laquelle*), ni la rosa, ni el heliotropo, ni la retama (*genét*⁶²): el tulipán. Este se encuentra, pues, en un texto. Pero todo hace pensar que no proviene directamente de la naturaleza. Más bien de otro texto (*La verdad...: 94/ La vérité...: 95*).

El tulipán, no importa. Mejor dicho: no es importado al sistema de las normas kantianas, al formalismo trascendental. El tulipán, no importable al sistema de lo bello natural, queda entonces, en un texto. Pero no de un solo texto... más bien de otro texto. Este otro texto es aquel del que *proveniría* el tulipán. La traza o huella que constituye su propia vida como espaciamento. Este texto del que proviene, esta inscripción que le sostiene y le mata, es también lo que le asegura no quedar plenamente fuera de texto: en el formalismo rígido (por reflexionante que sea, termina en reglas) del kantismo. Esta sustracción, este disimulo mimético, este aparecer textual y esta desaparición del tulipán, este suplemento de tulipán, o bien, el tulipán parergonal, es la sustracción misma del sistema de la funcionalización: el marchitamiento, el devenir inorgánico, la muerte.

Estas figuraciones del disimulo, el tulipán y la mimosa, pueden considerarse del siguiente modo: la mimosa es el procedimiento de mimesis o imitación que produce *lo imitado* en su propio repliegue: la movilidad metafórica, la suplementariedad natural de esta planta es su desbaratamiento de los conceptos en torno a las plantas y su movimiento. El tulipán salvaje, por su contraparte, es la sustracción, el robo trascendental de lo trascendental (lo que se dará a llamar *estricción trascendental*, la

⁶² Posiblemente, haya más de una significación de este término en este contexto. El más evidente es que es una flor cuyo nombre tiene parentesco con Jean Genet. Por este lado, sería evidente que Kant no puede apreciar estéticamente la obra de Genet dada su idea de que lo bello se *análoga* con lo bueno. Genet es un criminal... Por otro, hay un posible juego de palabras con la imposibilidad de Kant para pensar la génesis, comentada desde su memoria hasta su *Introduction...*: Kant, restringido en su versión formal-funcional de lo trascendental, es incapaz de pensar la historia y con ello, la inscripción de lo trascendental. Esta segunda acepción es particularmente interesante: el formalismo de Kant produce un acceso vedado a lo natural, a través de esta figura de lo *sin fin* dentro del conjunto del mundo de los *finés*: la naturaleza, estructuralmente, *debe proseguir en la consecución de sus fines*. En este sentido, la naturaleza es lo impensable para Kant, en tanto es aquello que se resiste a la norma. Por otro lado, podría haber un juego que tenga que ver con que la inscripción (empírica) del tulipán en el contexto de la *pulchritudo vaga* sea condición de posibilidad o de emergencia para la concepción trascendental de esta teoría y su rigurosidad.

cuestión del resto y lo transcategorial, en *Glas*), el arrebatamiento de las reglas que es condición de posibilidad de todo texto.

4.5. Observaciones finales.

La cuestión de la concepción trascendental de la vida en *De la grammatologie* ofrece condiciones necesarias para la elucidación de la estructura general de la naturaleza. En el célebre texto, Derrida explota la naturaleza de la inscripción como una escritura generalizada. Esto le permitirá describir las condiciones de la vida de un viviente en torno a ciertos tópicos trascendentales que vienen a reformular lo trascendental: a) la concepción de la nueva estética trascendental como cinestésica radical: la vida se constituye *abriéndose paso*, inscribiéndose abre una posibilidad del *espacio* y se difiere en el tiempo; la concepción de la vida trascendental como sentido trascendental de la muerte, a la vez que condicionada por el rol trascendental de la autoafectividad como matriz ineludible de generación de la experiencia. Seguido de ello, se desprendió una concepción de la vida como escritura en *De la grammatologie* y se detalló las relaciones que tenía este texto con otros que son cercanos a su publicación y cercanos al tiempo estudiado en esta tesis. En particular, se enfatizó sobre los distintos usos del término 'vida' y sus relaciones o co-implicaciones, valdría decir, con la muerte.

Seguido de esta complejidad de la 'vida', el caso trata sobre sus figuraciones. El estudio de los animales ha sido desarrollado de manera temática en textos de períodos posteriores: *Le animal que donc je suis* y *La bête et le souverain*. En este período específico (1967-1978) resaltan las visiones respecto a lo vegetal: la diseminación, el injerto, la agricultura, las flores. Es más, ya desde mucho antes se podía ver lo que Derrida llama *onto-anthología*: en su seminario sobre Heidegger ya perfiló una teoría del sentido propio centrada en lo vegetal. Esta tesis se viene a radicalizar en este período y las observaciones más generales que se pueden hacer son las siguientes:

1. Que lo vegetal es una figuración necesaria para la concepción de la vida, *i. e.* que es trascendentalmente una condición de acceso a la vida, su germinación, diseminación, injertación.
2. Que lo vegetal *infecta* o *contamina* las concepciones trascendentales más relevantes. Entre ellas, el predicado de ser o la naturaleza de la referencia. En esta línea, la naturaleza metonímica de la relación flor-ser, el florecer de la significación, podría decirse, se encuentra en el disimulo, olvido y ocultación, de la naturaleza floral de la referencia.
3. Que lo vegetal manifiesta una desarticulación de la naturaleza o de cierta concepción de la naturaleza. *i. e.* lo vegetal, más bien, las operaciones y movimientos de lo vegetal, además de desbaratar las concepciones estáticas de la vida vegetal del aristotelismo clásico, consiguen, además, generar un disimulo de la propia naturaleza, o del mismo ser natural que les constituiría. Esta es la operación del disimulo de lo natural, o del pliegue de lo natural sobre sí mismo que le desnaturaliza.
4. Que lo vegetal, permite pensar sistemas de referencias más específicos, como la familia y lo que, de modo más general se vendrá a llamar *filiación*. Incluso, es más, una economía de lo familiar pasa por la concepción de los hijos como retoños o del concepto de padre en cuanto árbol: hay una economía figurativa-familiar que está atravesada de lado a lado por figuras vegetales.
5. Que lo vegetal ofrece una contaminación productiva que permite elaborar la génesis en una figura, *i. e.* la germinación, el esperma o bien, las raíces, son concepciones que permiten e imposibilitan una lógica del origen. Inclusive: estas figuras vegetales son el suplemento *necesario* del vedamento del origen. Las plantas son el único origen hallable en sentido propio e impropio. Hay un doble origen de lo plantar: desde lo empírico en la emergencia de las formas de vida en el planeta, hasta lo retórico, que sería la emergencia de las figuras y de toda comprensión a través de las *flores de la retórica*. La inscripción de lo vegetal es la modalización y el disimulo, el doble movimiento de metaforización y demetaforización que no deja rastro, que deviene imperceptible.

Seguido de estas observaciones, queda aun por precisar: el modelo por el que lo vegetal *produce la figura de lo familiar*, y esto serán los desarrollos en torno al germen en *Glas*, además de la naturaleza trascendental de las figuras vegetales como condición de acceso a ámbitos de la experiencia y la consecuente generación de idealidades al respecto. En este sentido, habría que enfatizar en el devenir-flor de la muerte, o bien, en la figura del Gladiolo como una flor mortuoria, así como de la relación entre la sexualidad y la vegetalidad que se desarrollará ante todo en *Glas*, habiendo transitado *La dissémination*.

Glas necesita un tratamiento específico por la naturaleza del texto, esto es, la inherente complejidad de tomar sus dos columnas y cotejarlas en función de una generatividad vegetal, además de la prolijidad que muestra Derrida en torno a la emergencia de figuras que, dialécticamente, vienen a subvertir toda lógica de la identidad y toda relación autorreferencial de la vida que estaría detrás de las concepciones metafísicas de la vida, la preformación, la germinación y el rol social de la familia en la conformación de un estado. Más allá de la amplitud (en el sentido de llegar al alcance político de la cuestión) que ofrece este texto, es de especial relevancia en tanto muestra de manera expresamente literal, ciertos pasajes donde sugiere un rendimiento trascendental de lo vegetal. Esta tesis, en gran medida, es un intento de explicitar dicho condicionamiento trascendental en la producción de sentido que operaría en la figuración vegetal.

Capítulo 5. La familia, la figura, lo vegetal

5.0. *Glas*. Partir por dos: *Dehiscencia*.

¿Cómo comenzar *Glas*? ¿Cómo no comenzar dos veces por *Glas*?

Se podría uno apoyar en las onomatopeyas para decir que la elección del significante no siempre es arbitraria. Pero las onomatopeyas nunca son elementos orgánicos de un sistema lingüístico. Su número es, por lo demás, mucho menor de lo que se cree. Palabras francesas como *fouet* 'látigo' o *glas* 'doblar de campanas' pueden impresionar a ciertos oídos por una sonoridad sugestiva; pero para ver que no tienen tal carácter desde su origen, basta recordar sus formas latinas (*fouet* deriva de *fāgus* 'haya', *glas* es *classicum*); la cualidad de sus sonidos actuales, o, mejor, la que se les atribuye, es un resultado fortuito de la evolución fonética. (Saussure 1945: 94)

Saussure, en medio de su justificación de la arbitrariedad del signo trae delante la palabra francesa '*glas*'. El redoblar de las campanas. Es difícil partir por *Glas* sin antes comentar su aparente ilegibilidad: tiene una hoja suelta, está escrita en dos columnas que parecen tratar temas diferentes, dichas columnas están intersectadas por pequeños o gigantescos injertos textuales. Pero es preciso partir por la hoja suelta, esta parte, casi a modo de explicación, diciendo "*Prière d'insérer*", luego da una entrada estructural, inclusive, arquitectónica a *Glas*: Dos columnas, de antemano: "D'abord: deux colonnes". El texto de esta hoja prosigue, entre otras cosas, en el deshacimiento de la estructura de parte del injerto, así como en marcar *desde ya* la economía de la muerte. Ambas columnas, la derecha de Genet y la izquierda de Hegel, son textos aparentemente autónomos. Una *galáctica* y una *dialéctica*, los llamaré dicha hoja suelta. Ya aparece un atisbo de la estructura de este libro: explotará los sonidos, las distintas consonancias de *glas*: 'Hegel' (que en francés sonará como '*aigle*', '*águila*'), '*galáctica*', '*gladiolo*', '*gladius*', etc. Sumado a ello, un conjunto de escenas "consonantes" con la significación de '*glas*': un doblar de campanas, una preocupación por la muerte, el surgimiento de las flores de la muerte, los gladiolos, el duelo, la economía de la muerte misma. Hay ya en la estructura temática y la configuración visible, un sinfín de cosas que podrían señalarse, solo para detenerse en una más: hay un cierto hilo temático que preserva *cierta unidad*: la filiación, las flores, la muerte. Pese a dicha unidad temática, el libro

aparece partido en *dos* y además, inseminado por distintos injertos, fragmentos de diccionarios, comentarios, cartas, esquejes varios, de flores, por supuesto, fraseos a modo de susurros que no desarrollan mayor explicación. Hay una unidad temática (hasta cierto punto) entre dialéctica y galáctica, pero el libro es siempre doble. Podría decirse, *parte* de una dehiscencia:

“Entre otras palabras he subrayado la de dehiscencia. Como en el registro de la botánica, de la cual extrae su valor metafórico, esta palabra marca enfáticamente que la apertura dividida, en el crecimiento de una planta, es también lo que, positivamente, hace posible la producción, la reproducción y el desarrollo. La dehiscencia (como la iterabilidad) limita aquello mismo que permite, hace posible aquello que hace imposible el rigor o la pureza. Hay aquí algo así como una ley de contaminación indecible [...]” (*Limited Inc*: 130)

Antes aún, qué significa *partir* entonces: partir, de *irse, sin vuelta atrás, morir: “partió”*; partir, de *partir-se algo, de cortarse, de un corte, de un golpe, que parte en dos partes*; partir, de *comenzar, de génesis, de germinación, inseminación-diseminación, partir el origen*. La dehiscencia es todo esto: el *partir* que da inicio, a través de una división y que, en su partir, da muerte a la forma inicial de lo que crece. Es necesario volver más atrás con esta sugerencia:

Si se quisiera concebir y clasificar todas las posibilidades metafóricas de la filosofía, una metáfora, al menos, seguiría siendo siempre excluida, fuera del sistema: aquella, al menos, sin la cual no sería construido el concepto de metáfora, o, para sincopar toda una cadena, la metáfora de metáfora. Esta metáfora, además, permaneciendo fuera del campo que permite circunscribir, se extrae o se abstrae una vez más a ese campo, se sustrae a él pues como una metáfora menos. En razón de lo que podríamos titular, por economía, la suplementaridad trópica, el giro de más que se convierte en el giro de menos, la taxonomía o la historia de las metáforas filosóficas nunca encontraría su cuenta. En la interminable dehiscencia (si se me permite aquí trabajar un poco más esta metáfora botánica) será siempre negado el estado o status del complemento. El campo nunca es saturado. (*La Mitología...: 259*)

Una dehiscencia interminable que opera en la economía de la metáfora: la tentación de la síncope. La dehiscencia, aquel partir por dos, esa suma y resta interminable, multiplicación que sucede por división, pero en todo caso, *al interior* de una estructura (y ahí la diferencia con la multiplicidad rizomática de Deleuze, que procede en la exterioridad de lo horizontal, no en la apertura nuclear, en la intra-corteza deconstructiva, podría decirse). La dehiscencia es la destrucción de la unidad semántica, la abolición del sentido discreto de la metáfora. Es ella misma —la

dehiscencia— metafórica y no metafórica a la vez. La dehiscencia, como procedimiento quirúrgico, como categoría botánica, como concepto, pero también, como procedimiento textual, sin operar *queriendo-decir otra cosa*: todo está ahí, en la división. Esto es la dehiscencia. Pero, movimiento metafórico, no hay cómo ubicar este *como tal* de la dehiscencia sin una metáfora de metáfora, sin este abrirse dehisciente del texto, que cierra su *unidad* de libro. La síncopa, por otra parte, es la figura de la disimulación fónica: lo que se esconde en el decir o en el sonido. La disimulación fónica, en este sentido, es también la pre-escena de *Glas*: la repetición y la intensificación del 'gl', ya no una onomatopeya o ya más que una onomatopeya, es aquél sonido que se esconde en la relación con lo líquido, con lo espérmico, con lo ga-láctico. También, por supuesto, el tragar de lágrimas en el cortejo fúnebre, quizá, más que cualquier otro 'gl'.

Dicho todo esto: *pese a todo* un libro, *Glas*, aunque, sin comienzo (explícitamente, parte con minúsculas y tiene una hoja suelta adrede), así como *un libro*, fenoménicamente al menos, en el estante de una biblioteca, de una librería. El inicio de una interpretación fenomenológica de *Glas* tiene que, al menos, partir por su estructura visible.

Podría decirse: *Glas es el disimulo de la dehiscencia, es ya un libro vegetal*. Es el partir por dos, la posibilidad de todo esqueje, o bien, el anuncio de un inicio contaminado, y todo esto cruzado desde una lúgubre onomatopeya, un *doblar* de campanas, 'glas'. Es decir, está cruzado performáticamente por la intención de materializar el absurdo detrás de la concepción de la arbitrariedad del signo. No es una cosa aleatoria la que está aquí en juego, es *la cosa*, la flor, por excelencia, la que gobierna y la que somete y da continuidad, en su erección, su *anth-erección* a toda esta totalización del sentido. Porque *el libro* no puede entenderse sin esta ilusión trascendental que, sin embargo, destruye: la totalización del sentido, la intromisión interna y externa de una Razón que puede traspasar y recorrerlo todo, inseminarlo, penetrarlo, saberlo. Pero Derrida no se quedará con esta totalización del sentido así, sin más: no se trata de una dialéctica completamente dialectófaga, una dialéctica que sea capaz de devorarse a sí misma ("*la dialéctica de la lengua es dialectófaga*"; *Glas*: 15A), sino que hay, lo que podría llamarse, una *unidad paródica*. Una resistencia constante de

la dialéctica a poder tragarse a sí misma. Es decir, hay una dialéctica de la dialéctica y, es más, como antaño (es decir, desde su *Le problème...*): una dialéctica de la dialéctica con la no-dialéctica: ese es el lugar de Genet, el desbaratamiento de toda conjunción orgánica o con-sentido, de toda muerte. *Las Pompas Fúnebres* y *Nuestra Señora de las Flores*, como lugares donde la dialéctica hegeliana de la familia, de las flores y de la muerte, son expugnadas. Donde Genet, a su vez, sale de la dialéctica de Sartre⁶³ y, de paso, es donde se abre su devenir *antho-lógico*, su *eclosión*. Una fuga no-dialéctica que pertenece a la intención de autocontención de la dialéctica. Una fuga al interior, entonces. Un partir de la dialéctica, una retórica.

Entonces, hay más sobre la *parte*: tomar parte, es también, tomar parte de un bando, de una determinada posición, posicionarse, incluso, dentro de una dialéctica; tomar parte, también, como una función orgánica, la parte, la genitalidad, la erección de la sexualidad, la parte viva, la vida como organismo y sus partes; tomar parte, también, ser parte de, compartir, participar, estar junto-a y ser-de: tomar parte, en la figuratividad de la metonimia, entonces.

La flor (es) *parte* (*Le fleur est partie*). De su (estar) partida (*De son être-partie*)⁶⁴ obtiene la fuerza de excrecencia trascendental que le hace solamente parecer tal (trascendental) y que ya ni siquiera es preciso desflorar. La deconstrucción práctica del efecto trascendental está actuando la estructura de la flor [22] como en la de toda *parte* (*comme de toute partie*), en la medida en que *aparece* o crece (*pousse*) como tal (*Glas*, 1974: 21-22B).

La flor *aparece*, entonces, siempre como *parte*. Pero así, como *parte* es como es, como *tal*. Esto ya puede explicarse *en gran parte*: es la onto-antho-logía, la flor como referencia *de*, el florecimiento como *ser*. Más aún: la flor, en tanto que ser del *es*, también, como *transcategorialidad*. Toda categoría implica un modo de decirse el 'ser' en torno a una coordenada (lugar, tiempo, cualidad, etc.) del objeto de predicación. Pero el modo de decirse el 'ser' en toda coordenada obedece —incluso, antes que al ser mismo, o siquiera a la predicación— al motivo de la flor. El motivo interior, incluso,

⁶³ “En el *Saint Genet*, la cuestión de la flor, la cuestión anthológica (*anthologique*), entre otras, es indefectiblemente evitada” (*Glas*: 22B)

⁶⁴ Una traducción más literal de esto, podría ser: De su ser-parte. Esta alternativa activa la significación de la flor como aquello que es parte de su propio ser-parte. Es autocontenida su propia predicación como parte de ella misma. Esto se conectará con la flor como una figura de la *mismidad*.

anterior al ser, que permite, que mueve, que permite cre-cer su predicación, es la dimensión onto-antho-lógica de la flor. En este sentido, la flor toma parte, es parte de toda parte, como trascendental. El empuje de la erección de la flor, a la vez que el crecer de su *forma* es el *tema*, lo *temático* por excelencia o dicho en sentido eminente. Inclusive, dicho por excelencia ya implica una interpretación vegetal.⁶⁵ Aún más, dicho en sentido retórico, esta copertenencia o invasión de la flor, también constituye que no sea meramente una metafórica la que recluya o explicita a la *flor*: ya que *toma parte*, la figura también es de la metonimia. Siempre se toma parte de la flor, la metáfora deviene metonímica en esta relación.

Entonces, tomando por esbozado el *campo* en el que se desenvuelve la *tarea* de explicitar las dimensiones florales, vegetales, figurales del ser y de lo retórico, con objeto de llegar a término y dar una lectura de *Glas* con todo esto, será preciso abrirse paso en tres escenas.

Primero, la escena de la génesis: el devenir teoría del germen de la radicalización de la génesis en la fenomenología de la inscripción. Derrida en *Glas* tomará la teoría del germen como una figura vegetal, inseminante —de parte del *pater*— como un inicio vegetal de la vida de la familia y con ello, del estado, la educación y la eticidad (*Sittlichkeit*). El primer desafío, entonces, será la explicitación de la teoría de la génesis de Derrida y la intervención que el germen hace *figuralmente* de lo *trascendental*.

Segundo, la escena de la familia como sinécdoque: ya que se está *desde ya* en una escena retórica, será necesario explicitar las figuras, incluso en su disimulo. La planta, el germen, contiene a la familia, la familia contiene al estado y al revés: el estado contiene la familia, y la familia al retoño, y este al germen de muerte de la familia y el estado. La sinécdoque en resistencia o la teoría de la unidad paródica en *Glas* será, entonces, la mostración de las contradicciones y las contraveniencias del texto hegeliano y la infección de Genet en el sistema de la filiación.

⁶⁵ Cf. Miller (2004) comenta que Nussbaum y los griegos tenían una concepción creciente, natural e incluso vegetal de la *virtud* o *excelencia* (*areté*).

Tercero, la escena de lo vegetal como contención en la muerte: el gladiolo. El germen, dirá Derrida, desde *ya* es un germen de muerte. La escena de la cuestión mortuoria en *Glas* tiene muchas aristas: la guerra, la educación, el trabajo de duelo. Aquí, habrá un detenimiento en la figura específica del gladiolo. Una flor que se erige en el funeral y que guarda su gloria en el deshacerse de la vida orgánica de otro, la flor de los vencidos, *vae victis*.

5.1. Teoría del germen.

A propósito del germen, ya se pudo avanzar: la diseminación es el germen, es la génesis. Pero, habría que agregar y desplegar el devenir de esta génesis. El desafío en la diseminación era desplegar una teoría del germen que se emancipara o bien, que deconstruyera (no es lo mismo) el *lógos spermatikós*, *i. e.* una teoría de la inseminación ordenada en un cierto cause o en cierta vía que precede a su propia apertura. Una vía, un cause, pre-establecido o pre-formado.

Para esta cuestión de la pre-forma, habría que retroceder a un texto bastante temprano (1963), llamado *Force et Signification*:

Por preformismo entendemos realmente preformismo: doctrina biológica bien conocida, opuesta a un epigenetismo, y según la cual la totalidad de los caracteres hereditarios estarían incluidos en el germen, en acto, y bajo dimensiones reducidas que respetarían, sin embargo, ya las formas y las proporciones del adulto futuro. La teoría del *encajamiento* (*l'emboîtement*) estaba en el centro del preformismo que hoy en día hace sonreír. Pero ¿de qué se sonríe uno? Del adulto en miniatura, sin duda, pero también de ver que se presta a la vida natural todavía más que la finalidad: la providencia en acto y el arte consciente de sus obras. Pero cuando se trata de un arte que no imita a la naturaleza, cuando el artista es un hombre y es la consciencia que engendra, el preformismo ya no hace sonreír. El *lógos spermatikós* está en su lugar, no es ya exportado pues es un concepto antropomórfico. [...] La metáfora y la figura del *encajamiento* se han impuesto si se las sustituye finalmente por una imagen más fina, más adecuada, pero que significa en el fondo de la misma relación de implicación. Implicación reflejante y representativa a la vez. (*La escritura...: 27/ L'écriture...: 39*)

De algún modo, la estrategia logocéntrica es la de ver el rostro, la forma, de quién forma, produce o crea una obra o un ser viviente: la racionalización de un impulso narcisista, podría decirse, de verse reflejado en la obra, antes que ver en la obra la propia ausencia. De algún modo, Derrida hará decir a Hegel que los hijos se realizan en

la desaparición de los padres, lo que viene a contravenir esta lógica del germen preformado: no es la presencia la que se encuentra allí, sino la muerte del modelo o autor. La teoría del germen, entonces, es la deconstrucción, inclusive más, la destrucción del preformismo. La epigénesis, estrategia contraria, muestra una teoría biológica de la formación *por la diferencia*, y con ello, por la complejización orgánica. Entonces, una teoría de la génesis centrada en la diferencia ya está puesta aquí, como una antesala a la cuestión,⁶⁶ en *Glas*. En esta línea, Derrida señalará en torno a la figura del germen y la semilla:

La automovilidad del animal solo es absoluta en la medida en que sigue siendo automaticidad exterior o sensible; desde el punto de vista del espíritu, pura constricción. El hombre, al inhibir dentro de sí la automovilidad animal, libera la automovilidad del espíritu, la libertad.

Esto se explica -el estilo es más o menos el de un seminario- por la semilla. O por el germen. El cual interviene inmediatamente después del análisis del impulso. El germen (*der Same*) es también, en germen, la figura ontoteológica de la familia.

Este concepto (de) germen (*Same*, semen, semilla, esperma, grana) entra regularmente en escena, dentro de la dialéctica especulativa, en lugares y en regiones del discurso enciclopédico que a la vez son homólogos y distintos, ya se trate del orden vegetal, del biológico, del antropológico o del onto-lógico en general. Dicha dialéctica especulativa asegura un sistema de correspondencias figurativas entre todos estos órdenes.

¿De dónde habrían sido exportadas estas figuras? ¿Cuál sería su lugar propio?

La figura de la semilla (llamémosla provisionalmente así) está inmediatamente determinada: 1. como la mejor representación del espíritu; 2. como el trayecto circular de un retorno a sí. Y en la descripción del espíritu que retorna a sí como su propio producto, después de haberse perdido en él, hay algo más que la simple comodidad retórica de darle al espíritu el nombre de padre. Asimismo, el advenimiento de la Trinidad cristiana es algo más que un acontecimiento empírico en la historia del espíritu (*Glas*: 35A).

Habría que explicitar una serie de aspectos en torno a este pasaje: i) la relación entre el germen y la figura onto-teológica de la familia; ii) esta intromisión o exigencia del *germen* en *lo especulativo*; iii) la ejemplaridad trascendental del germen. El punto i) será tratado en el siguiente apartado.

I. Germen y lo especulativo.

⁶⁶ Senatore (2018) desarrolla con mayor detalle el devenir de la crítica preformacionista y su relación con la teoría del germen.

Partir por la inadecuación. El germen estructuralmente deviene aquello que *no es él*:

Con la semilla comienza la planta; pero dicha semilla es al mismo tiempo resultado de toda la vida de la planta. Esta se desarrolla para producirla (*hervorzubringen*). Pero en esto consiste la impotencia de la vida (*die Ohnmacht des Lebens*): en que la semilla sea comienzo y al mismo tiempo resultado del individuo; en que el individuo -en cuanto punto de partida y en cuanto resultado- sea diferente y sin embargo el mismo, producto de un individuo y comienzo de otro. Ambos aspectos se separan en él como la forma (*Form*) de la simplicidad se separa en el grano (de trigo: *Korn*) durante el desarrollo de la planta" (*Glas*: 36A)

La dehiscencia de la semilla, su germinación, dan por origen, o bien, dan *en el origen* una partición entre lo que le es propio y aquello que no lo es, entre lo natural y lo histórico. El devenir del individuo en su diferencia *germinal*, frente al devenir del germen como punto inicial, espectáculo de la génesis real —aunque en ciernes, en silencio, inmóvil y cuyo resultado es invisible—, se disimula entre una de sus capas. Ambas visiones, entonces, estructuralmente inadecuadas. No se trata de una afirmación incondicional del epigenetismo, entonces, sino de seguir el preformacionismo hegeliano hasta que este mismo llegue a la propia inadecuación: porque es esperable que la figura de lo real sea autocontenida, no que se realice en lo meramente particular. Lo universal, lo absoluto es lo que subsume todo particular en la unidad de sentido de una historia. Pero, finalmente, dicha unidad de sentido en una historia, dicha dialéctica de la dialéctica —dicho de otro modo—, no puede sino habérselas con lo particular, al modo de un germen. Un germen al interior de la dialéctica que desbarata su propia dialéctica de la dialéctica: la figura o la intromisión, la contaminación de la figura *nimia*, pequeña, infecciosa, al modo de un virus, en el centro, en la estructura misma de explicitación del Espíritu Absoluto. Entonces, pensar el Espíritu Absoluto que es *lo especulativo mismo*, tiene por condición de acceso *lo vegetal*. Pero aún más, la consecuencia que se sigue de esto es que lo vegetal está comprometido y lo vegetal mismo está contaminado por lo absoluto, como autoinseminación. La semilla *retorna a sí*, la imagen a la vez, de la vida vegetal como aquello que *sale de la diferencia sexual* (y con ello, escapa de la muerte, tal secuoya o al estilo de un vampiro) así como es la imagen de la vida espiritual del sentido, la autorrealización del Espíritu en la historia. Figura, entonces, de lo vegetal, que es biológica y especulativa a la vez. Seguirá en torno a esta *inadecuación*:

Esta «metáfora» está marcada dos veces y ocupa simultáneamente dos lugares. Por su tenor semántico está, como la vida, más allá del concepto, entiéndase del concepto muerto, del análisis finito del entendimiento, de la determinación objetivante. Pero esta vida no es la que designa el «vehículo» metafórico: la vida del espíritu se nombra a través de la vida natural en la que vegeta. Pero entre ambas vidas la analogía hace posible la metáfora. Entre ambas está el concepto y la muerte. Esta doble marca se vuelve a encontrar a través de toda la historia y de todo el sistema, y describe incluso la estructura del todo de la vida, la organización viviente del sistema hegeliano. (*Glas*: 95A)

Es necesaria la diferencia, la inadecuación inicial para la metáfora. Pero dado que la identidad está en el inicio, dicha metáfora es imposible. Más bien, posible, la única posible, la única que representa lo absoluto. Pero esto no es posible, porque el germen metafórico —y no—, reporta tanto la identidad de la vida, la metáfora moviente, el «metafórico», como desplazamiento de sentido, solo puede expresarse en el propio vegetar de la vida natural. Lo que está en medio de la metaforicidad de esta inadecuación, no es más que la muerte:

Y si la inadecuación al universal es para el individuo su «germen innato de muerte» (*Keim des Todes*), es preciso entenderlo también de la diferencia sexual, y no solo mediante una «metáfora» mediante alguna figura cuyo sentido sería completado por la palabra «muerte». *Germen de muerte* es cuasi tautológico. En el fondo del germen, tal como circula en la separación de la diferencia sexual, es decir, como germen infinito, la muerte está prescrita, en germen dentro del germen. Un germen infinito, el espíritu o Dios engendrándose o inseminándose naturalmente a sí mismo, no tolera la diferencia sexual. Solo se disemina por fingimiento. *En este fingimiento*, es inmortal. *Como el Fénix*” (*Glas*: 134A)

El germen *es la muerte*, el germen *es la vida*. Afirmación tan cara a Derrida: *la vie la mort*. El germen de muerte es una tautología, porque *en él* (aunque quizá no él mismo) se encuentra la diferencia sexual, germen interno que vuelve imposible la vida y que, a su vez, la produce en un diferimiento entre padre-hijo, es la condición de existencia de una progenie, y con ello, de todo individuo. La mortalidad, a su vez, viene de esta diseminación, a la vez que la producción de la inmortalidad de parte de la figura divina no puede más que *fingir* respecto a esta materialidad de la vida. La vida, intrínseca, estructuralmente considerada, no es más que la reproducción y la muerte. El disimulo que opera en la inmortalidad es la fuga de la diferencia sexual: Dios no es hombre, en este sentido, mientras se mantiene en lo universal (aunque se reconcilia en la figura de Cristo).

Con todo esto, cabría decir: el germen es lo especulativo. No sólo porque marque la condición de acceso a la especulación *en cuanto tal*, sino que más aún, porque la especulación es la germinación o actividad del espíritu sobre sí, como vegetación.

II. Germen, ejemplaridad trascendental *qua* figuratividad trascendental.

Habría que volver a la no dialéctica: esta vez, lo trascendental. El ejemplar, entonces, en sentido eminente, de la semilla, la flor o del germen, como única figura de acceso de la producción o consciencia de Dios y del movimiento de su espíritu, que es aquello que lo constituye. No basta con señalar, como ya se ha dicho, que esta pureza de lo especulativo está producida por una contaminación figural originaria: es necesario volver a la relación de subsunción en inadecuación, lo que podría llamarse unidad paródica. En otras palabras, dada la inadecuación del germen con el Espíritu Absoluto, sería necesario volver a la inadecuación del Espíritu Absoluto respecto de la germinación. Más hacia el final del libro, Derrida insistirá con la función trascendental que cumple la figura:

El *Sa* no tiene figura, no es una figura, en tanto que la religión absoluta es todavía figura (verdadera) y representación.

De ahí el círculo de este encadenamiento silogístico: la religión natural, primer momento de la religión (conciencia inmediata y certeza sensible), cuenta con tres momentos de los que el primero (el primer momento del primer momento) es también, como el *Sa*, en el otro extremo, ausencia de figura, momento irrepresentable. La figura se sustrae (*se dérobe*) al origen y al final de la religión, antes y después de la religión: el devenir de la misma describe literalmente una consumisión (*consumation*) de la figura, entre dos soles [...] Aquí Dios no se muestra ni al principio ni al final de los tiempos, pero lo hace para mostrarse todo el tiempo a través de sus figuras y en medio de una luz absoluta. Es verdad que se muestra mejor no mostrándose, pues las figuras determinadas lo disimulan precisamente en la determinación de las mismas. Entre el dios judío y el dios hegeliano el problema del resto se juega en una suerte de exceso de celo. Los celos están entre ellos. (*Glas*: 264A)

El saber absoluto es aquello que *no tiene figura*, casi que por antonomasia: ¿cómo figurar lo absoluto? ¿Cómo lo absoluto entraría en el particularismo de la figura? Por otro lado, ya que no tiene figura y es imposible de representarse o de ser contenido en una imagen ¿Cómo contenerlo si no es con una figura? La figura es el desarrollo, pero también el propio borrar de su paso, su paso disimulado, la disolución de sí entre dos

absolutos, entre dos soles. El cielo, que es encriptamiento, el escondite, el ocultarse de la figura, puede ser absoluto o *seco* (en tanto que desértico, mineral, judaico) o bien, *vivo* (devenir germen, devenir flor, devenir vida). Lo absoluto, entonces *clama* una figura. La figuración de la flor, más bien, de la religión de las flores en Hegel, le servirá a Derrida para desarrollar aún más esta *anthológica*, proseguirá hacia una cuestión *anthomorfa*:

La religión de las flores es inocente en la medida en que la guerra interior a la animalidad todavía no se desencadena en ella. La relación consigo no desata todavía la guerra porque lo único que hace es *representarse* en la flor. La religión de las flores (lo mismo que la flor) imita y anticipa el verdadero sí mismo, se contiene en esta «representación del sí mismo sin sí mismo» (*selbstlose Vorstellung des Selbsts*). La flor escenifica lo «mismo», no tiene la potencia o tiene solamente la potencia de acceder a la aquél. Pero, como no ha dejado ya de comenzar a subjetivar la esencia luminosa y la planta, ya no cae simplemente en la exterioridad disociativa. No es ni un objeto ni un sujeto, ni un no-yo, ni un yo, ni una pura alteridad sin relación consigo, ni un «*Selbst*». Inocente, ciertamente, y por tanto no culpable, pero su inocencia se declara (lo cual no se haría con el sol ni con la planta) en la medida en que es susceptible de culpabilidad, culpable de poder volverse culpable. Entre todos estos opuestos, la esencia de la flor aparece en su (*sa*⁶⁷) desaparición, vacila como todas las mediaciones representativas, pero se excluye también de la estructura oposicional. Proporciona el ejemplo de toda representación posible, pero el sistema circular de entre-representación permite convertir la flor en el tropo de todo medio representativo o decir que toda representación es *anthomorfa* (*anthomorphe*). La flor se corta a sí misma y se abisma a la vez (*La fleur se coupe d'elle-même et s'abîme à la fois*). (*Glas*: 274A)

La flor, entonces, representa la relación consigo *sin más*, a la vez que, incluso, la imitación de esa relación a sí. El disimulo de lo mismo, una mismidad en proceso, a medio camino, germen de la guerra y de la religión de los animales: la religión de las flores es el clamor de la representación por sí misma. No la relación *pura* de la flor consigo misma, sino la desaparición de la flor en la representación. Pero ese 'en', quiere decir también realizarse, relevarse (la traducción derridiana de la *Aufhebung*). Desaparece la flor *de la representación*: se separa de ella, su esencia está en no estar más en la representación. Pero, en tanto que la finalidad de la representación es esta exclusión de la *flor*: desaparece *en la representación*, *i. e.* realiza la representación en su disimulo interior. Al modo de que un *resto excluido del sistema es su estricción trascendental*, dos páginas más atrás, Derrida dice:

⁶⁷ Aquí hay un juego de palabras donde 'sa' de 'su', también podría ser leído como 'Sa', que es aquí la (insistente y persistente a lo largo del texto) abreviación del Saber Absoluto.

La economía se restringe ella misma, el sacrificio se sacrifica. La estrictión ya no se deja cercar como categoría ontológica, ni siquiera simplemente como categoría, aunque sea una trans-categoría, un trascendental. La estrictión —lo que sirve para pensar lo ontológico o lo trascendental— está, pues, *también* en posición de trans-categoría trascendental, trascendental de trascendental. Tanto más cuanto que no puede no producir el efecto «filosófico» que produce. Aquí no hay elección: cada vez que se mantiene un discurso *contra* lo trascendental, una matriz —la estrictión misma— constriñe al discurso a poner lo no-trascendental, el afuera del campo trascendental, el excluido, en posición estructurante. La matriz en cuestión constituye lo excluido como trascendental del trascendental, como simili-trascendental, como contra-banda trascendental. La contra-banda *todavía no* es la contradicción dialéctica. Llega a serlo necesariamente, es cierto, pero su todavía-no no es todavía la anticipación teleológica, lo que hace que no llegue a ser nunca contradicción dialéctica. *Resta* como otra cosa⁶⁸ distinta de lo que, necesariamente, tiene que devenir.

Esa sería la ley (no dialéctica) de la estrictura (dialéctica), del vínculo, de la ligadura, del garrote, del *desmós* en general cuando viene a estrechar para hacer ser. Cerradura de la dialéctica (*Glas*: 272A).

La flor, entonces, como *resto*, como aquello que *en el sistema* no es capaz de ser asimilado por el sistema, deviene trascendental de trascendental, transcategorial, *similitrascendental*: el constante disimulo, entonces, de la onto-anthología, de la estructura figurativa del Espíritu Absoluto, la imposibilidad de adecuación entre su figura vegetal y su desarrollo ideal, es entonces, la única posibilidad de intelección. Hay que detenerse sobre un aspecto particularmente interesante, lo simili-trascendental: la flor, la semilla, lo vegetal *se parecen* a lo absoluto, tienen un íntimo parecido estructural, y es esta similitud la que permite el *disimulo* de su figura en la arquitectura ideal, en cuestión. A la vez que, pese a dicho disimulo, la expulsión *anthológica* opera en el horizonte trascendental de la comprensión del absoluto en cuanto tal. Este *como tal* de la consciencia, ya señalado desde «*Genèse et structure*»..., la irregionalidad que permite el *como tal de la consciencia*, entonces. El simili-trascendental, en específico, es figura. No necesariamente *imagen*: no es una mera intervención empírica de un objeto discreto en la consciencia de quién entabla (incluso “empalma”) la idealidad. Es también, o, mejor dicho, ante todo su institución sígnica. La flor, en este sentido, no es ni del todo natural, ni del todo artificial (*Glas*: 20B), hace de artificio *necesario*, pero *produce* efectos naturales. Este pasaje —si fuera posible dar una clave de lectura de *Glas*— permite

⁶⁸ A riesgo de una interpretación demasiado arriesgada, es de señalar el pasaje citado de *Parages* en el capítulo anterior, donde literalmente Derrida asocia la flor con *la cosa*, como *la cosa por excelencia*, y con ello, la discusión e imbricación con el seminario *la cosa* de Heidegger.

releer la columna B. Es allí donde, con Genet, se verá una *anthológica*, que viene en claves de *anth-erección*: es tanto el empalmamiento masturbatorio, el placer fálico, el devenir flor de Genet mismo, y su simil: *gênnet*, la flor que se encuentra en su nombre, la disimulación de la flor en el nombre propio,⁶⁹ en el “Aquel es K.”, a modo de *resto*. He aquí la clave para su *excrecencia trascendental*.

En apariencia, al ceder a la Pasión de Escritura, Genet se ha hecho un favor a sí mismo convirtiéndose en flor. Y ha enterrado, con toda pompa, pero asimismo como una flor, doblando las campanas, su nombre propio, los nombres de derecho común, el lenguaje, la verdad, el sentido, la literatura, la retórica y, en la medida de lo posible, el resto. Al menos en apariencia. Y esto habrá comenzado emponzoñando las flores de la retórica o de la poética. Estas, parodiadas, alteradas, transplantadas, empiezan a pudrirse muy rápidamente, a parecerse a esas coronas mortuorias que se arrojan por encima de los muros del cementerio. Estas flores no son ni artificiales ni del todo naturales. [20] ¿Por qué se dice las «flores de la retórica»? Y ¿qué sería la flor cuando se convierte en la solamente una de las «flores de la retórica»? (Glas: 20B)

Está claro, en este pasaje, que la flor no es una mera figura entre otras. Es una figura que tiene un privilegio trascendental, inclusive más si en un sistema —como el hegeliano— debiera desaparecer en lo formante de dicho sistema. Más aún, Genet, esta galáctica, este devenir flor, este resto en fuga de toda dialéctica, permanece en la flor, entonces, en el corazón no-dialéctico de la dialéctica. Una paródica *moraleja* de *Glas*, si se quiere. La respuesta contra la lectura de Sartre tiene que ver con esto:

En el Saint Genet, la cuestión de la flor, la cuestión antológica (*anthologique*), entre otras, se evita indefectiblemente. Al igual que la del «psicoanálisis» y la de la «literatura», con la más ágil e inteligente lección de ontología fenomenológica de la época, a la francesa. Uno de sus desarrollos, no obstante, está a punto de hacerlo. Hay que fijarse en que comienza de este modo: «Lo que queda es que se puede sencillamente no leerlo. Es el único riesgo que corre y es grande. Pero, en el fondo, de él, solo de él, depende ser leído». Ciertamente. Dos figuras de la flor se reducen entonces al contenido semántico más convencional, aplastadas, en el transcurso de la disertación, entre una lectura ontológica y una lectura [21] poética-retórica cuya recíproca homología ambas verifican: «La estructura de la frase poética refleja con toda exactitud la estructura ontológica de la santidad». Ya se trate de las flores con las que se cubre a la pobre vieja («quizá mi madre») o de una paradoja «lógica» del tipo «el jardinero es la rosa más bella del jardín», la cuestión de saber por qué la flor es, como dice Sartre, «el objeto poético por excelencia», dicha cuestión se escapa entre un meontogismo preheideggeriano y un vago mallarmeísmo. Se evoca la «desaparición vibratoria» y la flor ausente de todos los ramos: «esta es toda la poesía de Genet».

Ahora bien, ¿qué es la poesía, desde el momento en que la flor es «el objeto poético por excelencia»? ¿Qué es la retórica, si la flor (de la retórica) es la figura de las figuras y el lugar de

⁶⁹ “¿En qué consiste el acto de nominación <<magnificante>>? ¿En dar a un nombre propio la forma de un nombre común? ¿O en lo contrario? En ambos casos se denomina, pero ¿es esto en ambos casos apropiar, expropiar, reapropiar? ¿El qué?” (Glas: 11B)

los lugares? ¿Cómo leer, cómo se elabora este *efecto* de excelencia (*excellence*) trascendental? ¿Por qué domina la flor todos los campos a los que, no obstante, pertenece? ¿Por qué deja de pertenecer a la serie de los cuerpos o de los objetos de los que forma parte? (*Glas*: 20 – 21B)

La disputa con la lectura de Sartre, en el *Saint Genet* —que no es más que una obra de más de mil páginas que condena al olvido al libro que supuesta mente *prologa*—, se juega ante todo con este Heidegger, el de la flor. Pero, ya con Hegel, con una flor que queda fuera de sistema. Queda fuera de Sartre, pero esto no salva su lectura, su totalización de la Genet. Derrida sigue sobre esta *antológica*:

Cuestión de la planta, del *phýein*, de la naturaleza y de lo que, en otro lugar, se denominó —referencia tomada de cierto tabú— la verginidad. ¿Cómo puede una parte tomar parte?

Esto hubiera podido comenzar, por consiguiente, por el envenenamiento paródico que altera y pudre, con antológica (*anthologique*) dosis el suelo de la verdad ontológica sobre el cual han crecido los remas y los poemas. El gusto por el veneno y el manejo del mismo se declaran, por lo demás en todo el texto. Este se alimenta de ellos. Y si, desde ahora, afirmo el clamor (*glas*) es una especie de leche envenenada, parecerá que la dosis es demasiado fuerte y la imagen disonante. Por tanto, todavía no ha llegado el momento.

Marquémonos unos límites: el clamor (*glas*), que se alza y resuena en la superficie de alguna página —no deja ya de hacerlo— entre «lilas» y «eclosiones» anuncia asimismo, cubriéndola de flores, la muerte de cualquier código, *El condenado a muerte*

Con flores recogidas con las muertes, cubrir siempre el féretro, el rígido cuerpo de la verga, el de la virgen también y el de la madre. Las flores volaron en (el) lugar de la verginidad (*Verginité*). Volaron las llaves, los cristales, las salpicaduras, las campanas. (*Glas*: 22-24B)

5.2. Familia y sinécdoque (en deconstrucción).

La familia, la filiación, ser-hijo, ser-padre, ser-hermana (¡y, además, de Hegel! ¡De Nietzsche, incluso!), ser-hermano, ser-nacional, ser-raza: la familia y la cuestión del estado. La eticidad (*Sittlichkeit*, el motivo más declarado del libro *Glas*: desenmarañar el *paso* a la eticidad) clama por la familia y propone una dialéctica que no hace sino pensar *filialmente*. Pero también, la familia es una figura: La Sagrada Familia, y luego y aún más ideal: *La Trinidad*. Desplegado ya el tema de la infección vegetal que procede en algunas de estas idealidades, operadas ante todo por la flor, será necesario volver a la figura seminal arbórea de la Trinidad, como ya se citaba *in extenso*, aquí un recorte:

La figura de la semilla (llamémosla provisionalmente así) está inmediatamente determinada: 1. como la mejor representación del espíritu; 2. como el trayecto circular de un retorno a sí. Y en la

descripción del espíritu que retorna a sí como su propio producto, después de haberse perdido en él, hay algo más que la simple comodidad retórica de darle al espíritu el nombre de padre. Asimismo, el advenimiento de la Trinidad cristiana es algo más que un acontecimiento empírico en la historia del espíritu” (*Glas*: 35A)

El modo más propio, entonces, de la expresión de la Trinidad, es lo vegetal. Sumado a ello, lo vegetal por ello mismo, deviene especulativo: “«...La Trinidad es lo especulativo (*das Spekulative*) dentro del cristianismo y por eso también la filosofía encuentra en ella la idea de la razón»” (*Glas*: 40A). La estrategia de Derrida, de contaminación productiva de la familia por lo vegetal, se prolonga. Pero también desarrolla un esquemática de la familia. Muy temprano en *Glas* afirma: “La familia está marcada dos veces.” (p. 28A). Sigue:

Pero, simultáneamente hay que tenerla en cuenta de otra forma, utilizando otro registro, otro código. Este momento determinado de la familia, esta afinidad *figura* (dejo, por el momento esta palabra abierta) la totalidad del sistema. A la totalidad infinita del sistema le *conviene* cierto esquema familiar, cierta escena de familia. La totalidad infinita del sistema se piensa, produce, refleja y reflexiona en ella.

La familia, entonces, *figura* la totalidad. A su vez, esta misma, está figurada por el *germen*. Esto la conducirá a una relación interesante con la muerte. Pero antes de pasar a ese tema, es necesario detenerse en la figura de la familia, o en el pensar filial. Derrida insiste en la estructura familiar del sistema, y que la familia *cada vez* está marcada *dos veces*. Dicha repetición de la familia, le permitirá emparentarla con el signo: “El signo de que esta nominación de la verdad como filiación no es totalmente nueva, que no *deja ya* de repetir y que el espíritu siempre repite, es el signo.” (*Glas*: 92A) Esta repetición esencial, interior a la familia, esta lógica de la filiación, re-plantea la pregunta por la familia y la Sagrada Familia, Derrida dice:

Esta unidad [la relación padre-hijo] no puede enunciarse en la lógica analítica y finita del entendimiento. En el juicio cuasi inconcebible «el hijo es el padre», «el padre es el hijo», no hay ni tautología formal ni heterología empírica. Esta síntesis *a priori* infinita es la condición de todos los juicios sintéticos *a priori*.

Desde el momento en que no puede enunciarse en la lengua abstracta del entendimiento, aquella requiere una suerte de metaforicidad. Más allá del concepto, esta metaforicidad ofrece también la condición de posibilidad de todo concepto determinado.

La metáfora sigue siendo todavía natural, física, de apariencia vegetal.” (*Glas*: 94A)

Más adelante, tomará la metáfora de la familia para Hegel:

«...Un árbol que tiene tres ramas constituye *un solo* árbol (*einen Baum*); pero cada hijo del árbol, cada rama (lo mismo que sus otros hijos, las hojas y las flores) es, por su parte, un árbol; las fibras que conducen la savia del tronco a la rama son de la misma naturaleza (*gleichen Natur*) que las raíces; un árbol invertido y plantado en la tierra echará hojas a partir de las raíces desplegadas en el aire, y las ramificaciones (*Zweige*) arraigarán en la tierra, y el tan verdadero decir que hay ahí *un solo* árbol como decir que son tres» (Ctd. en *Glas*: 94A)

Nuevamente, ante la imposibilidad empírica de representar o de *explicar* la trinidad, surge su figuración vegetal, el árbol como totalidad del sistema, en toda perspectiva: o bien uno, o bien tres. Un uno que es escindido *idealmente* en más de uno, aunque sosteniendo cierta unidad, aparece por *tres*, en la inversión de su forma. Más allá de esta figura de la erección invertida —que en el ambiente textual de *Glas* es algo así como la condición humana para Hegel—, Derrida enfatizará el rol que tiene la vida en el enunciarse o el desenvolverse del saber absoluto:

En su sentido ontológico las metáforas son siempre metáforas de la vida: ritman la igualdad imperturbable de la vida, del ser, de la verdad, de la filiación: *phýsis*.

El sistema hegeliano impone, pues, ser leído como un libro de la vida. (*Glas*: 96A)

Elucubrando el asunto de otra manera: en un primer momento, la figuración vegetal representa a la familia. Luego, la familia y la filiación hacen de *constitución sígnica* del espíritu como repetición. De ello, entonces, que las metáforas que constituyen el texto hegeliano tienen la exigencia de ser leídos como un libro de la vida. La familia, exige ser vista como la vida del espíritu en la conformación del estado, a la vez que su destitución como relevo en la educación:

¿Qué es la educación? La muerte de los padres, la formación de la conciencia del niño, la *Aufhebung* de su inconsciente en la forma de la idealidad. «en la educación se releva la unidad consciente del hijo». No hay que apresurarse a identificar este relevo idealizante con una «represión» del «inconsciente». Mas no se puede evitar la cuestión de una traducción semejante. La educación (*Erziehung*) y la cultura (*Bildung*) delimitan violentamente una materia mediante una forma que la contiene. Esta forma violenta es ideal, pasa por las instancias del lenguaje y del trabajo, de la voz y del instrumento. Como toda formación, como toda imposición de forma, la educación está del lado del macho, en este caso del padre, y puesto que conlleva la muerte de los padres, se hace sobre todo contra el padre. Pero la muerte del padre no es sino la muerte real de la madre, corresponde a la idealización del padre. El padre no es simplemente aniquilado en ella. La educación reveladora lo interioriza. Siendo la muerte un relevo, los padres, lejos de perderse o de diseminarse sin retorno, <<contemplan en el devenir del hijo su propio relevo>>, conservan en él su propia desaparición, observan a su hijo como a su propia muerte y al observarla, la retardan, se la apropiatan, mantienen en la presencia monumental su semilla –en el apellido– el

signo vivo de que son muertos, no de que *ellos están muertos* sino de que *muertos son ellos*, lo cual es cosa distinta. La idealidad de la muerte ciertamente, pero ¿ser muerto –en esto estriba toda la cuestión de la diseminación– es *estar* muerto o *ser muerto*? La diferencia tan ligera de énfasis, conceptualmente imperceptible, la fragilidad interior de cada atributo, produce la oscilación entre la presencia del ser como muerte y la muerte del ser como presencia. En la medida en que los padres están, en la formación del hijo, presentes en su propia muerte; en la medida en que se conserva el signo o sema de lo que ya no es, aunque sea la ceniza consumida en el amanecer de una penumbra, permanece el goce de eso mismo que es, tanto de lo que es(tá) muerto como de lo que ya no es(tá). Pero si la muerte es el ser de lo que ya no es, el no-ser-ya, la muerte no es nada, en todo caso ya no es la muerte. Cuando uno contempla su propia muerte en el hijo, la muerte es lo que uno niega, la muerte que *es*, es decir, negada, que ni es. Cuando se dice: la <<muerte es>>, se dice «la muerte es negada», la muerte no es en cuando uno la *establece*. Esta es la *tesis* hegeliana: la filosofía, el establecimiento de la muerte. (*Glas*: 151A)

La destitución de la familia, el relevo (*Aufhebung*) del Estado, y el pasar de los hijos a la cultura y al trabajo son la muerte de los padres. La familia se establece en su *desaparición*. El germen mortuorio aparece, nuevamente, entonces, en la figura de la familia y el estado. Pero la familia también es el *reparto*, la exclusiva fundamental del contrato que vuelve a lo civil, al estado, así, Derrida comenta el aspecto de la economía que pervive o hecha a andar esta lógica de lo familiar:

Economía: ley de la familia, de la casa familiar, de la posesión. El acto económico torna familiar, propio, íntimo, privado. El sentido de la propiedad en general es recogido en el *oikeîos*. Cualquiera que sea la exportación o la expropiación generalizadora del concepto de economía, este no rompe nunca el cordón umbilical que lo ata a la familia. O más bien sí, lo rompe siempre, pero esta ruptura es la *deducción* de la familia, pertenece al proceso familiar en cuanto que comporta una instancia tajante. La *Aufhebung*, ley económica de la reapropiación absoluta de la pérdida absoluta, es un concepto familiar.

Y, por consiguiente, político. Lo político se opone a lo familiar al cumplirlo. La política no es, por tanto, una región onto-lógica general, sino que es coextensiva a ella. Tanto más cuanto que en la sistemática hegeliana nunca se da una relación simplemente jerárquica entre el género y la especie: cada parte representa el todo, cada región es capaz de todo.

La idealidad, producción de la *Aufhebung*, es, pues, un «concepto» onto-económico. El *eidōs*, forma general de la filosofía, es propiamente familiar. Se produce como *oikos*: casa, habitación, apartamento, cuarto, residencia, templo, tumba, colmena, haberes, familia, raza, etc. Si hay aquí un sema común, ese es la conservación de lo propio: esta retiene, inhibe, consigna la pérdida absoluta o no la consume, ni la consuma sino para observar mejor cómo vuelve de nuevo a sí, aunque sea en la repetición de la muerte. El espíritu es el otro nombre de esta repetición. (*Glas*: 152A)

El sentido más íntimo de esta lógica de lo familiar, tiene que ver con la casa y con lo familiar (en el sentido de la exclusión de lo perverso, lo *Unheimlich*). Esta sería el devenir político de la cuestión familiar, que guarda ya en su interior, el germen mortuorio que la expropia. Dicha expulsión no hace más que conformar la unidad

interior de la familia. La totalización del sistema, en la familia, a la vez que el espíritu absoluto, en la semilla: sinécdoque, entonces, de la familia, imagen que, del todo de la eticidad, clama en su interior por una representación. Dicha representación no es más que una retórica de sí misma, su devenir vegetal. Esta sinécdoque, o bien, esta unidad paródica que extiende el dominio de la familia sobre la vida práctica del espíritu en la vida social del estado. La sinécdoque, entonces, del sistema hegeliano, aparece atravesada por la metonimia vegetal, que forma parte y borra de sí y de su parte, disimula su propio borrar parte. Empeño vegetal por borrar su propia inscripción, el móvil trascendental de la vida, móvil trascendental de la muerte.

Coda. Flores mortuorias. El gladiolo

Semejantes flores aparentemente convencionales, abismadas y deterioradas perlas de coronas mortuorias, no dejan ya de valer su peso en esperma y falo: que la muerte siega de la naturaleza, de ahí —no deja ya de ser así— la firma que graba o injerta la flor artificial. Pastiche y postiza, inversión de los valores para burlarse. A la flor y al sexo, que siempre se pueden cortar —cortables y culpables—, la erección les viene postiza [...] (*Glas*: 24B)

El gladiolo, figuración ya no del germen mortuorio, sino de la flor mortuoria, motivo apotropaico, devenir farmacéutico: veneno y contra veneno. Espada y sanación. El gladiolo, aparece en escena en *Glas*, como una aparición desde ya contaminada:

«Señora: ¡Cada vez más! ¡Horribles gladiolos de una rosa deprimente y de mimosas! [...] ¡un día me escalabraré, muerta bajo vuestras flores, Puesto que es mi tumba lo que estáis preparando, puesto que, desde hace varios días, vais acumulando en mi habitación flores fúnebres!».

En ambos casos, el gladiolo, *gladiolus*, pequeña espada (*gladius*), de la familia de las iridáceas (provenzal *glaviol*; al gradiolo común se le ha atribuido a menudo otros poderes terapéuticos y nutritivos: el gladiolo de mises [...])

La espada o la glande del fonema, el *glas*, el clamor en el fenómeno (*le glas dans le phénomène*). Panglosía, ¿Hay gl en toda lengua *natural*? Gl...f... brilla y se hace añicos

Pasaba por ser afrodisíaco y emenagogo).

En un solo caso, la reseda, flor amarilla, *reseda lutela*, *luteola*) que proporciona incluso color amarillo y a la cual se atribuían virtudes medicinales y apotropaicas. (*Glas*: 59-63B)

Cosas que observar: i) entre la primera observación del gladiolo y la segunda, pequeña, incrustada minúsculamente en el texto, aparecen un sinfín de palabras que

resuenan en la *gl*, lo que resuela en lo último “fonema, el *glas* en el fenómeno. Panglosía”: una lengua universal del toque de muerte. Una infinitud, una floración de ‘gl’s que resuenan en *Glas*, con la flor mortuoria, una *anthología, otra vez*; ii) segundo, el gladiolo invade y trae la muerte; iii) el gladiolo invade y tiene una función apotropaica: espanta la muerte con su hedor mortuorio, una muerte que se espanta a sí misma en su erección; iv) y no menos importante: gladiolos...de una rosa deprimente y de una mimosa, disimulo, entonces, del gladiolo.

i) El gladiolo, arma (*gladius, vae victis*) y contra-veneno, que atrae y remueve la atrocidad de la muerte. Lengua universal del clamor, *gl*, aquello que disimula la muerte en la evocación de la flor que, sin embargo, acompaña el cortejo fúnebre. El gladiolo es la figura de la muerte, en cuanto tal, o más aún, es la figuración de la muerte en su apartarse de sí, en su repulsión de sí misma, deviniendo flor. O bien, es una muestra de lo apotropaico de la muerte, la muerte como una solución profunda al dolor, una función de de-función: el gladiolo que deviene espada, solución final, apotropaica del dolor de muerte, su aceleración en lo cercano, en el clamor por la muerte final, el clamor de la vida, el deseo de la muerte.

ii) El gladiolo, mortuorio, que figura la muerte *antes* de, en la señora que, en el horror del gladiolo, en el horror de lo iii) apotropaico, que es el acercamiento mismo de la muerte: rehuir de lo que rehúye de la muerte, el gladiolo, fragancia y contra veneno, que conjura la muerte *dentro de la muerte*. El gladiolo, entonces, contamina la presencia de la muerte, la vuelve diferida de sí misma: atrae y rehúye de ella, en su erección. La sexualidad, de nuevo, como un germen mortuorio, lo mortuorio por excelencia. Ya no solo por la *petite mort* de Bataille, sino porque la erección es la vida en el impulso, pero lo que conduce a lo humano es lo que lo mueve, la pulsión de muerte que, interna a la vida, clama desde lo sexual como reproducción, desde la conformación de la familia, la separación de lo universal. El devenir particular.

iv) Todo esto, imposible sin la figura del disimulo: el gladiolo es la figura que disimula la muerte que atrae: es el hedor que *miente* o *disimula* la muerte, a la vez que el efecto apotropaico que previene de ella. Sin embargo, todo este contra-veneno, se disimula en el gladiolo, la de-función. Pero no solo la de-función: una *mímesis* mortuoria, la mimosa,

como la figura misma de la disimulación, injerto en el gladiolo, desde un principio, disimulo, o incluso, disimulo de disimulo, muerte de la muerte, espanta lo que espanta a la muerte. El gladiolo de sí.

Conclusión

Empezar, entonces, con lo trascendental. Esta tesis busca persuadir sobre un rendimiento trascendental de la figura vegetal. La estrategia ha sido, entre todo, investigar en torno a la configuración contextual y el esquema deductivo por el que se *sigue* una figuración vegetal con efecto trascendental en Derrida: en este sentido, se parte por lo trascendental —se especifica el énfasis genético y metafórico—, se prosigue por la cuestión de la vida y con ello, las primeras figuraciones vegetales, para, finalmente, llegar a la explicitación de lo trascendental-vegetal en *Glas*. La tesis, podría decirse, tiene por objetivo describir una serie de condiciones para leer *Glas* en clave trascendental (es decir, superando, relevando, la relevación misma, la lectura de Hegel que se encuentra allí). En este apartado final es necesario comentar lo que se ha logrado mostrar, los aspectos problemáticos o más abiertos, si se quiere; luego dar con los aportes significativos que Derrida aporta a la discusión filosófica en torno a la vida vegetal.

Lo que se ha mostrado: ante todo, que la filosofía de la génesis decanta en una figuración vegetal de la génesis: la figura del germen. Que la figura de la contaminación va a decantar al tema del esqueje, y que la anarquía del nóema, del joven Derrida, va a ser condición de posibilidad para establecer una nueva estética trascendental que, a su vez, es la base para la concepción de la vida como escritura, dicho en un sentido ultra-trascendental. Con todo ello, puede desplegarse la siguiente tesis: que las condiciones para pensar cuestiones trascendentales como la referencia, *el ser*, la filiación o familiaridad, la producción de sentido y la producción de la huella mnémica ocurre o es pasada por un cierto aspecto de la vida vegetal. En este sentido, emergen las figuras vegetales del germen —como condición trascendental de emergencia de la familia y del Espíritu Absoluto como retorno a sí—, la figura de la mimosa —como condicionamiento que la naturaleza hace *sobre sí misma*, en su desnaturalización, o bien, en el disimulo de su pliegue sobre sí y los efectos que esto tiene sobre los conceptos de nuestro entendimiento—, la figura del injerto —como aquella contaminación genética que

permite el sentido del texto, en la implantación o incrustación de lo diferente—, la figura del girasol —como la *presentación* o doble borradura de la metáfora, que oculta la flor de la retórica en su producción de sentido—, la figura del tulipán— como aquella ejemplaridad esencial en el sistema trascendental, que sin embargo, se sustrae a la presencia, deviene texto, y en el texto, deviene flor—, finalmente, la rosa, como aquella excelencia trascendental: la configuración misma de la referencia, el objeto poético por excelencia, la cosa, la *anthos*, de la *anthonomasia*, de la *anthología*, de la *onto-anthología*: el ser mismo, su sentido originario como florecer, disimulado en el velamiento del signo.

Con todo este recorrido, resultan los siguientes problemas, y primero el más grave: ¿cuál es esta función onto-anthológica?, evidentemente no es una *mera* reafirmación de la disquisición del segundo Heidegger sobre la poética. Hay una constitución de sentido en este ser-flor, que evidentemente no puede resolver el abismo, no puede copar el abismo. La flor se abisma, dice Derrida en *Glas*. Es decir, la flor misma se encuentra ante el vacío de sentido, no la realización última de él. La pregunta, quizá, el señalamiento del abismo, la *caída*, como flor mortuoria, quizá sería una cuestión, pero más aún: ¿flor muerta o flor viva? La pregunta tiene tonos de indecidibilidad, pero más allá de esta indecidibilidad, es necesario extraer las consecuencias de la pregunta: si son muertas, entonces, ¿qué las hace vegetales y no mero signo dentro de texto? ¿Qué las hace ser *más* que un objeto retórico? Y con ello, ¿Qué hace que la flor pueda elevarse, en la retórica, a una zona pre-ontológica? En resumen ¿Es acaso una ironía la *anthología*? ¿Hemos sido engañados? Y de serlo, o bien, de serlo también, ¿puede esto afectar, concernir, tratar, *ser parte* del problema, de la constelación de asuntos, en torno a la vida vegetal en la filosofía?

Volviendo al orden *tético* de este texto, será necesario analizar el enunciado de la hipótesis.

Purgar Derrida

Dentro de la interpretación de Derrida, con contadas —aunque notables— excepciones, predomina aún un toque, una pizca de preferencia por la debilidad argumental y un énfasis retórico que prescinde de preguntas filosóficas. En esta línea, comenzar por lo trascendental, establecer una filiación de Derrida con la filosofía, implica por necesidad, realizar el paso por Heidegger, Husserl y Hegel. Estas tres H's, son condición, no de una filosofía *pura*, sino que de la institución de preguntas eminentes dentro del ámbito de la filosofía. Cubren, a este respecto, cuestiones amplias como la totalidad, el ser, la experiencia, etc. La conformación de las preguntas hecha por Derrida, si bien tienen u obedecen a una cuestión donde se ve involucrada la escritura, la inscripción y, con ello, las ciencias humanas y la literatura, no por ello mismo descartan su pulsión filosófica, y en específico, un impulso genético y trascendental por plantear y elucubrar la actividad filosófica. También hay un tono especulativo, ya no en una pretensión de totalidad, aunque sí en una preocupación por dimensiones a-subjetivas que escapan, en principio, de los alcances de un entendimiento finito: la familia, en este sentido es un caso ejemplar. Tan normal, tan aparentemente natural, tan perteneciente a un orden social, a una unidad de la vida en una nación, tan cara a los discursos de la psicología, de la teología, de las buenas costumbres, pero no tanto a un discurso filosófico. Claro, exceptuando eminentemente a Hegel (incluso antes que Platón o a Aristóteles), replantear, desarrollar, configurar, deconstruir, una concepción de la familia desde la filosofía implica una noble tarea, no tanto porque esta reflexión busque reafirmar su aspecto positivo dentro de la sociedad (porque aquí ni es, ni puede ser una mera reivindicación), sino porque muestra, de un lado a otro, lo extraño que es, aún, preguntar por cosas que nos parecían otrora obvias, tales como el tiempo, el ser, la vida.

La interrogación derridiana, entonces, y la formulación de una teoría trascendental para, aunque fuere, solo *rodear, merodear o acechar* este concepto, ya implica un cierto tacto, una cierta tarea, un cierto sentido en la empresa filosófica. Aunque, es preciso no equivocarse, no dejarse engañar: esto no implica, por necesidad, un discurso filosófico que expugne por extraña a la literatura, a la retórica y a las artes. Es más: preguntar por este ámbito de la vida vuelve necesario tomar a la literatura, la cultura y las artes, no solo como *insumo* a la respuesta, pero tampoco como un mero

azar surgido de una variación histórica sin mayor sentido, o al contrario, una conspiración fantasmática hecha por un grupo o una estructura difícil de establecer, pero omnipresente en toda actitud, incluso, en todo saber.

En esta línea, preguntarse trascendentalmente por la familia, implica elucidar las condiciones por las cuales esta es posible. Ya no solo como concepto o concepción, sino que también, en tanto que estructura o relación misma de la vida. Este es un giro radical. Y si se busca postular aquellos elementos que condicionan o producen dicha experiencia de la familia, del amor, de la nacionalidad, como *filiación*, a la vez que mostrar como elementos que, en principio parecen ser extraños a dicha estructura, condicionan *como desde un afuera* su enunciación y sentido, es también una alternativa eminentemente trascendental en el pensar. Establecer condiciones de acceso, pese a lo que Harmann diga, sigue siendo una tarea que no termina de darse, porque las concepciones, las ideas, las referencias a objetos que parecieran tan obvios y tan evidentes, no tienen en su lógica más que un conjunto de aspectos, figuras, elementos, contradicciones, estructuras y restos que habría que mostrar. La escena de la escritura, en el sentido de la práctica derridiana de ella, es eso, ese señalamiento, esa mostración, esa exhibición de las condiciones que vuelven posible e imposible una predicación, concepción o imaginario. He allí, entonces, una purga de aquellas interpretaciones o bien, demasiado ingenuas, que buscan acceder a los objetos por sí, por la mera asimilación de ellos en un contexto pragmático, así como la purga de la intención de establecer teorías puras de cómo configurar estos objetos a través de estructuras formales que no tienen, ni dicen nada de la experiencia o de los ejemplos que dicen tratar o explicar.

En esta línea, es esencial señalar el acceso a través de la historicidad: la historicidad, que no recae en un historicismo, es una forma trascendental de la historia, que mienta algo así como aquellas condiciones formales que permiten la elucubración de un pensamiento histórico. Este línea, hay un compromiso entre *esencia* e *historia*, ya no en un sentido dialéctico, sino en el marco de una fenomenología de la inscripción: aquello que se inscribe en determinada época, compromete la reactivación de su esencia en una historicidad. En esta línea, estas disquisiciones en torno a la vida vegetal

devienen trascendentales, no porque pertenezcan a una estructura formal preexistente a toda inscripción, sino porque *en la inscripción* compromete aspectos que condicionan la experiencia según una vía: la contaminación de la figura vegetal, en la comprensión de la filiación, en este caso, es un condicionamiento figural que surge, emerge históricamente.

Vida vegetal.

¿Qué ha de ser la vida vegetal aquí? Evidentemente, dado el disimulo, la vida de las plantas aquí no es meramente la *vegetación*, es un extrañamiento de la naturaleza *en su interior*, una operación que —dinámica, cinestésica—, remueve nuestros conceptos —siguiendo a Goethe— sobre lo natural, sobre lo vegetal, sobre la vida misma ¿Qué, entonces, es la flor, el germen, la mimosa, el tulipán, el injerto? Procesos, emergencias de la vida, figuraciones de la *génesis*, incluso, génesis de la génesis misma, génesis en hipérbole: la vida vegetal, respecto a nosotros, una emergencia del pensamiento, una condición *viva* del pensar, una infección, una naturaleza viral, una expansión vegetal que invade nuestras concepciones de la vida, de la relación, de la filiación. De la muerte.

Pero más allá de nuestra mente ¿Qué son? Pues, claramente no podemos saberlo *sin más*. El acceso a lo vegetal ya implica una contaminación, ya implica estar en un *desde ya* vegetal. Lo vegetal siempre precede y se oculta en la predicación, he ahí la cuestión *anthológica*, el disimulo de la vida plantas que opera al interior de la vida del espíritu, en la lógica de lo viviente, en la estructura de nuestra comprensión de la familia y el amor.

Figuratividad trascendental.

¿Qué es eso de una figuratividad trascendental? Por supuesto, una operación al interior del sistema trascendental, al interior de la imaginación trascendental, que contamina

de imágenes la predicación o la síntesis que permite o promueve la predicación: la *anthología* es eso, una intromisión, disimulada, de la flor en el orden de la síntesis metafórica, metonímica, sinecdótica, la predicación *en* la diferencia. La flor, en este sentido, *impensada*, móvil del pensamiento, móvil de los conceptos, contaminante y productora del *como tal* del ser.

Postular la figuratividad trascendental es *desde ya* la afirmación de lo trascendental y la negación de la estabilidad de lo formal: aquello formante se somete al dinamismo de la vida, aquello formante también *crece*, podría decirse, *vegeta, figura*. *Figúralo*: no es una mera intromisión de la imagen, es el dinamismo de una imagen que no logra constituirse, es el crecimiento, la invasión, la contaminación, el injerto, la diseminación, el plus de vida y plus de metáfora que se encuentran, inexpugnablemente, en toda elucubración posible respecto al sentido.

Retórica y ontología.

¿De qué otro modo? La retórica, las flores de la retórica, la operación floral y la figuración vegetal devienen figuras del lenguaje. Que no son eso, ni menos que eso, pero esa diferencia es la que permite la movilidad de la metáfora, es la operancia misma de la analogía. La retórica, en este sentido, abre una veta que condiciona los enunciados sobre el ser, si este está contaminado por la figuratividad. La retórica, los tropos, las figuras, las metáforas y ejemplos, ya no meramente un aparato del discurso, sino un artilugio del sentido *como tal*: la flor, como condición de la referencia y del ser, anterior incluso que lo antepredicativo: la condición de todo lo predicativo como estricción trascendental, aquel resto irreductible que, símil trascendental, promueve y produce la vida del espíritu, el sentido y la verdad.

Así como no puede haber ontología de la huella, porque esta es la condición de la diferencia y en ese sentido, precede al eclosionar del ser, a su florecimiento. O más aún, porque la huella es el florecer del ser, la única condición de acceso al ser no se encontraría en una mera poética o en un mero lenguaje: es la retórica como lo *propio*

de la flor. Apropiación de la retórica por lo vegetal y exapropiación de la retórica de lo humano. La retórica, condicionando y produciendo el sentido de ser en la predicación de lo diferente, cuyas figuras (metáfora, analogía, metonimia, sinécdoque) totalizan, diferencian, analogan al entendimiento, lo pensable, lo aprehensible —con limitaciones— de la naturaleza.

El aporte de Derrida para pensar lo vegetal.

La cuestión de la vida vegetal se ha encontrado en una significación vaga de la filosofía y con ello, también vaga de lo trascendental. Michael Marder busca desinstalar el pensamiento del concepto: propone el pensamiento débil, que viene también de la figura de Vattimo y con ello, la retórica y la épica de cierta destrucción o inverosimilitud de *lo moderno*, expresada en una ruptura de lo trascendental y un alejamiento de las preguntas filosóficas. Siguiendo, quizá, a cierto Derrida, muestran la prevalencia de preguntar por aquello que permanece en los márgenes, aquello que *no es sistemático* (cuando para Derrida, en cambio, se trata de cómo lo externo del sistema *hace sistema, he ahí la estricción trascendental*). Seguido de él, Coccia, sumerge en los motivos más arcaicos de la filosofía la cuestión de lo vegetal: lo lleva a una cuestión cosmológica, construye una idea de lo vegetal basado en un puñado de datos científicos y una serie de conclusiones místicas que llevan inevitablemente a cosas que no pueden sino creerse, es decir, vuelve a la forma más propiamente antifilosófica: vuelve al mito, y ni al mito de los fascistas, ni al mito de los grandes poetas de cada civilización: la instalación de un mito moderno, de una negación de la racionalidad ilustrada, de una superchería que aleja el saber de toda pretensión de universalidad, de toda pulsión por lo pre-cultural, por lo pre-religioso, por lo archi-político. Sumado a ello, imaginarios de lo vegetal: feministas, anarquistas, fascistas, *autóctonos*, ecológicos, reducciones de todo tipo, de lo vegetal a la reivindicación o condenación de lo que sea.

¿Pero qué hacer con la filosofía vegetal? ¿Qué podemos conocer? ¿Qué podemos decir? ¿Qué nos cabe pensar? ¿Qué podemos esperar de una filosofía vegetal? ¿Qué nos cabe hacer? Aquí hay el inicio, el atisbo de una respuesta, el comienzo, si se quiere, de

una indicación: acercarse trascendentalmente a las plantas no quiere decir detenerse, meramente —a la Kant—, sobre la noción o percepción de ellas como *organizadas* y reflexionar sobre las reglas por las que estas crecen y viven o su funcionamiento. Hay una superación del ámbito *funcional* y *taxonómico* de lo vegetal, entonces. Este inicio de la respuesta, puede que esté atravesado meramente por cuestiones figurativas que poco tienen que ver con la vida vegetal. Serían una suerte de *devenir ciencia ficción* de la filosofía, o una composición netamente literaria del sentido. La explicitación de la dimensión *anthológica* del sentido implica, por necesidad, la afirmación de una contaminación de *nuestros conceptos sobre la vida y sobre lo vegetal*. En este sentido, la reafirmación, quizá sí kantiana y quizá también mediada por cierto grado de escepticismo, de que, a la vida, a la vida vegetal no se le accede *por sí*. Lo vegetal influye sobre nuestras categorías, invade nuestro mecanismo de *acceso* sobre ellas, deviene no *antrópica*, sino *anthológicamente*, el preguntar por la vida vegetal. Incluso, vuelve *anthológica la lógica antrópica del conocimiento de la figura vegetal*. La flor, entonces, toma parte.

En este último sentido, siguiendo una *anthológica* y reafirmando lo condicionado del saber vegetal hay, sin embargo, una veta especulativa: *lo vegetal, no puede sino invadir, vegetar, mostrarse desde sí*. Tan sólo hay que captar su disimulo: la ceguera vegetal, de la ciencia, de la cultura, de la lingüística, de la filosofía misma ha erigido la estrictión misma de la flor, su similitrascendentalidad, su condición de *resto irreductible*, núcleo irrevocable de una inquietud que sobrepasa una mera concepción de lo plantar: es lo plantar mismo, acechando dentro de texto, dentro de predicación, dentro de la imaginación trascendental, dentro de la explicitación de lo especulativo *mismo*, incluso, operando en el *sí*, de toda *mismidad*. Esta invasión, entonces, no nos vuelve necesariamente victimarios antrópicos de la vida, ni meros destructores del ecosistema, ni menos aún, objetos de un intenso clamor por la vida que nosotros mismos estaríamos haciendo peligrar. La condición necesaria para la reafirmación de la ecología no es ella misma ecológica, la ecología presupone el daño humano y la resolución humana del daño. Es la presuposición, la preformación inclusive, del victimario en la figura del abuso y la destrucción como 'lo humano' en la naturaleza.

Casi al modo de quien condenando la invasión del microplástico, de paso, considera teleológicamente al ser humano como quién es capaz de producir dicho efecto. Aquello que infecta *lo humano*, si aquello a-subjetivo que promueve la subjetivación de la referencia, del sentido y de la identidad es radicalmente no-humano, el alejamiento de este daño y este devenir-humano-victimario, se detiene en la figura del ser vegetal. A la vez, que subentiende el daño y la muerte *necesaria* desde la germinación misma de la vida a partir de la muerte, la relación sin exclusión vida muerte. Esta flor, este germen mortuorio, este gladiolo, esta dehiscencia del sentido desactiva la afirmación ingenua de la vida, la lógica que lo consume todo *desde la distinción*.

Bibliografía

Obras de Derrida

- (1975). *Mimesis des articulations*. París: Flammarion.
- (1977). *Posiciones*. Valencia: Pre-textos. / (1972c). *Positions*. Paris: Minuit.
- (1985). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-textos. / (2016 [1967]). *La voix et le phénomène*. PUF.
- (1986). *De la Gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI editores. / (1967). *De la grammatologie*. Éditions de Minuit.
- (1986). *Parages*. París: Galilée.
- (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos. / (1967). *L'écriture et le différence*. París: Seuil.
- (1997). *La Diseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos. / (1972) *La Dissémination*. París: Seuil.
- (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Buenos Aires: Manantial.
- (2001). *La Verdad en Pintura*. Madrid: Paidós. / (2010 [1978]). *La Vérité en peinture*. París: Flammarion.
- (2001). *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*. México: Siglo XXI.
- (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- (2010). *La bestia y el soberano*. 1 vol. Buenos Aires: Manantial
- (2010). *Márgenes — de la filosofía*. Madrid: Cátedra. / (1972) *Marges*. París: Éditions de Minuit.
- (2012). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- (2015). *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Sígueme. / (1998). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. PUF.
- (2016). *Clamor*. Madrid: Ediciones La Oficina. / (1974). *Glas*. París: Galilée.
- (2016). *Heidegger and the Question of Being and History*. The University of Chicago Press.
- (2017). *Psyché*. Buenos Aires: La Cebra.
- (2018 [1990]). *Limited Inc*. Santiago: Pólvora.
- (2020). *Scribba*. Santiago: QualQuelle.

(2022). *Seminario la vida la muerte*. Buenos Aires: Eterna Cadencia. / (2019). *La vie la mort. Seminaire* (1975-1976). Paris: Seuil.

Otras obras

Giorgio Agamben (2008). *La potencia del pensamiento*. Madrid: Anagrama.

Bernardo Aimbinder (2020). "De la filosofía trascendental a la ontología fundamental. Heidegger descubre a Kant" *Studia Heideggeriana* (1), pp. 5-12.

Rudolf Bernet (1994). *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, Épipiméthée.

Rudolf Bernet (2004). "Husserl's Transcendental Idealism Revisited". *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (4) pp. 1-20.

Emmanuel Biset (2020). "La desistencia del sujeto" *Soft-power* vol. 7, pp. 157-175.

Hans Blumenberg (2008). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.

Valeria Campos (2018). *Transacciones peligrosas: economías de la violencia en Jacques Derrida*. Santiago: Pólvora.

Emanuele Coccia. (2017). *La vida de las plantas: una metafísica de la mixtura*. Buenos Aires: Mino y Dávila Ediciones.

Steven Crowell (2007). "Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality", en *Transcendental Heidegger*. Stanford University Press.

Juan Cruz Cruz (2003). *La subjetividad como manifestación del absoluto*. Navarra: EUNSA.

Paul De Man (1998). *Ideología Estética*. Madrid: Cátedra.

Cristóbal Durán (2015a). "La auto-afección del otro: Heidegger y el tiempo que demora el sí mismo" *Revista de Filosofía* (71), pp. 53-64.

Cristóbal Durán (2015b). "La distracción de sí. Jacques Derrida y la Auto-Afección" *Trans/Form/Ação* (38/2), pp. 53-69.

Umberto Eco (1986 [1968]). *La estructura ausente*. Barcelona: Lumen.

Johann Gottlieb Fichte (1987). *Doctrina de la ciencia, "nova methodo"*, edición a cargo de J. L. Villacañas y M. Ramos, Valencia.

Johann Gottlieb Fichte (1975). *Doctrina de la ciencia, exposición de 1804*. Aguilar: Buenos Aires, edición a cargo de Juan Cruz Cruz.

- Johann Gottlieb Fichte (1992). *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796~99)*. Cornell University Press.
- Johann Gottlieb Fichte (2005). *Doctrina de la ciencia, exposición de 1794*. Aguilar: Buenos Aires, edición a cargo de Juan Cruz Cruz.
- Johann Gottlieb Fichte (2005). *Fundamento de toda doctrina de la ciencia*. Aguilar: Buenos Aires, edición a cargo de Juan Cruz Cruz.
- Eugen Fink (1994 [1932; ed. 1998]). *VI Castesianische meditation. Triel 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers / *Sixième meditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendentale de la méthode*. Grenoble: Jérôme Millon, traducido por Natalie Depraz.
- Juan Manuel Garrido (2016). From Ideality to Historicity. What Happens?, en *Philosophie Today* (60), pp. 949-973.
- Rudolph Gasché (1986). *The Tain of The Mirror: Derrida and the philosophy of reflection*. Harvard University Press.
- Deborah Goldgaber (2021). *Speculative Grammatology: Derrida and New Materialism*. Edinburg University Press.
- Martin Hägglund (2008). *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. California: Stanford University Press.
- André Haudricourt (2019 [1962]). *El cultivo de los gestos: entre plantas, animales y humanos*. Buenos Aires: Cactus.
- Martin Heidegger (2003 [1927; ed. 1977]) GA 2. *Sein und Zeit* (1927), editado por F.-W. von Herrmann, 1977 / *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, traducción de Jorge Eduardo Rivera.
- Martin Heidegger (2013 [1929; ed. 1991]) GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik/ Kant y el problema de la Metafísica*. México: FCE, 2013, editado por F.- W. von Herrmann y traducido por Gred Ibscher Roth, revisada por Gustavo Leyva y Elsa Cecilia Frost.
- Martin Heidegger (1999 [1928-9]) GA 27 *Einleitung in die Philosophie*, editado por Otto Saame e Ina Saame-Speidel / *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra, traducido por M. Jiménez Redondo.
- Edmund Husserl (2018 [1950]) HUA 1. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, traducido por Mario A. Presas.
- Edmund Husserl (2008 [1954 y 1996]) HUA 6 y 29. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die tranzendente Phänomenologie. Y Ergänzungsband. / La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, traducido por Julia Iribarne.

- David Johnson (2015). "As if, As such. On Derrida, Husserl and Literature" *Research in Phenomenology* (45/3), pp. 386-411.
- Immanuel Kant (2009 [1781;1787]). *Kritik der Reinen Vernunft*. AK, vol. V / *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue, traducido por Mario Caimi.
- Pierre Lenoble (2018). *Métaphysique végétale*. París: FIAT Lux.
- Francoise Lyotard (2016 [1979]). *La Condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Francoise Lyotard (2014). *Discurso, Figura*. Buenos Aires: La Cebra.
- Sebastian Luft (2016). "Husserl y la filosofía trascendental" *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 57, traducido por Ricardo Mendoza-Canales, pp. 15-34.
- Michael Marder, (2013). *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. Columbia: Columbia University Press.
- Michael Marder. (2014). *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium, with drawings by Mathilde Roussel*. New York: Columbia University Press.
- Michael Marder. (2016). *Grafts: Writings on Plants*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Michael Marder y Luce Irigaray. (2016). *Through Vegetal Being: Two Philosophical Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Paola Marrati (2005). *Genesis and the Trace: Derrida Reading Husserl and Heidegger*. Stanford University Press.
- Elaine Miller (2002). *The Vegetative Soul: From Philosophy of Nature to Subjectivity in the Feminine*. SUNY Press.
- Chantal Mouffe (eds. 1996). *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge.
- Quentin Meillasoux (2006). *Après la Finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Jeffrey Nalon (2016). *Plant Theory: Biopower and Vegetable Life*. California: Stanford University Press.
- Luis Niel. "Husserl's concept of Urstiftung: From Passivity and History" en Walton, R., Taguchi, S., Rubio, R. (2017) *Perception, affectivity and volition in Husserl's Phenomenology*. Springer, 2017
- Maxime Doyon (2013). "The Transcendental Claim of Deconstruction" en Direk, Zeynep and Lawlor, Leonard (eds.). *A Companion To Derrida*. London: Blackwell, pp. 132-150.
- Robson Ramos de Reis(2020). "Heidegger e a ilusão trascendental" *Studia Heideggeriana* (I) pp. 75-92.

- Paul Ricœur (2005 [1949]). «Husserl et le sens de la histoire» *Revue de Métaphysique et Morale* (LIV), pp. 280-316 / “Husserl y el sentido de la historia”, en *Acta fenomenológica latinoamericana II*, Lima/Bogotá: PUCP / Sociedad San Pablo, traducción de Héctor Salinas. pp. 319-349.
- Tom Rockmore (eds 2010). *Fichte and phenomenological tradition*. Berlin/ New York: De Gruyter.
- Federico Rodríguez (2015). *Cantos Cabríos. Jacques Derrida un bestiario filosófico*. Santiago: FCE.
- Richard Rorty (1991) *Essays on Heidegger and others: Philosophical papers II*. Cambridge University Press.
- Claudette Sartillot (1993). *Herbarium/Verbarium: The Discourse of Flowers*. University of Nebraska Press.
- Ferdinand de Saussure (1945). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.
- Michel Serres (2004). *Contrato Natural*. Valencia: Pre-Textos.
- Friedrich Schelling (1996 [1797-1801]). *Escritos sobre la Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza, traducción de Arturo Leyte.
- Friedrich Schelling (2005 [1800]). *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos, traducción de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez.
- Alexander Schnell (2009). *Réflexion et spéculation. L'idealisme transcendantal chez Fichte et Schelling*. Genoble: Jérôme Millon.
- Mauro Senatore (2019). *Germes of Death; The Problem of Genesis in Jacques Derrida*. New York: SUNY Press.
- Gianni Vattimo (1987 [1980]). “Las aventuras de la diferencia” en *ESPIRITU XXXVI* (1987), pp. 91-4.
- Francesco Vitale (2018). *Bio-Deconstruction. Jacques Derrida and Life Sciences*. Albany: State University of New York Press.
- Francesco Vitale (2014). “Via Rupta. Vers la Biodeconstruction”. en Cohen-Levinas, D. et Michaud, G. (2014). *Appels de Jacques Derrida*. Paris: Hermann.
- Tran-Duc Thao (1959 [1942-1950]). *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Buenos Aires: Lautaro, traducido por Raúl Sciarretta.
- Roberto Terzi (2017). Être, histoire, écriture: Derrida lecteur de Heidegger. *Studia Prehomenologica* (17): 355-380.
- Iván Trujillo (2009). *Jacques Derrida: estética y política*. Santiago: Palinodia.

Iván Trujillo (2018). “La anarquía del noema. Jacques Derrida y la generalidad del phainesthai”
Eikasía (83), pp. 67-100.

Günter Zöllner (2015 [2013]) *Leer a Fichte*. Barcelona: Herder.

Presentación autor

Gilbert Ignacio Caroca Martínez, Doctor © en Filosofía, Mención Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile. Aquí su actual tesis doctoral: *“Vida vegetal y figuratividad trascendental: acerca de lo retórico y el estatuto de lo trascendental, Jacques Derrida (1967-1978)”*, bajo la dirección de Andrés Claro y la co-dirección de Jean-Paul Grasset. Tesista dentro del marco del ANID de Iniciación de Jean-Paul Grasset (IR) 11190657: *“Lógicas de lo real. Análisis crítico de elementos especulativos en la ontología continental contemporánea a partir de los conceptos aparecer, existencia, sentido, mundo”*. También, tesista durante su Licenciatura en Filosofía del proyecto Fondecyt Regular 1120127 de Marcelo D. Boeri (IR): *“Autoconservación egoísta e interés altruista: la teoría estoica de la ‘familiaridad’ (oikeíosis) como principio de la eticidad y la politicidad, y su proyección en el medioevo y la modernidad”* (2012 – 2015), con la tesis titulada: *“La erradicación de la arrogancia como interés moral en Sexto Empírico”*. Fue parte del comité editorial de *Proaíresis: revista de filosofía* entre los años 2016 – 2018.

Ha publicado los artículos *“Deconstrucción de la oikeíosis: filiación, familia y familiaridad en Jacques Derrida y Gilles Deleuze”* (2021) por la *Revista de Estudios Avanzados* (USACH) y *“Finalidad, vida y caos en Gaya Ciencia § 109: notas sobre el concepto de necesidad en Nietzsche”*, por *Hybris*.

Los ámbitos principales de su investigación son: filosofía francesa contemporánea (Derrida, especialmente, pero también Richir, Deleuze y Lyotard); filosofía alemana contemporánea (especialmente Carl Schmitt y Nietzsche, pero también Kant, Fichte y Husserl); y la filosofía helenística, con especial énfasis en el escepticismo pirrónico. Sus líneas de interés abordan los conceptos de figura, marca, huella (en esta línea, la *typós* de los pirrónicos y el trazo derridiano) y el estatuto ontológico de ciertas cuestiones retóricas.