



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía

La tachadura del origen como agente constitutivo del “concepto” de la *différance* de Jacques Derrida”

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de la Maestría en Filosofía

Presenta:

Ricardo Aburto Fernández

Dirigido por:

Dr. Bernardo Romero Vázquez

SINODALES:

Dr. Bernardo Romero Vázquez

Presidente

Dr. José Salvador Arellano Rodríguez

Secretario

Mtro. Miguel Ángel Bribiesca Acevedo

Vocal

Mtra. Evelyn de Jesús Tejada Sinecio

Suplente

Mtra. Alma Rosa Sánchez Alabat

Suplente

Dra. Blanca Estela Gutiérrez Grageda
Director de la Facultad

~~Dr. Irineo Torres Pacheco~~
Director de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
Santiago de Querétaro, Qro.
Abril 2014
México

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciatario no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

 **Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciatario.

 **NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).

 **SinDerivadas** — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

RESUMEN

Los diez primeros años de la obra de Jacques Derrida, es decir, de la traducción y la introducción a *El origen de la geometría* de Husserl (1962), hasta *Márgenes de la filosofía* (1972), desarrollan progresivamente el “pensamiento” de la *différance*. El objetivo central de esta tesis consiste en describir la formación de la *différance* insistiendo en la desedimentación del origen. Nos hacemos dos preguntas: 1) ¿de qué manera Derrida analiza el concepto de origen presente en la filosofía de la presencia?; y, ¿De qué manera —a partir de este análisis del concepto de origen— llega a proponer el “concepto” de *différance*? Trataremos entonces de demostrar que es sólo a través de la desedimentación del concepto de origen y por su tachadura que Derrida llega a emitir su “filosofía” de la *différance*.

(**Palabras clave:** *différance*, tachadura, desedimentación, origen)

SUMMARY

The first ten years of the work of Jacques Derrida, the translation and introduction to The Origin of Geometry by Husserl (1962) up to Margins of Philosophy (1972), progressively develop the "idea" of the *différance*. The main objective of this thesis is to describe the formation of the *différance*, stressing on the deconstruction of the origin. We do two questions: 1) How does Derrida discuss the concept of the present origin in the philosophy of presence? 2) Based on the concept of origin, how does he achieve to propose the "concept" of *différance*? Finally, we try to show that is through the deconstruction of the concept of origin and its strikethrough the only way by which Derrida proclaims his "philosophy" of the *différance*.

(**Key words:** *différance*, strikethrough, deconstruction, origin)

DEDICATORIAS

"Lo que los demás rechazan de ti, cultívalo. Eso eres tú".
JEAN COCTEAU

A mis padres, hermanos, sobrinos y amigos.

"Ikinokoro ikinokoritaru samusa kana"
ISSA

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Autónoma de Querétaro.

A la Facultad de Filosofía.

Al Dr. Bernardo Romero Vázquez por su invaluable ayuda, guía y ejemplo en mi formación académica y por su incondicional amistad.

Al Dr. Gilberto Herrera Ruiz por su ayuda incondicional que posibilita día a día mi formación profesional y humana.

A la Dra. María del Carmen Aburto Fernández por su ejemplo, cariño y fortaleza.

A la Mtra. Alma Rosa Sánchez Alabat por su apoyo, ejemplo y templanza.

A la Lic. Karen Ángeles Jiménez Oregel por su amistad y prolífico trabajo de corrección de estilo.

A la Lic. Mariana Arzate Otamendi por su trabajo de traducción.

A todos mis sinodales por su lectura, paciencia, prestancia, prontitud y comentarios.

ÍNDICE

	Página
RESUMEN	i
SUMMARY	ii
DEDICATORIA	iii
AGRADECIMIENTOS	iv
ÍNDICE	v
INTRODUCCIÓN	1
Obertura.....	1
Tono.....	4
Canon.....	7
Fuga (<i>Rature</i>).....	9
Estrategia.....	11
PRIMERA PARTE: EL PROBLEMA DEL ORIGEN	14
CAPÍTULO I. PRIMERA FIGURA DEL ORIGEN.....	14
1.1. El hogar del sentido.....	14
1.2. El origen de la geometría.....	18
1.3. El origen metafísico de la objetividad de los “objetos” ideales	23
1.3.1. Tradición.....	26
1.3.2. Lenguaje.....	27
1.3.3. La reactivación.....	29
1.3.4. Escritura.....	36

CAPÍTULO II. SEGUNDA FIGURA DEL ORIGEN.....	41
2.1. Presente.....	41
2.2. Presente Vivo.....	42
2.3. Límite.....	44
2.4. Forma ideal: presente	48
CAPÍTULO III. TERCERA FIGURA DEL ORIGEN.....	55
3.1. Presencia.....	55
3.2. Significado trascendental	57
3.3. Historia del signo.....	58
3.4. Idealidad.....	60
SEGUNDA PARTE: LA TACHADURA DEL ORIGEN.....	63
CAPÍTULO IV. POR UNA REFORMA DE LA ESCRITURA.....	63
4.1. Trazo como escritura.....	64
4.2. Escritura	65
4.3. Trazo.....	68
CAPÍTULO V. “LÓGICA” DEL TRAZO: ENTRE-DOS (EN MEDIO) 74	74
5.1. El trazo y el tiempo.....	74
5.2. Husserl y el trazo	76
5.3. El retardo originario y el tiempo.....	79
5.3.1. Memoria.....	80
5.3.2. Escritura física, escritura consciente.....	82

5.4. Retardo, <i>après-coup</i> , suplemento.....	85
5.5. El trazo, el espaciamiento y el himen.....	91
CAPÍTULO VI. LA <i>DIFFÉRANCE</i>	105
6.1. Diferición.....	106
6.2. Transgresión.....	113
CONCLUSIONES.....	118
Desedimentación.....	118
Cómo liberarse sin salir	122
BIBLIOGRAFÍA.....	124

INTRODUCCIÓN

"Por fiel que uno quiera ser, nunca deja de traicionar la singularidad del otro a quien se dirige".
JACQUES DERRIDA

Obertura

Todo el esfuerzo de la filosofía, tal vez, ha sido el de constituir un lugar donde se pudiera proferir un nombre para el origen; aporía fascinante que justifica todas las empresas, aún cuando el origen mismo sea eso que se escurre tras el significante que lo nombra. Su nombre (supuesto) se juega en la ficción que alienta a proyectarse más allá de lo que instituye. Ahí, en ese intervalo impensable, desfilan la incansable pero vana metáfora o la huidiza metonimia que inútiles han de recorrer el universo del lenguaje en busca de ese dichoso demiurgo que escriba *Ecce Principi*.

Hesíodo, funda un nombre para los orígenes y dice: "...Y en el principio era el Caos", lo profundo donde acosa el misterio; *arché* fundamental por cuyo nombre el cosmos se dio a un origen para volver a engendrarse y ser en la virtud del dicho "...Y del vacío universal vino Gea a dividirlo en tres mitades, el vasto cielo, el centro y el profundo tártaro...". Así que en el principio era el Caos, que el griego de Hesíodo no aludía al desorden sino a lo ininteligible, bostezo, aspiración, apertura, por donde Gea vino a dividir al vacío universal, que se puede entender como orden, división, eficacia, estructura. Bifurcación eficaz en el origen, recurso para inscribir allí una proporción, que aún bajo cualquier semblante ha de resistir igualmente su escritura para relanzar el proceso siempre en dirección a un imposible. Desde entonces el misterio del origen no cesa de no escribirse en el auspicio de miles de discursos.

Y en el principio hay Caos, abertura, aspiración, aquello también ininteligible que no accede a la respuesta en la vía de la pregunta que se le dirige sino a condición de adscribir de ello un orden, una metáfora, una armadura para que se dé a un lugar soportable. A través del recorrido de la humanidad se han fabricado varias metáforas, ficciones, andamiajes, velos que puedan dar un supuesto "sentido" a lo ininteligible. El primero que se sitúa es el Mito, con su función de soporte que construye un sistema de certezas (lugar epistémico) que da seguridad y confianza fijando un horizonte, pero no delimitando una ruta. De este momento *princeps* se sigue todo el

devenir de la filosofía, que delimitando rutas se termina situando en uno, el del doctrinal del *logofonocentrismo*¹ (metafísica de la presencia):

El privilegio de la presencia como conciencia que se establece por medio de la voz (relación necesaria e inmediata que la tradición occidental pretende establecer entre el pensamiento – *logos* – y la voz – *phoné* –) y en detrimento de la escritura, la ilusión de transparencia absoluta del significado trascendental (sentido previo y absolutizado, complemento de la presencia, de la interioridad) que se esconde detrás de todos los juicios, metas y aspiraciones de la metafísica: estos mitos que funcionan, en el pensamiento occidental, con toda la fuerza fanática y ciega de los engaños en los que Derrida denomina el logofonocentrismo (querer-oírse-hablar) del discurso de Occidente.²

El sentido y la racionalidad del discurso instituido, la búsqueda obstinada y estéril de un fundamento inconmovible e inmutable, la búsqueda de la identidad y de la homogeneidad traducen unos mitos que Derrida tipifica como el *logofonocentrismo* del discurso tradicional y que se presentan como estrechamente solidarios de la gran ficción que constituye, a su vez, la historia de la metafísica como metafísica de la presencia.

La tradición filosófica occidental se ha estructurado a partir del resguardo del *logos* y la *phoné* como constituyentes de toda la metafísica de la presencia. Un *logos* trascendentalista donde la verdad no es producida, simplemente es; que la verdad no sea producida también es una verdad producida, desde la imagen dogmática del pensamiento, es decir, es sólo la re-producción de lo mismo:

Y no hay ninguna verdad que antes de ser verdad no sea la realización de un sentido o de un valor. La verdad como concepto se halla absolutamente indeterminada. Todo depende del valor y del sentido de lo que pensamos³.

Así que el *logos* tenga como objetivo delimitar lo indelimitable bajo el auspicio de la diferencia, que si bien cumple su función delimitadora, lo hace a través de la diferencia de lo Mismo (Univocidad). Un constructo que es impuesto desde el trascendentalismo platónico y que

¹ “Todas las determinaciones metafísicas de la verdad e incluso aquélla que nos recuerda Heidegger, por sobre la onto-teología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del *logos* o de una razón pensada en la descendencia del *logos*, en cualquier sentido que se le entienda: en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido posthegeliano. Ahora bien, en este *logos* el vínculo originario y esencial con la *phoné* nunca fue rota... la esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el ‘pensamiento’ como *logos* tiene relación con el ‘sentido’, lo produce, lo recibe, lo dice, lo ‘recoge’”. Derrida, J. *Carta a un amigo japonés*, en Psique (Tomo II), pp.17.

² De Peretti, C., *Jaques Derrida. Texto y deconstrucción*, pp. 32.

³ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, pp. 147.

encontrará a sus más fieles detractores en la voces de Nietzsche, Freud, Heidegger y por supuesto Derrida.

A través de la historia de la filosofía nunca realmente se asume la diferencia, sino sólo una fallida delimitación discursiva que produjera una puesta de sentido “verdadero” en torno a la construcción de la realidad. Así que este logos se presente como proyecto universalista de civilización descansando sobre el optimismo de un progreso tecnológico, sobre un sentido seguro de la historia (historia única), sobre un supuesto dominio racional y democrático hacia un futuro emancipado.

Así, que Derrida señale que históricamente la sociedad occidental está organizada en pares opuestos, como cuerpo y alma, sentido y signo, lo dentro y lo fuera, etc., lo cual es un legado de la metafísica que desde Platón se sustenta entre lo sensible y lo inteligible. Y es aquí en donde Derrida propone hacer una *desedimentación*⁴ de estas oposiciones, que parecen naturales a toda reflexión filosófica.

Derrida califica este sistema como logocéntrico. El logos es el origen y fundamento de toda verdad, en otros términos, es el pensamiento que se presenta como la conciencia de uno mismo.

El problema del logocentrismo⁵ es su repercusión dentro de un etnocentrismo europeo y occidental, lo que provoca que el logos se manifieste como extensión mundial de la racionalidad técnica y científica. El logocentrismo prohibiría pensar en la historia y la evolución desde otro punto de vista que no sea el propio: la lengua del otro, la cultura del otro, y en general todas las formas de alteración.

⁴ Por motivos teóricos y hasta políticos se utilizará en lugar de deconstrucción la palabra *desedimentación*: “Derrida define a veces su tarea deconstrutiva como la de-sedimentación de todas las significaciones que tienen su fuente en el *logos*, esto es, como de-sedimentación del valor de presencia, de origen, de verdad; de la autoridad del sentido, de la voz, de la conciencia; de la concepción lineal del tiempo; es una palabra, como rechazo violento de los valores metafísicos, de todo lo que la filosofía ha querido-decir hasta ahora y que ha provocado la marginación de la escritura. Esta imagen casi geológica de la *de-sedimentación* sugiere una tarea de perforación del suelo de la metafísica que tiene que ver mucho con el método genealógico nietzscheano”. De Peretti, C., *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, pp. 127.

⁵ “La engañosa ilusión del *logos* es que el decir y el querer-decir coinciden, que su relación originaria y esencial con la voz no se rompe nunca. Solidario asimismo de la inclinación metafísica a determinar el ser del ente como presencia, el logocentrismo como orientación de la filosofía hacia un orden del significado (Pensamiento, Verdad, Razón, Lógica, Mundo) concebido como fundamento que existe por sí mismo es, en resumidas cuentas, idealismo”. *Ibíd.*, pp. 32.

El logocentrismo, como lógica del decir, como lógica de una relación entre el signo y la Verdad que pasa por el privilegio del *logos*, se produce, pues, a partir de la preeminencia concedida a la voz o, si se prefiere, el privilegio de la voz es un privilegio metafísico que conduce al logocentrismo. El logocentrismo se determina por lo tanto, como fonocentrismo⁶, esto es, como proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido.

El sistema fonocéntrico requiere que la voz sea oída inmediatamente por el que la emite. El oírse hablar no es otra cosa que la conciencia de sí, la presencia a sí de la conciencia que se habla/se oye a sí misma inmediatamente de viva voz: la presencia del sentido a la conciencia de sí. La voz se da a la conciencia como íntimamente ligada al pensamiento del concepto significado. La voz, elemento de proximidad a sí, aparece como la conciencia misma.

Así, que lo que Derrida pretende al desedimentar este logocentrismo es detener la pre-comprensión o pre-entendimiento de lo que significa la humanidad para ir más allá del pensamiento occidental, que está caracterizado por un imperialismo y un etnocentrismo histórico.

Se puede concluir que la *desedimentación* derridiana no es un proyecto filosófico establecido sobre las bases de una metodología explícita; se trata de un proceso inherente a la historia de la racionalidad occidental vista desde una dimensión crítica y que consiste en desraizar la tradición que la conforma.

Tono

La presente tesis no pretende en modo alguno encontrar un sentido definitivo y fundamental de la obra derridiana, ni deducir de él una ley capaz de convertirlo en un sistema cerrado de pensamiento, en un simulacro de Verdad cuyo origen y finalidad han de ser reconstituidos y desvelados. Un intento tal no haría más que distorsionar, deformar y empobrecer la riqueza del

⁶ “El saber occidental se produce a partir de la escritura fonética que convierte a la escritura en mera técnica auxiliar de la significación y privilegia la voz como depositaria única del poder del sentido: el logocentrismo viene a ser, por lo tanto, la metafísica de la escritura fonética (por ejemplo, del alfabeto)...En la historia del pensamiento occidental, la noción de verdad se produce siempre a partir de la relación esencial que une el *logos* con la *phone*”. *Ibíd.*, pp. 34.

pensamiento derridiano, el juego proliferante e indecidible de su discurso, la extraña e inquietante estrategia de su texto.

Del discurso derridiano sólo cabe deducir una dispersión, una *différance*: una estrategia general de la *desedimentación*⁷ que se presenta como una técnica/práctica de intervención activa e innovadora que puede ejercerse no sólo en el terreno de la filosofía y de la literatura sino también en los más diversos ámbitos del pensamiento y de la actividad de Occidente.

La *desedimentación*⁸ se convertirá en su estrategia general. Estrategia que, en lugar de ser mera cuestión preliminar, mera reflexión metodológica, se forja en el proceso mismo del discurso derridiano (que es lectura y, a la vez, escritura), en ese texto descentrado y complejo – bífido – que intenta mantenerse a la vez dentro y fuera de la metafísica, esto es, operando desde el interior de la misma pero sin dejarse apresar en ella un corrimiento generalizado del sistema, un desplazamiento de cuestiones y de problemas, un cambio de terreno, sin duda, pero que no se realiza de golpe sino mediante una minuciosa e infatigable operación textual.

Así, que esta tesis se justifique a partir de la inminente necesidad de una revisión de los discursos de la tradición filosófica, que permita replantear el problema de la diferencia y teniendo en cuenta la imposibilidad de salirse del sistema de conceptos que estructuran la tradición metafísica, implicado en todo discurso que se plantea la posibilidad de trastornar esa tradición, la necesidad de tomar prestado, de manera económica y estratégica, los recursos sintácticos y léxicos del lenguaje de la metafísica en el momento que se la desedimenta.

⁷ “La desedimentación derridiana no se sitúa más allá de la metafísica ni tampoco opera por simple sustitución o inversión. Para Derrida, la tradición no puede ser atacada desde fuera ni sencillamente borrada mediante un gesto. Lo que se requiere es solicitar las estructuras metafísicas “habitándolas”, refiriéndose a ella de forma estratégica, esto es, llevándolas hasta el límite en que no pueden por menos que mostrar sus propios desajustes y falacias. No se trata, pues, de atacar a la metafísica de frente sino de minar, de acentuar las fisuras, las grietas que ya desde siempre la resquebrajan y que se plasman de forma general en la carencia de la plenitud tranquilizadora de la presencia que la metafísica bajo todas sus manifestaciones, desea alcanzar”. *Ibid.*, pp. 127.

⁸ “Al igual que en el caso de la genealogía nietzscheana, la desedimentación derridiana es un intento de cuestionar la tradición occidental a partir de la genealogía estructurada de sus conceptos y de una determinación de lo que dicha tradición, a lo largo de su historia, ha pretendido disimular o prohibir. Esto no sólo supone una cierta manipulación de conceptos como juego diferencial que los altera. Implica, ante todo, un deseo de desplazar la orientación fundamental del discurso tradicional hacia su clausura, describiendo el movimiento que hace posible esta clausura y que no es otro que el de la economía afirmativa del pensamiento...La desedimentación es un procedimiento para leer y escribir de otro modo el texto de la filosofía y de la cultura en un trabajo textual minuciosamente calculado y que se calcula, precisamente, mediante una estrategia de lectura y escritura doble, múltiple, que será *différance* trabajada por la diseminación bífida y asimétrica”. *Ibid.*, pp. 131.

Esta estrategia derridiana, se propone ante la necesidad de tener otra forma de leer y escribir (releer-reescribir) la tradición filosófica occidental.

De tal forma que esta tesis se proponga la tarea de subrayar el rol central del *límite* en la descripción del origen de la filosofía de la presencia. Para hacer esto, se analizará el *origen* dividiéndolo en tres figuras: 1) el origen como *hogar del sentido*; 2) el origen como *presente*; 3) el origen como *presencia*. De estas tres figuras, surgirán los conceptos que articularán el funcionamiento de la *presencia*: la repetición, la univocidad, la identidad, la idealidad, la reactivación, el límite, etc. Se seguirá, en gran parte, para llegar a estos conceptos, el análisis derridiano de Husserl, presente en la “Introducción” a *El Origen de la geometría y en la Voz y el fenómeno*. La insistencia de Derrida en analizar el trabajo de Husserl no debe reducir esta mirada solamente al punto de vista de Husserl. Lo que Derrida analiza en Husserl se relaciona a toda la filosofía que forma parte de la presencia. ¿Pero por qué en ese caso analizar Husserl y no Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, etc.? Tal vez porque Husserl describe de manera mucho más explícita que cualquier predecesor el empleo de conceptos que describen la articulación de la filosofía de la presencia.⁹

Por consiguiente se analizará la constitución de la *différance*¹⁰, que se tratará de definir en el curso de esta investigación - poniendo en duda estos límites y estremeciendo así a la filosofía

⁹ En *De la gramatología*, Derrida trata de justificar el recurso al texto de Rousseau con estas palabras: “Antes Hegel y en términos explícitos, Rousseau condenó la característica universal; no a causa del fundamento teológico que ordenaba la posibilidad del entendimiento infinito al *logos* de Dios, pero porque parecía suspender la voz. ‘A través’ de esta condena, podemos leer la *reacción* más enérgica organizada en el siglo XVIII: la defensa del fonologismo y de la metafísica logocéntrica. Lo que amenaza entonces, es la escritura” (pp. 147). Derrida añade: “Si la historia de la metafísica es la historia de una determinación del ser como presencia, si su aventura se confunde con la del logocentrismo, si se produce entera como reducción de la huella, la obra de Rousseau parece ocupar, entre el *Fedro* de Platón y la *Enciclopedia* de Hegel, una situación singular” (pp. 145-146). El pensamiento rousseauiano de la escritura se posiciona en una historia filosófica de la escritura. Su originalidad es el demostrar explícitamente la relación entre la escritura y la metafísica logocéntrica. Como para el caso de Husserl, la elección de Rousseau parece justificarse por el hecho de que Rousseau describe de manera explícita ciertos conceptos ya presentes de manera implícita en una problemática dada. Como sea, el recurso a ciertos nombres propios de la filosofía no tiene ninguna incidencia para la problemática debatida, como exemplifican estas afirmaciones de Derrida: “Los nombres de autores o de doctrinas no tienen aquí ningún valor sustancial. No indican ni identidades ni causas. Sería ligero el pensar que ‘Descartes’, ‘Leibniz’, ‘Rousseau’, ‘Hegel’, etc. son nombres de autores, los nombres de los autores de movimientos o desplazamientos que nosotros nombramos así. El valor indicativo que les atribuimos es antes que nada el nombre de una problemática”. Derrida, J., *De la gramatología*, pp.145-146-147.

¹⁰ ¿Qué es la *différance*? Pregunta que se torna muy difícil de responder por su propia formulación; y esto porque para Derrida la *différance* no es en absoluto un concepto, no es “sentido”, ni “significado” que se “presente” en este horizonte vital con la pretensión formal de ser “algo fónico-lógico” que asigne lo que se tiene que realizar; una asignación que funciona por “fuera” del decir mismo; como si fuera un tipo de límite absoluto que da a cada cual lo suyo. La *différance* no es, no existe, no es un ser presente, cualquier que éste sea; y se lleva a señalar también todo lo

de la presencia. Con el objetivo de describir la *différance*, se tendrá en primer lugar que establecer las premisas que lograrán llevar hasta ésta. Se circundará esta noción profundizando en otras como la escritura, la huella, el retardo originario, el espaciamiento y el suplemento. Con este análisis, se establecerá una red de nociones que se revelará como una verdadera espiral. Cada noción hace referencia a otra; de cada noción nace una interdependencia hacia otras, etc. La *différance* se descubre a lo largo de esta red y sólo puede “aparecer” si se le acerca al conjunto de esta red. Así se planteará un análisis de la escritura como huella; una descripción de la lógica de la huella; y la descripción de la *différance*. Lo que conllevará a un análisis estratégico por los textos derridianos, recorriendo sus avatares críticos y apegos teóricos.

Canon

El problema de la tachadura del origen se constituye a través de la estructuración del concepto de la *différance* en la obra de Jacques Derrida. La *différance* se conforma a partir de la última página de su “Introducción” de *El Origen de la geometría* de Husserl, donde emite por primera vez un bosquejo de ésta: “*La impotencia de encerrarse en la indivisión inocente del Absoluto originario, porque sólo es presente cuando se diferencia sin descanso...*”.¹¹

Este regreso a la “genealogía” de la *différance* tiene un doble objetivo: 1) Abrir el terreno sobre el cual Derrida “constituye” la *différance*, y 2) demostrar de qué manera y contra qué Derrida desarrolla la *différance*. El terreno sobre el cual nace la *différance* y contra el cual Derrida no cesa de argumentar se llama la *filosofía de la presencia*. En esta expresión, Derrida incluye la totalidad de la filosofía occidental tal cual era hasta este momento. Esta historia de la filosofía occidental se cuenta, para Derrida, como historia de la presencia. A partir de esta delimitación del terreno en el que se encuentra la presencia, Derrida emprende una

que no es, es decir, todo; y en consecuencia que no tiene ni existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente. Y, sin embargo, lo que se señala así de la *différance* no es teológico, ni siquiera del orden más negativo de la teología negativa, que siempre se ha ocupado de librarse, como es sabido, una superesencialidad más allá de las categorías finitas de la esencia y de la existencia, es decir, de la presencia. La *différance* es no sólo irreducible a toda reapropiación ontológica o teológica -ontoteología-, sino que, incluso abriendo el espacio en que la ontoteología -la filosofía- produce su sistema y su historia, la comprende, la inscribe, y la excede sin retorno (un intento de formulación se expresará en el desarrollo de esta investigación).

¹¹ Derrida, J., Introducción a *El origen de la geometría de Husserl*, pp. 171.

desedimentación de la presencia, donde llega a desarrollar la *différance* y de esta forma explica el lazo que une a ésta última y a su estrategia de *desedimentación*.

En el marco de la “genealogía” de la *différance*, Derrida ataca la raíz misma de la estructura de la filosofía de la presencia desedimentando *el origen* de la presencia. Para Derrida, la historia de la filosofía occidental no es más que la historia de la filosofía de la presencia.

Todo sistema filosófico emitido dentro de los límites de la filosofía occidental procede solamente de una variación, de una construcción que retoma siempre las mismas estructuras que son las de la presencia. Derrida dirige entonces su *desedimentación* hacia la filosofía de la presencia para apoderarse de su origen. El nervio de su estrategia, su punto sensible, se descubre al momento de *la desedimentación del origen de la filosofía de la presencia*.

Derrida utiliza como herramienta clave en el trabajo de *desedimentación* del origen de la presencia, el uso de la tachadura. Más específicamente, se centra en los esfuerzos para describir el rompimiento en el contexto de la *tachadura del origen*. Desedimentando el origen de la filosofía de la presencia, Derrida *tacha* el origen. La tachadura del origen se presenta entonces como la falta de visibilidad del origen de la presencia, es la marca visible del trabajo de la *desedimentación*.

La *différance*, que es el motor de la *desedimentación*, exige que el origen sea bajo tachadura. Es a partir de esta hipótesis que esta problemática toma forma. Se retomará la “genealogía” de la *différance* derridiana siguiendo la elaboración de la *tachadura del origen de la filosofía de la presencia*. La problemática propone un análisis de esta filiación entre la tachadura del origen y la *différance*, sometiéndolas primero a un análisis del origen de la filosofía de la presencia y después a un análisis de la tachadura del origen de la filosofía de la presencia subvertida en el marco del *logofonocentrismo*.

Así, proceder a la tachadura del origen es imponer una marca física del concepto de origen. Tachar, rayar, barrer, romper, es manifestar exteriormente el trabajo de la *desedimentación*. La tachadura borra todo dejando la lectura posible para lo que ya fue tachado, deja ver lo que elimina. Derrida ofrece esta definición de tachadura: “*Se borra quedando visible, se destruye*

para que se pueda ver (...)¹²”. Se diferencia de *la borradura pura* e igualmente de la *conservación intacta*: la tachadura juega *entre* estos dos estados, es pero no es *borradura* y es pero no es *conservación pura*.

La *desedimentación* del origen permitirá así descubrir los límites de la filosofía de la presencia. Estos límites no pueden percibirse como límites fundadores, sino como origen, de la filosofía de la presencia. La diferencia entre la *desedimentación* del origen y la *desedimentación* de los límites fundadores no existe. Esta problemática motiva el tratar de demostrar que la tachadura del origen es la condición de posibilidad de la *différance*, podría igualmente admitir la *tachadura de los límites fundadores* como sinónimo.

Fuga (*Rature*)¹³

La definición que propone Derrida de la tachadura en *De la gramatología* y que toma prestada de Heidegger en *Zur Seinsfrage* (1956) (*Contribución a la cuestión del ser*) será retomada veintidós años más tarde en su conferencia del 14 de marzo de 1987 *Del pensamiento*. En esta conferencia, después de haber recordado la tachadura en forma de cruz (*Kreuzweise Durchstreichung*) de *Zur Seinsfrage*, Derrida analiza otro pasaje; esta vez de *Conceptos fundamentales de la metafísica*: “Cuando decimos que el lagarto está tirado sobre la roca, deberíamos tachar (*Durchstreichen*) la palabra ‘roca’ [...]”.¹⁴ Deteniendo aquí la cita y analizándola de la manera en la que Heidegger “emplea” la rotura, este “empleo” dará la manera en la que Derrida “emplea” la rotura. Heidegger afirma que *debería* roturar la palabra “roca”, pero él no lo hace. Es así como Derrida analiza: “pues roturando, Heidegger deja leer lo que rotura (definición *De la gramatología*) y dice aquí que se ‘debería’ roturar, pero no lo hace, como si roturara la rotura, evitar, evitara”.

¹² *Id.*, *De la gramatología*. pp. 38.

¹³ Derrida ha dado dos definiciones para el acto de rotura (*Rature*): 1) Rascar el exterior de pieles de las cuales se quiere hacer pergamino; 2) por extensión, *borrar* con algunos trazos de pluma lo que está escrito. Roturar conlleva algo de su sentido inicial; es pasar sobre la palabra un trazo *que impida el leerlo*. Siguiendo estas indicaciones, no se puede conservar más el término “roturar”, pues éste ya no conviene a la definición que Derrida da. En este caso, ¿cuál podría ser el término que podría acercarse a la definición de rotura? La respuesta es *Tachar o rayar*”, es simplemente pasar sobre la palabra una raya, una barra, *que puede dejarla visible*. Así por la rotura se concilia con lo que Derrida definió. En consecuencia, se propone, en este trabajo, sustituir el término “roturar” por el de “rayar o tachar” para acercarse lo más posible a la definición de Derrida de la rotura. Esta sustitución, aún si pareciendo superficial, da por el contrario importancia al gesto doble de la rotura. Esta distinción entre el borrado puro de la rotura y la lisibilidad bajo rotura, es de importancia capital para el “génesis” de la *différance*. Se mantendrá entonces esta distinción y se empleará en el futuro la *tachadura* del origen en lugar de la rotura del origen (se explica en este apartado).

¹⁴ Derrida, J., *Heidegger y la cuestión...* pp.66.

*evitara sin evitar.*¹⁵ Véase ahora lo que el mismo Derrida escribe a propósito de la rotura: “*Es por esto que es necesario entender ‘originario’ bajo rotura [...]*”.¹⁶ Derrida puede imponerse a sí mismo lo que escribe acerca de la rotura de Heidegger. Anula el efecto de la rotura no roturando el origen, no hace lo que dice, no tacha lo que “debería” tachar. ¿Por qué no rotura “originario”, por qué lo dice pero no lo hace? Derrida rotura sin embargo en dos puntos: primero en *De la gramatología* y segundo en la conferencia “*La différence*”. Citando dos pasajes:

En *De la gramatología*:

No se puede esquivar esta respuesta (la esencia formal del signo se determina sólo con la presencia), salvo al tachar la forma misma de la pregunta y comenzar a pensar que el signo *es* está *esa* mal nombrado, la única, que escapa a la pregunta institutriz de la filosofía ‘*¿Qué es?*’¹⁷

A través de la rotura de las palabras “*es*” y “*cosa*”, Derrida en este pasaje, trata de mostrar, en papel, por la escritura en sí, cómo el signo se define fuera de toda posibilidad de definición. El signo *es* el “*incuestionable*” y así más allá del ser; la pregunta “*¿qué es el signo?*”, conteniendo ya el verbo *ser*, es innombrable, pues el signo sobrepasa los límites de lo cuestionable. El signo *no es*, *no es* una cosa que pueda existir. La rotura permite jugar sobre dos planos al mismo tiempo: ya sea primero sobre el plano de la borradura y de la imposibilidad de imponer un *ser* al signo, y segundo, sobre el plan igual de la cuestión “*¿qué es el signo?*”.

El segundo pasaje, extraído de “*La différence*”, elabora la misma lógica pero elaborando otro aspecto. “*Ahora bien, si la différence es (también se pone es bajo rotura) lo que hace posible la presentación del estar-presente, no se presenta jamás como tal.*¹⁸” La rotura del verbo *ser* reenvía a la imposibilidad por la *différance* de ser algo, es lo imposible de agarrar que no se presenta jamás como presencia en el presente de la conciencia. En este pasaje, la rotura demuestra, a diferencia del pasaje precedente, no sólo la posibilidad de verse excluido de toda presentación por el verbo *ser* por un concepto, pero también la imposibilidad de incluirse en el sistema de la filosofía de la presencia por un concepto. El concepto reside entonces en los límites de la filosofía de la presencia, pero se entreve igualmente su salida. La rotura no deja ver

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 67.

¹⁶ *Id.*, *Freud o la escena de la escritura*, pp. 302.

¹⁷ *Id.*, *De la gramatología*, pp.31.

¹⁸ *Id.*, “*La différence*” en *Márgenes de la filosofía*. pp. 6.

entonces, en el sistema de la filosofía de la presencia, lo que se presenta como lo “irrepresentable” mismo.

Así con estos pasajes, se podrían concluir dos cosas sobre las consecuencias de la rotura: primero, *dejando ver la posibilidad* por un concepto de transgredir los límites de lo nombrable y de lo cuestionable, y segundo: la rotura *demuestra, dejando ver* la transgresión de los límites de la filosofía de la presencia por un concepto convertido en algo imposible de agarrar.

La definición de la rotura que se encuentra en *De la gramatología* nota que el trazo de la rotura conserva la lisibilidad de la palabra roturada. La particularidad de la rotura y lo que le da importancia en el texto derridiano, se encuentra en este gesto doble: *conservar todo borrándolo al mismo tiempo*. Ya se ha insistido en este doble gesto, pero no se puede, en el contexto de la memoria, más que reiterar de nuevo la insistencia en cuanto a este tema. La rotura tal como se define en *De la gramatología* es el corazón de este trabajo. Sin embargo, buscando solidificar la definición de rotura, se encontró rápidamente de que el término “rotura” no conviene para nada a la definición que da Derrida. En vez de significar el doble gesto antinómico (borrar, conservar), la rotura reenvía sólo al simple gesto de borrar. Por tal motivo se utilizará *tachadura* en lugar de *rotura*, pues conviene más al propósito de análisis.

Estrategia

La preocupación primordial de estos acercamientos a los presupuestos del pensamiento de Jacques Derrida, es la de traicionar el trabajo que se está analizando.

¿Se traiciona entonces el trabajo de Derrida procediendo a una reconstrucción del camino recorrido hasta la *différance*? Se responderá con un sí y con un no.

Sí. Se traiciona sin duda el trabajo de Derrida retomando por *un solo* camino todo el constructo de su obra. Se impone un marco, un límite a un trabajo que intentaba no poseerlo. La desposesión que lleva a *la imposibilidad de apropiación* refuta categóricamente el empleo de *un solo camino* para asegurar el análisis de lo que es plural. Sin embargo, la tachadura del origen se impone, en este estudio, como un camino a seguir para crear un canal hacia la *différance*. Aquí se *impone*; se da importancia a este acto de *imposición*. Se impone un orden a un material que trata

de escapar a todo orden: se impone un *orden* –teniendo en cuenta los dos significados de la palabra- a lo que se trata de desposeer de todo orden. El hecho de que la obra de Derrida de los diez primeros años se resuma en artículos sobre diferentes filósofos (Husserl, Rousseau, Hegel, Foucault, Levinas, Freud, Nietzsche. Heidegger, Platón, Austin), escritores (Bataille, Artaud, Mallarmé, Valery, Sollers, Blanchot, Jabès), lingüistas (Saussure, Bienveniste) y un antropólogo (Levi-Strauss) da un indicio de la dispersión, de la diseminación de los análisis que firma. Estos artículos no tratan de una problemática en general mas se afirman como análisis de textos. Piénsese solamente en la introducción de *El Origen de la geometría* de Husserl, donde Derrida, a través de un análisis de la formación de la objetividad de las ideas de la historicidad interna, tiende a describir eso que, en la argumentación misma de Husserl, se acerca a una salida de la filosofía de la presencia.

Porque con Derrida, se trata siempre de proceder a un análisis minucioso de un texto o de una obra para recalcar un material que pudiera servir a la “salida” de la filosofía de la presencia. El análisis que da al *Estado sobre el origen de las lenguas* de Rousseau en *De la gramatología* o el análisis del *pharmakon* de Platón en la *Farmacia de Platón* ejemplifica el trabajo de análisis que utiliza y que lo lleva a la *desedimentación*. Derrida no tenía el problema, al desarrollar estos diferentes análisis, de *construir* una obra, un pensamiento que impusiera un orden de pensamiento. Ninguna obra puso en orden estos análisis dispersos, sólo un artículo parece formar parte de la síntesis: *La différance*. Se tendrá entonces que cuestionarse sobre la manera de tratar la obra de Derrida, pues a este material disperso, provisto de diferentes artículos, se yuxtapone la posibilidad de una síntesis producida por una unidad y un comienzo de orden de la obra por analizar. ¿Pero cómo tratar el trabajo de Derrida teniendo en cuenta este esparcimiento del material por analizar?

A partir del análisis de ciertos textos de la historia de la filosofía, Derrida expone ciertos conceptos –tales como el suplemento, la huella, el *pharmakon*, el himen, etc.-, que le permiten desarrollar la *différance*. A partir de este material disperso, la posibilidad de ponerlo en orden aparece por la *imposición* de un camino que lo reagrupa, apareciendo así las diferentes vías que llevarían a Derrida a la *différance*. Aquí se *impone* un orden inexistente al texto derridiano tal cual. El esparcimiento regresa a un punto en común: *la imposición de la tachadura del origen*

como posibilidad del desarrollo de la différance. De esta manera se traiciona el trabajo de Derrida.

No. Por otro lado, no se traiciona el trabajo de Derrida, ya que el análisis que se hace logrará llevar a un esparcimiento: tanto del análisis del origen en los límites de la filosofía de la presencia, como en el análisis de la tachadura del origen. La primera parte hará resurgir, a través del análisis, numerosos conceptos conexos (la repetición, la identidad, el límite, la reactivación, etc.) al concepto del origen. Estos permitirán definir el concepto de origen y al mismo tiempo explicar la relación de dependencia que une al origen con estos conceptos.

El camino que hará seguir bifurcará de su trayectoria en cada instante que aparezca un concepto conexo que pudiera explicar la definición del concepto de origen. Se conserva entonces una parte de diseminación en este análisis, diseminación que sólo se puede resolver en el camino, debido al esparcimiento de los análisis derridianos. El camino que se hará para recorrer el texto derridiano se presentará más bien como la figura de una espiral más que como un camino lineal. La figura en espiral reaparecerá igualmente en el análisis de la tachadura del origen, pues se llevará ella misma hacia la diseminación y la desposesión de la imposición de un orden de análisis. Desde el análisis de la tachadura del origen, se caerá en *la imposibilidad de apropiación*. El camino que se habrá seguido hasta entonces se perderá y la imposición se borrará. Pues un Derrida legible, es decir compactado en una presentación resumida de su problemática, supone no sólo reduccionismo y aplanamiento, sino sobre todo asimilación sedante.

PRIMERA PARTE: EL PROBLEMA DEL ORIGEN

“*La rosa carece de porqué, florece porque florece*”.
ANGELUS SILESIUS

CAPÍTULO I. PRIMERA FIGURA DEL ORIGEN

1.1. El hogar del sentido

En su análisis de la “filosofía de la presencia”, Derrida demuestra que el origen es el punto de intersección de todo el movimiento de significado. En este punto de intersección se esconde la esencia de cada concepto, es decir, el principio del significado. Cuando Derrida define el concepto de forma en el marco de la historia de la filosofía occidental, afirma que desde que se usa el concepto de forma –para criticar *otro* concepto de forma–, se debem recurrir a la evidencia de un *hogar de sentido*. El origen se presenta como el *hogar de sentido* y como la *fuente* del origen conceptual que afirma la *verdad esencial* de cada *forma*. Este punto de origen, que da lugar al espectro de la *verdad*, de la *esencia*, de la *forma*, de la *idealidad*, de lo *claro*, etc., constituye el principio fundador de la historia de la filosofía. El límite *del hogar de sentido* impone un término a la búsqueda de la esencia de cada concepto: una regresión al infinito de la búsqueda de la esencia que contradice la raíz misma del concepto de límite. Aristóteles valora el papel del límite en el campo de la filosofía. En la *Metafísica*, trata de probar la existencia de un límite argumentando la *imposibilidad de la existencia de causas infinitas*:

Pero aquéllos que proponen una serie infinita no se dan cuenta de que arruinan la noción misma de Bien. Sin embargo, nadie estaría de acuerdo en empezar algo sin que esto llegara a un término. La inteligencia estaría ausente en aquellas acciones. El hombre siempre actúa para alcanzar algo al menos razonable, y esto es el límite, pues el fin es un límite.¹⁹

Cuando se borra el límite, se borra el Bien, se raya la causa final de cada cosa. Se debe llegar a una causa final, a un término de esta búsqueda, si se espera conocer algo. El conocimiento sólo es cuando existe un límite, un principio final. Alcanzar el Bien, es llegar al límite, es cumplir la causa final, pues el bien, es la mira de todo. La existencia de un límite da paso a la inteligencia (como dirección dada a una acción), a la razón, al Bien, es decir, al hombre como animal razonable; sin tal límite, la filosofía o la metafísica aristotélica se borraría, la esencia de cada

¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, Libro II-2, pp. 45.

concepto desaparecería, pues, como se va a analizar, la esencia o lo ‘*que es*’ de cada concepto se maneja por la existencia de un *límite*.

Como prueba:

Tampoco podemos llevar la esencia al infinito o a otra definición más alta que su expresión. La próxima definición es más definición de la que sigue; aunque en donde el primer concepto no existe, el siguiente no existe tampoco. Más aún, tal sistema es la ruina de cualquier conocimiento científico, pues no se puede conocer nada antes de llegar a los elementos indivisibles de la definición.²⁰

La esencia de una cosa –el significado- sólo puede descubrirse si existe un límite. Una definición, que consiste en el acto de búsqueda de la esencia, encuentra su límite en los elementos indivisibles que componen el fin último de la búsqueda. El conocimiento es posible gracias a la existencia del límite de los elementos indivisibles de la definición, ningún conocimiento es posible sin la existencia de un límite, sin el punto final de la causa final.

Aristóteles define el concepto de límite de esta forma:

Se dice límite de la extremidad de una cosa, es decir, del primer punto más allá del cual ya no es posible tocarla, y del primer punto a partir del cual empieza su todo. -Es también la forma, sea la que fuere, el tamaño o lo que tenga tamaño, - y el fin de cada cosa, es decir, el punto de llegada de un movimiento y de la acción, y no el punto de partida; sin embargo, a veces otorgamos sin distinción el nombre de punto de partida y punto de llegada, es decir, la causa final. El límite es también la sustancia formal de cada cosa y su esencia, pues es el límite del conocimiento, y como tal, es también el límite de la cosa.²¹

Tómense dos elementos de esta definición: el límite como causa final y el límite como esencia. Llegar al límite del *telos* y de la definición esencial hace que se planteen dos preguntas: ¿Qué permite poner un fin, un *telos*?; y ¿cómo lograr descomponer una definición hasta llegar a los elementos indivisibles? Derrida se adentra en la cuestión del límite según Aristóteles al analizar el concepto de claro (sentido o sustantivo). Un sustantivo es *claro* cuando sólo tiene un sentido. Es mejor en este caso que es claramente un sustantivo. La univocidad (singularidad) es la esencia, un *telos* del lenguaje. Ninguna filosofía, como tal, ha renunciado a este ideal aristotélico. Ésta es la filosofía. Los conceptos de claro, de univocidad, de esencia y de *telos* – nociones que reaparecerán más tarde en este análisis – admiten un punto en el acto de búsqueda del significado: *han encontrado un límite*. El lenguaje, según Derrida, sólo es lenguaje, en la tradición filosófica, si cumple con su finalidad, de ser en acción, y de esta forma permitir un significado unívoco a

²⁰ *Ibíd.*, pp. 48.

²¹ *Id.*, *Metafísica*, Libro V-7, pp. 110.

cada sustantivo. Lo claro, que es límite, es la condición del lenguaje; así el límite permite el lenguaje. Si se tacha este límite de lo claro, se tacha la posibilidad del conocimiento y de la filosofía.

Así, que Aristóteles reconozca que una palabra puede tener varios significados. Es un hecho. Pero este hecho sólo tiene derecho de lenguaje en la medida en que la polisemia es *finita*, donde los distintos significados son un número *limitado* y sobre todo suficientemente diferentes, cada uno resta uno identifiable. El lenguaje sólo es lo que es, lenguaje, porque puede *dominar* y analizar la polisemia.

Por significado único, entiendo esto: si ‘hombre’ significa ‘tal cosa’ y si algún ser es hombre, ‘tal cosa’ será lo que la esencia del hombre signifique para este ser. De hecho, es indiferente atribuir varios sentidos a una misma palabra, siempre y cuando el número sea limitado, pues podríamos asignar una palabra diferente a cada definición: por ejemplo, podríamos decir que ‘hombre’ presenta diferentes sentidos, de los cuales uno sólo tendría la definición, suponiendo que hubiera un número limitado (...). Pero si no pusieramos límites, y pretendiéramos que hay una infinidad de significados, es obvio que no podría haber razonamiento alguno. No significar algo, es no significar nada, y si los sustantivos no significan nada, cualquier intercambio de pensamientos entre los hombres se arruinaría al mismo tiempo, e incluso, también consigo mismo.²²

El *telos* de cada sustantivo se limita a un significado o a una lista limitada de sentido. El sustantivo, con el objetivo de cumplir su fin, se fija en la univocidad de un significado. ¿Pero de dónde proviene este significado? Aristóteles responde sólo parcialmente a esta pregunta; Pues sí el sustantivo, es un sustantivo vocal, que tiene un *significado convencional*, sin referencia al tiempo y del cual ninguna parte presenta significado cuando se toma por separado. El significado de un sustantivo se da sólo por una simple *convención* producida por una decisión arbitraria. ¿Es verdaderamente así? Cítese nuevamente a Aristóteles:

Los sonidos que emite la voz son los símbolos de los estados de ánimo, y las palabras escritas son los símbolos de las palabras que la voz emite. Y como la escritura no es la misma para todos los hombres, las palabras que se dicen no son tampoco las mismas, aunque los estados de ánimo cuyas expresiones son los signos inmediatos sean idénticos en todos, como son idénticas también las cosas cuyos estados son las imágenes.²³

Con este pasaje, se entra en la filosofía del lenguaje aristotélico. Hay una clara diferencia entre el significado, el significante y el referente. El sustantivo sólo ejerce el papel de símbolo a un significado, es sólo el receptáculo del significado. Con esta distinción entre el significado y el significante (entre los estados de ánimo y sus símbolos), Aristóteles sobrepasa los límites del

²² *Id., Metafísica*, Libro IV-4, pp.80.

²³ *Metafísica*, Libro V-9, pp.112.

puro significado convencional. Debido a que éste sólo hace referencia al papel de receptáculo del sustantivo, no es cuestión en este caso del significado del significante.

El símbolo es al mismo tiempo más y menos que el signo: menos en la medida en que nada es naturalmente un símbolo y en que el uso de un objeto como símbolo implica siempre cierta arbitrariedad; más en la medida en que la constitución de una relación simbólica exige la intervención del pensamiento bajo la forma de la imposición de un sentido. Lo arbitrario se sitúa al nivel de la elección del significante y no al nivel de la definición conceptual de una cosa. El significado sigue siendo extranjero al significado convencional del significante, pues, según Aristóteles, el significado –la esencia- se revela en los estados de ánimo, idénticos en todos, que aparecen como imágenes de cosas. El significante es el signo inmediato de los estados de ánimo, es pues un receptáculo del significado, pues, contrario a los estados de ánimo, idénticos para todos, el significante distingue de lengua en lengua e incluso de significado a significado. Decir que una palabra tiene diferentes significados, es disociar la palabra y sus significados, es reconocer que la palabra no tiene valor en sí misma, fuera del sentido que aquí se le da.

Pero ¿a qué instancia se refieren los estados de ánimo para justificar su univocidad y su significado? Según Aristóteles, se refieren a la *esencia*. Significar la esencia de una cosa, es significar que nada más es la esencia de esta cosa. La esencia es el *límite* que garantiza la verdad de la definición de una cosa. Se llega al límite cuando la esencia se descubre. Esta univocidad objetiva, que funda la unidad del significado de las palabras, es lo que Aristóteles llama la “esencia” (*ousia*) o lo “que es” (*quid dite*). La permanencia de la esencia se presupone así como el fundamento de la unidad del sentido: Las palabras tienen un sentido porque las cosas tienen una esencia.

La esencia es pues la posibilidad de significado, del lenguaje y del límite. El *telos* del significado y del lenguaje se encuentra en la esencia. Esta esencia, que descubre lo ‘*que es*’, se justifica ella misma por medio de su relación con el *pensamiento* y el *lenguaje*, es decir, que los signos del lenguaje y los estados de ánimo (el pensamiento) así como la esencia en sí misma, forman un vínculo necesario que existe en una relación de interdependencia. La condición de posibilidad de este discurso interior que es el *pensamiento* y de este discurso proferido que es la *lengua*, es que las palabras tengan un sentido definido; y lo que hace posible que las palabras tengan un sentido definido, es que las *cosas* tengan una *esencia*. El lenguaje y el pensamiento se

justifican por la existencia de la esencia. Pero ¿cómo se puede justificar la existencia de la esencia? Se puede justificar según Aristóteles únicamente por su aparición en el pensamiento y en las palabras.

Así, la esencia se descubre como el origen del lenguaje, del significado, del pensamiento, de la filosofía, etc., es decir, de cualquier conocimiento. Ella *limita* la búsqueda del significado ‘esencial’ de cada concepto: la finalidad de cualquier investigación es encontrar la esencia de la cosa; la metafísica, como lo quiere Aristóteles, rebuscando las primeras causas de todas las cosas, dirige su investigación hacia la *esencia*, se alcanzará su *telos* cuando la esencia aparezca.

1.2. El origen de la geometría

En el espacio filosófico en Francia en los años 50, la lógica dialéctica de la identidad es puesta en cuestión por el pensamiento de la diferencia:

Todos estos signos pueden atribuirse a un antihegelianismo generalizado: la diferencia y la repetición han reemplazado lo idéntico y lo negativo, la identidad y la contradicción... Para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento en tanto concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar es, en términos provisionales, la diferencia en tanto que diferencia.²⁴

A partir de Descartes, el sujeto que alcanza el *súmmum* de subjetividad es aquél que no tiene dudas de su identidad, el *ego* del *ego cogito*, y que correlativamente reserva la cualidad de la subjetividad para la conciencia. El descentramiento del sujeto implica un ataque que apunta a desmantelar tanto la conciencia fenomenológica como la lógica dialéctica.

En 1962 se publica, en Francia, *El origen de la geometría* de Edmund Husserl, con un extenso ensayo introductorio y traducción de Jacques Derrida. Una de las problemáticas que Derrida despliega en su Introducción apunta a señalar el modo con que Husserl subraya que en la historia de un objeto ideal – en la historia de la manera en que un objeto científico se convierte en universal como objeto ideal, que no se confunde con ninguno de sus ejemplares empíricos – la escritura es indispensable.

²⁴ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, pp. 37.

Husserl plantea en *El origen de la geometría* que la inscripción no es simplemente un momento suplementario o accesorio en la constitución de la objetividad ideal, por el contrario es un momento indispensable. Derrida lee en el texto de Husserl las dificultades de esta afirmación, ya que, por una parte, reconoce que el objeto ideal debe recibir una especie de incorporación escrita, pero, sin lugar a dudas, esa incorporación escrita sigue siendo, al mismo tiempo, considerada exterior, lo que supone que la escritura puede hacer entrar en crisis al objeto ideal.

El lugar que le otorga Husserl a la escritura implica una especie de tensión o de contradicción: por una parte, retoma las interpretaciones clásicas de la escritura como algo secundario, sensible, corporal respecto del *eidos*, a la idealidad matemática o científica; y por otra parte, reconoce que esa exterioridad era algo interior, ya que la supone como condición esencial de la objetividad.

Asimismo, en la Introducción Derrida analiza las condiciones de posibilidad de una fenomenología de la historia. A la interrogante que plantea la posibilidad de una verdad, la fenomenología debe responder: la verdad que puede ser considerada verdaderamente verdad, no lo será sólo para ustedes, sino para todo ser. Atribuye, entonces, a la verdad la cualidad de absoluta, al considerarla independiente de cualquier punto de vista particular. La fenomenología de la historia apunta a dar cuentas del origen de la verdad respetando los cánones que distinguen todo gesto fenomenológico.

El fundamento de la fenomenología reside en lo que Husserl denomina el *Presente Vivo*, que plantea la imposibilidad de escindir el presente del pasado y/o el futuro. Esa imbricación impide la posibilidad de ausencia para esta investigación del pasado y el futuro. Pero, para que esa posibilidad tenga coherencia, el anuncio del futuro y la permanencia del pasado en el presente, es necesario que ese presente sea aún pasado y ya futuro. Es decir, la presencia del presente pierde homogeneidad y sólo se constituye como tal inscribiendo el asedio de la ausencia. Esa pérdida de homogeneidad en la constitución de su entidad puede ser pensado a partir de la diferencia: la no coincidencia del presente consigo mismo.

Esto supone una distinción, es decir, implica la necesidad de elección que hay que atribuirle a esa diferencia que escinde la entidad del presente: significa que nada está presente plenamente o, en cambio, es el presente mismo el que nunca se constituye como tal. Para Derrida,

el modo en que Husserl resuelve este interrogante se instala en la oposición entre el hecho y el derecho.

En el terreno de los hechos puede darse la circunstancia de encontrarse con testimonios presentes de los que no se pueda establecer su sentido y que aparecen a la vista como restos presentes de un pasado que se desconoce, no existe alternativa para saber lo que era ese pasado cuando fue presente y, por lo tanto, esa circunstancia constituye la certidumbre de la existencia de un pasado que no es nada para uno, que no tiene *presencia* alguna en el presente. Cuando se plantean los mismos términos en la instancia del derecho, el retorno al origen es siempre una vía accesible de explicación para la fenomenología. Si en realidad no existe la posibilidad de establecer coincidencia entre el sentido para ellos y el sentido para los otros del testimonio, lo que no se puede negar, porque se sabe *a priori*, es que ese pasado, cuando fue presente, tenía todas las cualidades del presente, es decir, lo otro, la diferencia, queda obliterada, sofocada en lo mismo, en la identidad.

La instancia fundada en términos de derecho de retornar al origen implica que la historia se concibe como “la historia pura del sentido”, permanencia y deriva del sentido a través del tiempo. La historia es la historia de la verdad o del sentido de la verdad, unívoca de derecho; la imposibilidad de hecho de la recomposición íntegra del sentido, que puede darse hoy, se resuelve en la multiplicidad de posibilidades implicadas en la infinidad de recurrencias del presente, es decir, el infinito aparece como la coartada que invalida las verdades de hecho.

Para que lo verdadero para todos y para siempre sea idéntico a lo verdadero para el que aquí suscribe, el yo tiene que tener las cualidades del Dios cartesiano, de cualquier otro modo lo verdadero sería tan sólo un valor o una perspectiva, carecería de plenitud. La identidad entre ser y sentido exige la constitución del yo en el lugar de Dios, para que el fenómeno no quede degradado a simple apariencia. Pero esta divinidad no se constituye plenamente en el presente, sino que aparece más bien como una posibilidad remitida indefinidamente hacia el futuro.

La consecuencia del presupuesto de la no coincidencia entre el hecho y el derecho, impide borrar la diferencia y proceder como si el equívoco no fuera más que una instancia destinada a diluirse en la homogeneidad del sentido unívoco y pleno. Derrida instala una cuña que

desestabiliza el edificio fenomenológico, esa cuña es la diferencia originaria entre el hecho y el derecho, entre el ser y el sentido.

La diferencia originaria, que en trabajos posteriores Derrida designará como la *différance*, es la que hace posible pensar la historia. La historia es posible, puesto que desde el origen el presente se despliega en retraso respecto a su plenitud misma. La paradoja que supone el sintagma “retraso originario” desmonta todo el privilegio del origen pleno.

La diferencia (luego la *différance*) es lo que otorga estatuto a la originalidad de la primera vez, ya que si ésta no estuviera seguida por una segunda vez, si tan sólo fuera una única vez, no podría ser pensada como origen de nada. El primero, no es el primero si no hay un segundo, que no es, simplemente, lo que sigue al primero, sino lo que constituye al primero como tal.

La segunda vez está ya como marca diferida en la primera vez, como condición de posibilidad necesaria de la prioridad de la primera vez, lo que tampoco la constituye en una vez más originaria que la primera, porque la serie se desplaza y difiere hacia la tercera vez y así sucesivamente. Ese no-origen originario es la *solicitud* del principio de plenitud del origen.

“En el comienzo la repetición”, “En el comienzo la representación” (*La voz y el fenómeno*) aparecen como sentencias imposibles, no hay tal re-presentación, pues la presentación no ha tenido lugar. El original sólo puede ser pensado a su vez como copia. Derrida mediante el principio del no principio desedimenta el principio de principios de la fenomenología de Husserl, que implica la posibilidad de distinguir siempre entre el original (o sea, la intuición de la cosa misma en carne y hueso, la donación originaria) y la copia.

La versión semiológica de este principio sería: en el comienzo, el signo. El origen en el signo (la *huella*, el *trazo*), y no en la cosa, el referente del que ese signo debe ser representante.

La intervención derridiana sobre esta versión semiológica plantea una serie de desarrollos diversos, entre los cuales se puede destacar como uno de los más relevantes, el desmontaje de la pretensión de la semiología de aislar y distinguir signo y referente.

En la obra de Derrida se constituyen dos derivas distintas de esta versión semiológica. Una, la de *La voz y el fenómeno*, que agrava las contradicciones de la fenomenología husserliana,

exhibiendo la imposibilidad de toda anterioridad de la conciencia frente al lenguaje, desmontando la concepción de éste como representación o expresión de una vivencia silenciosa y originaria que lo precede. La otra, se da en *De la gramatología*, que exhibe el modo en que tradicionalmente se ha despreciado la escritura, degradándola a una simple función secundaria, instrumental y representativa del habla.

Es posible señalar en la Introducción a *El origen de la geometría* dos núcleos alrededor de los cuales Derrida se propone la puesta en cuestión de las dificultades que afectan el proyecto fenomenológico y que lo constituye.

La problematización y el desmontaje de la primacía del ahora-presente en el concepto de tiempo configurado por la metafísica, que se caracteriza por el privilegio del instante-presente del que dependen y al que se articulan el pasado y el futuro en orden de sucesión espacial homogénea, continua y lineal.

La primacía que la fenomenología otorga a la conciencia, presencia de la conciencia a sí misma, presencia del sentido a la conciencia como a una anterioridad al lenguaje. Que surgen en el curso de una estrategia de lectura que exhibe el espacio textual sobre el que se propone operar.

La imposibilidad de concebir al lenguaje como un instrumento transparente, dócil, de trasmisión unívoca, sino un espacio de multiplicidades de sentido, lábil, en permanente transformación y desplazamiento, implica que la lectura derridiana asume riesgos, las amenazas como instancias que devienen hacia constelaciones de puntos de fuga de los textos sobre los que interviene. Este gesto articula su propuesta en el recorrido de una deriva de lectura como un espacio de la interpretación productiva y transformadora, es decir sin límites, inacabada y en constante disposición de retomarse.

El leer derridiano es un más allá del desciframiento, del atravesar las marcas o los significantes en dirección a un sentido, abre la lectura hacia una instancia en la que el sentido puede ser no accesible, que no se configura como un secreto escondido detrás de los signos. El concepto tradicional de lectura no resiste a la experiencia de la textualización derridiana, estalla; leer, para Derrida, implica la aceptación de una cierta ilegibilidad.

1.3. El origen metafísico de la objetividad de los “objetos” ideales

Husserl cuestiona el análisis del hogar de sentido como límite que contiene a la esencia de cada cosa. El cuestionamiento husserliano del hogar de sentido –que se analizará a partir de *El Origen de la geometría*– se centra en el origen metafísico de la objetividad de los “objetos” ideales. Para Husserl, la objetividad de los “objetos” ideales nace *por* y *en* la conciencia y no en un mundo o una inteligencia suprasensible. Husserl no dejará de preguntar lo mismo en toda su obra: ¿Cómo la idealidad geométrica alcanza su objetividad ideal a partir de su surgimiento originario intrapersonal en el que se presenta como formación en el espacio de conciencia del alma del primer inventor? Para contestarla, tratará de descubrir condiciones posibles de la objetividad, analizando cuatro condiciones: la tradición, el lenguaje, la reactivación y la escritura.

Aquí se cuestionan estas cuatro condiciones teniendo en mente los análisis que se hicieron del *límite* como *esencia* según Aristóteles. ¿Husserl contradice a Aristóteles con estas cuatro condiciones de posibilidad de la objetividad? ¿Este cuestionamiento sobre el *hogar de sentido* sobrepasa los límites emitidos por la tradición filosófica? Y finalmente, ¿se puede tratar de calificar un saber de “objeto” ideal” sin ser apoyados por una metafísica?

Este análisis del *Origen de la geometría* de Husserl permitirá también retomar varios conceptos que se encontrarán más tarde en este análisis de la filosofía de la presencia. La reactivación, la repetición, la identidad y la univocidad aparecerán como los puntos centrales de la argumentación husserliana de la objetividad.

Husserl, en el *Origen de la geometría*, busca establecer el sentido originario de la geometría fundando una historicidad interna. Esta historicidad da la espalda a la historicidad-de-los-hechos, pues es una historicidad interna, es decir, una historicidad propia sólo del campo trascendental de la conciencia. En lugar de interesarse por el hecho empírico de la historia-de-los-hechos, la historicidad interna se concentra en “objetos” ideales. Al investigar el origen de la geometría, Husserl se aleja de una búsqueda de los simples hechos históricos –entendidos aquí como hechos empíricos, que existieron en el mundo real. Él escribe: “*La cuestión del origen de la geometría*

(...) no debe ser aquí la cuestión filológica-histórica, ni en consecuencia la encuesta que hicieron los primeros geométricos que formularon proposiciones".²⁵

La búsqueda del origen de la geometría debe concentrarse en los productos de la geometría tal cual son, productos que difieren de los que vienen de la historia-de-los-hechos. Husserl explica la característica esencial de los productos de historicidad interna con estas palabras citadas por Derrida:

(...) las adquisiciones científicas, desde que se conquistó el método que permite asegurar satisfactoriamente su producción, poseen otra forma de ser, otra temporalidad. No caducan, no son pasajeras, la repetición de la producción no produce algo equivalente, en el mejor de los casos, de equitatividad utilizable, produce, sin importar el nombre de las producciones de una misma persona y sin importar el número de personas, una cosa idéntica, idéntica en cuanto al sentido y a la validez.²⁶

Los productos de la geometría son ideales, son “objetos” ideales en los que no pasa el tiempo. Por ideales se quiere decir que en la ciencia, la idealidad de los productos singulares del trabajo, la de las verdades, no significa una simple aliteración gracias a la identificación de un sentido y de la seguridad: la idea de la verdad para la ciencia se desprende de la verdad de la vida pre-científica. Ella quiere ser *verdad incondicional*. El material de la geometría, como “objeto” ideal, sobrepasa los límites del mundo de los hechos empíricos. Consiste en verdades incondicionales que no tienen ninguna relevancia en el mundo empírico y que pueden reaparecer en cualquier momento de forma idéntica en cada conciencia reactivando activamente los “objetos” ideales.

A partir de esto, Husserl investiga, de modo histórico, el origen de la geometría. ¿Pero cómo se puede describir de modo histórico el origen de la geometría? ¿Cómo historizar productos cuyas características más importantes son primeramente, la *incondicionalidad de su verdad* y en segundo lugar, la *intemporalidad* de su existencia? Refiriéndose al *principio de principios*, se da una respuesta, ya que con el *principio de principios* ninguna teoría imaginable puede inducir al error: a saber, que cualquier intuición donadora originaria es una fuente de derecho para el conocimiento.

Hay que tener en cuenta que una teoría no podría, a su vez, sacar su verdad de caminos originarios. Cualquier enunciado que quiera conferir una expresión a sus datos por medio de una

²⁵ Husserl, E., *El origen de la geometría*, pp. 174.

²⁶ Derrida, J., *Introducción a El origen de la geometría* de Husserl, pp. 25.

simple explicitación y significación que les sean adjudicadas, es realmente un *comienzo absoluto* llamado, en toda la extensión de la palabra, un saber fundamental, un *principium*.

El *arché* de todo conocimiento, ya sea científico o empírico, se encuentra en la *intuición donadora original* situada en la conciencia. El conocimiento no se justifica *en derecho* por la existencia de formas inteligibles o por un mundo suprasensible, sino por la actividad misma de la conciencia, que se da sus propios “objetos” ideales. Es a través de esta actividad fundadora de la conciencia que se justifican los recursos a una historicidad de productos ideales de la ciencia. Así, como cualquier “objeto” ideal es producido por el acto de una conciencia concreta, único punto de partida para una fenomenología trascendental, todo “objeto” ideal tiene una historia que se anuncia siempre en ella, aunque no se sepa nada de su contenido determinado. Sólo en el lugar de la conciencia, toda la historia de la ciencia se forma alrededor de “objetos” ideales producidos en el presente por una conciencia del pasado. *El origen de la geometría* se concentra más en especial en la investigación o búsqueda del sentido originario de la geometría, en el “objeto” ideal fundador de la geometría, presente en la conciencia del primer geométrico. “(...) *Nuestra preocupación debe ir (...) hacia una cuestión de (Rückfrage) regreso al sentido más original según el cual la geometría nació un día y, desde entonces, ha permanecido presente como tradición milenaria (...)*”.²⁷

Derrida explica su decisión de traducir *Rückfrage* por *cuestión en regreso*, debido a que la *cuestión en regreso* se hace a partir de un primer envío. A partir del documento recibido y ya legible, se ofrece la posibilidad de interrogar de nuevo y en regreso sobre la intención originaria y final de lo ha dejado la tradición. Un documento existe, si es posible apropiarse de él nuevamente y de cuestionarlo para que el origen emerja. Ese documento nace un día, es el producto de una conciencia concreta que legó a la tradición el paso fundador de la geometría.

Al descubrir las *intenciones originales* del origen de la geometría, aparece el significado de la geometría pues se trata antes que nada de interrogar, en una cuestión en regreso, el sentido originario de la geometría que es dado y no deja de fluir con este mismo sentido - geometría que no deja de seguir un curso y al mismo tiempo de edificarse -, permaneciendo a través de todas estas nuevas formas la geometría. El sentido originario se quiere como la apertura del *horizonte infinito* de la geometría; a partir de este punto de apertura todo lo que respecta a las etiquetas del

²⁷ Husserl, E., *El origen de la geometría*, pp. 175.

sentido originario de la geometría se convierte en un saber geométrico y acrecienta así el campo geométrico que *no deja de seguir un curso*. Husserl afirma:

Así, comprendemos su manera de ser persistente: no se trata sólo de un movimiento que procede sin parar de adquisición en adquisición, sino de una síntesis continua en la que todas las adquisiciones persisten en su valor, formando todas una totalidad, de manera que en cada presente la adquisición total podríamos decir que es una premisa total para las adquisiciones de la etapa siguiente. La geometría se encuentra necesariamente en este tipo de movimiento con un horizonte de porvenir geométrico del mismo estilo (...)²⁸

Así, el Origen de la geometría nace de un objetivo doble: 1) definir la historicidad interna de la conciencia y sus productos (objetos ideales); y 2) intentar descubrir el sentido originario de la geometría, es decir, esbozar el significado que, desde el primer geómetra, califica a la geometría. Husserl busca pues un doble cuestionamiento, 1) la posibilidad de que un sentido originario exista y 2) la posibilidad de que un saber intra-subjetivo se convierta en un saber objetivo transmisible para cada conciencia. La cuestión sigue siendo pues la posibilidad de que un saber sea objetivo. Sígase el camino que traza Husserl analizando las condiciones de posibilidad de la historicidad interna y de la objetividad del saber.

1.3.1. Tradición

La apertura del campo de posibilidades de la geometría debe haber sido el producto de una conciencia concreta, es así como ella se puede incluir en una historicidad cuya conciencia actual puede reivindicar el derecho de volverse a apropiar del saber ideal elaborado por la conciencia que “inventa” la geometría. La geometría *nació un día y desde entonces permaneció presente como tradición milenaria*, su historicidad sólo es posible gracias a este nacimiento, un día, en la conciencia concreta de un hombre de un saber ideal que se mantuvo gracias a la tradición. La geometría ya lista, por decirlo así de la que procede la cuestión en regreso, es una tradición.

Desde la primera manifestación hasta la conciencia del sentido originario de la geometría, variadas generaciones de geómetras han tratado de enriquecer a la geometría con nuevos saberes. Para conservar el sentido originario de la primera manifestación de la conciencia, debe haber una tradición, un pase del significado de la geometría de generación en generación, pues sin esta

²⁸ *Ibid.*, pp. 177.

memoria de los actos del pasado de la geometría, ésta caería en el olvido, incluso desaparecería. Husserl retoma esto constantemente: una tradición que transmita su saber de generación en generación puede convertirse en una tradición *vacía de sentido*, si olvida el sentido originario de su saber.

No es suficiente con transmitir el saber de generación en generación, debe haber un conocimiento del sentido originario del saber que signifique el “sentido auténtico” y justifique una finalidad. Todos los esfuerzos de Husserl para volverse a apropiar del sentido originario de Europa tienden a demostrar el “sentido auténtico” tanto de la crisis de la humanidad europea como del “sentido auténtico” de la teleología de la figura espiritual de Europa.

La tradición, incapaz de comparar este olvido del sentido teleológico (sentido auténtico), ejerce el efecto contrario del que debe ejercer normalmente en el contexto de la crisis de la humanidad europea: es decir, transmitir el sentido teleológico de cualquier conocimiento. Bajo este olvido del sentido teleológico de la geometría, la tradición sólo sirve para retrasar el cuestionamiento hacia la cuestión del regreso del sentido originario. Husserl retoma este cuestionamiento en el marco de su *Origen de la geometría*, cuestiona el sentido originario –el sentido teleológico o auténtico-, en el marco de la geometría.

Al actualizar de nuevo el sentido originario de la geometría y al volverlo a situar en la tradición actual de la geometría, Husserl aleja la tradición del olvido. Sin embargo la tradición, a pesar de su papel esencial como transmisora de saber y de ser fundamental, no explica en qué sentido un saber intra-subjetivo puede convertirse en un saber objetivo.

La simple transmisión de una conciencia a otra de un saber histórico no hace entender la posibilidad de este saber objetivo para transmitirse históricamente.

1.3.2. Lenguaje

La geometría es idénticamente la misma que la “lengua originaria” de Euclides y en todas las “traducciones”; es una vez más la misma en cada lengua, a partir de su enunciación oral o de su notación escrita original, expresada de modo sensible en las innombrables expresiones orales o conjunciones escritas y otras.²⁹

²⁹ *Ibíd.*, pp. 179.

Para comunicar el contenido intra-subjetivo y transmitirlo a la tradición como “objeto” ideal, se necesita algo: el lenguaje. El lenguaje permite enunciar los “objetos” ideales intra-subjetivos y así someterlos a otras subjetividades que podrán justificar la objetividad de este saber recibiéndolo como saber ideal. De esto reténganse dos cosas: el lenguaje es una condición de posibilidad para justificar la objetividad de un saber, pero no puede reivindicar el derecho de ser la condición de la objetividad, pues la lengua en sí misma, en todas sus especificaciones en palabras, proposiciones, discursos, está edificada por partes, como se puede ver fácilmente en la actitud gramatical, a partir de “objetos” ideales.

Para Husserl, el lenguaje se forma de “objetos” ideales, así el lenguaje forma parte de la problemática de la objetividad. Como enunciado, el objeto temático, de lo que se habla (su sentido), se distingue de la enunciación que, en sí misma, no es y no puede jamás ser el tema que se enuncia. Y aquí el tema consiste precisamente en “objetos” ideales y todo lo que se tiene bajo el concepto de lenguaje.

Husserl consiente en subdividir el lenguaje en dos partes: significado y significante. El significado, como “objeto” ideal, se caracteriza por su verdad incondicional, por su no temporalidad y por su objetividad. Mientras que el significante se caracteriza por su individualización espacio-temporal en el mundo como todo lo que está incorporado como tal y en cuerpos. En esta distinción, se retoma la concepción aristotélica del lenguaje, todos y cada uno poseen los mismos estados de ánimo cuando se trata de pensar en algo; sin embargo, cuando se le debe decir a otra persona, las cosas se arruinan a causa del lenguaje hablado y escrito.

Sin embargo, Husserl no puede alejarse del lenguaje, insiste en la necesidad de utilizarlo para justificar la posibilidad de la objetividad. El lenguaje produce la *sede lingüística* permitiendo al saber de la conciencia manifestarse al exterior de ésta y así confrontarse a otras conciencias. Sin la posibilidad del lenguaje, el saber intra-personal se quedaría para siempre en la conciencia del que lo produjo y cualquier objetividad sería rechazada.

Así, como la tradición, el lenguaje se manifiesta como condición de posibilidad de la inter-subjetividad, que es a su vez la condición *sine qua non* de cualquier objetividad. Se puede pues afirmar que la cuestión que Husserl plantea, a saber la cuestión de las condiciones de posibilidad de la objetividad, y así de la posibilidad de la ciencia, se basa en un cuestionamiento de la inter-

subjetividad. Para que un saber sea calificado como “objeto” ideal, debe *necesariamente* transmitirse a otras conciencias con el objetivo de enfrentar la validez de la objetividad, así como de descubrir la correlación que existe entre la conciencia del individuo y de la comunidad.

La objetividad sólo “existe” por la posibilidad de que la comunidad de conciencias converjan en un objetivo. Todas las conciencias individuales se inclinan hacia un mismo objetivo que es el objetivo de la comunidad como humanidad. La humanidad –el reagrupamiento de todas las comunidades humanas- se inclina hacia un solo objetivo: el sentido originario (el sentido teleológico o auténtico) de la humanidad.

La objetividad, fermento del lenguaje y de la posibilidad de una comunidad inter-subjetiva, se ve igualmente como la causa del sentido originario de la humanidad. El lenguaje, la comunidad, la inter-subjetividad y la humanidad son causadas por la posibilidad de la objetividad, pero ninguna de ellas puede *explicar* la posibilidad de esta objetividad. El lenguaje, como sede lingüística del “objeto” ideal, es insuficiente para fundar la objetividad, pues tiene en sí, por medio de sus objetos temáticos, un “objeto” ideal propio.

Husserl sólo puede cuestionar lo mismo, pero esta vez cuestionando la objetividad del lenguaje, más precisamente, la objetividad del *objeto temático* (del significado) del lenguaje. Husserl no cuestiona la división del lenguaje entre significado/significante, pero sí cuestiona la objetividad de los “objetos” ideales que forman el lenguaje.

1.3.3. La reactivación

Al analizar el concepto de reactivación, se atiene al punto central de la argumentación husseriana. Por medio de este concepto, se describe por vez primera el concepto de “presencia” y también la red de conceptos conexos que están relacionados con éste y que aparecerá constantemente en los análisis que se darán de los textos de Derrida más adelante.

Cada conciencia que quiera volverse a apropiar del saber objetivo de la tradición debe, con un esfuerzo activo de reactivación, volver a trazar el camino que permitió a una conciencia “inventar” un saber objetivo. Esta actividad activa de reactivación se presenta como la excepción de la actividad de reactivación, pasa más seguido que la reactivación sea sólo pasiva, que la conciencia no siga integralmente el camino seguido por la primera conciencia que “inventó” el

saber objetivo. Esta pasividad se comprende por la falta de actividad en la conciencia: lo único que hace es recibir un saber, no produce, evitando así reactivar cualquier actividad productiva que haya permitido, a una conciencia pasada, haber engendrado, por vez primera, un saber objetivo.

La conciencia toma entonces una actitud puramente pasiva-receptiva y no le importa reconocer, en una reactivación activa, al saber en su evidencia. Este despertar es una pasividad, el significado despierto se da pues pasivamente, de manera parecida a cualquier actividad, pero envuelta en la noche, despertada de manera asociativa, emerge primero de manera pasiva como recuerdo más o menos claro. La reactivación pasiva no se da solamente en un intercambio de una conciencia con otra, sino también en una actividad productiva de una sola conciencia:

La evidencia viva es transitoria, de tal manera que seguramente la actividad degenera pronto en pasividad en la conciencia pálida y fluida de lo-que-acaba-de-pasar. Finalmente esta “retención” se borraría, pero el pasaje y el pasado “borrados” no regresan a la nada para el sujeto considerado, pueden despertar. A la pasividad de lo que está primero oscuramente despierto y de lo que emerge eventualmente a una claridad todavía más grande pertenece la actividad posible de un re-recuerdo que reviva el pasado activamente parte a parte.³⁰

El movimiento temporal de la conciencia significa que el saber que aparece en el *presente* de la conciencia no puede representarse en la conciencia más que si ésta procede a una reactivación pasiva o activa de este *presente*. La aparición del sentido originario de la geometría en la conciencia del primer geómetra desapareció pronto por el movimiento temporal de la conciencia, proyectando así la evidencia del sentido originario en el pasado.

La evidencia del saber objetivo de un “objeto” ideal se pierde en el movimiento temporal de la conciencia, la evidencia sólo aparece en el *presente* y se va pronto al pasado. La evidencia, presente en un momento dado, se aleja inevitablemente de este punto de conocimiento activo, pues sufre el paso del tiempo. De la activación de la evidencia de la objetividad de un “objeto” ideal, se pasa sin falta a una pasividad provocada por el pasaje de la evidencia del presente al pasado; pasado que mina la activación activa de la evidencia del *presente*.

Para actuar activamente en la reactivación de algún sentido originario, la conciencia debe *repetir* la actividad que permita a la evidencia aparecer por vez primera. La conciencia actúa

³⁰ *Ibíd.*, pp. 183.

activamente reactivando, en un acto de re-recuerdo, la evidencia del sentido originario aparecido en el *presente* de la conciencia. Husserl define las condiciones de posibilidad de la *reactivación*:

Ahora, si la producción es originariamente evidente, como puro llenado de su intención, que constituye renovar (el re-recuerdo), una actividad de producción efectiva se presenta necesariamente en solidaridad con el re-recuerdo del pasado, y de paso, en un “recubrimiento” originario, muestre la evidencia de la identidad: lo que se efectúa originariamente ahora es lo mismo de lo que fue evidente antes. De forma solidaria, se encuentra enraizada la facultad de repetir cuanto se quiera la formación, en la evidencia de la identidad (recubrimiento de identidad) a través de la cadena de repeticiones.³¹

De este pasaje se puede deducir que la repetición y la identidad de los “objetos” ideales forman las condiciones de posibilidad para la reactivación activa del sentido originario. Sin que la conciencia tenga la posibilidad de repetir en un recubrimiento de identidad el saber objetivo del pasado, el acto de reactivación activa se vería reducido a polvo. Es incluso gracias a este poder de repetición, que implica necesariamente un recubrimiento de identidad, que el saber llamado “objetivo” es objetivo. El acto de repetición da todo su poder al acto de reactivación, que, bajo esta repetición, puede admitir un saber objetivo que escape al movimiento temporal de la conciencia, es decir, que escape de la degradación temporal del recuerdo. Pudiendo repetirse indefinidamente en el presente de la conciencia, el saber objetivo se convierte en saber atemporal escapando de cualquier subjetividad individual, convirtiéndose en un saber cuyas conciencias pueden reactivar el sentido en la evidencia y la identidad. Derrida analiza este concepto de repetición con estas palabras:

(...) esta idealidad, que no es más que el nombre de la permanencia del mismo y la posibilidad de su repetición, no existe en el mundo y no viene de otro mundo. Ella está constituida por ella. Su “ser” es en la medida del poder de repetición. La idealidad absoluta es el co-relato de una posibilidad de repetición indefinida. Se puede decir pues, que el ser está determinado por Husserl como idealidad, es decir, como repetición. El progreso histórico tiene siempre como forma esencial, según Husserl, la constitución de idealidad, dentro de ella la repetición, la tradición, que se asegura al infinito: la repetición y la tradición, es decir, la transmisión y la reactivación del origen.³²

La objetividad de los “objetos” ideales se forma gracias a sus posibilidades de repeticiones infinitas, lo que las distingue del saber histórico tradicional que no puede repetirse, que sólo aparece una sola vez en el presente de la conciencia. Por esta posibilidad de repetición infinita, los “objetos” ideales se sitúan fuera del mundo de los fenómenos y se desapegan de cualquier

³¹ *Ibíd.*, pp. 184.

³² Derrida, J., *La voz y el fenómeno.*, pp. 58.

subjetividad individual. Esta situación retoma la del mundo de las ideas inteligibles de Platón. He aquí cómo Derrida analiza el *eidos* platónico: “*El eidos es lo que se puede repetir siempre como lo mismo. La idealidad y la invisibilidad del eidos, es su poder-de-ser-repetido*”.³³

Sin el poder de repetición, tanto la objetividad ideal de Husserl, como el *eidos* platónico ya no pueden aspirar a la objetividad.

La cuestión de la repetición y de la identidad lleva a un cuestionamiento sobre la univocidad (la mismidad) del sentido originario de los “objetos” ideales. Husserl entiende la univocidad de dos maneras: ya sea la univocidad del sentido originario de cada conocimiento de “objetos” ideales o la univocidad de la enunciación del conocimiento.

Como Derrida recuerda, Husserl nunca dejó de llamar al imperativo de la univocidad, cuya necesidad define de la siguiente manera:

Conforme a la esencia de la ciencia, es el papel de los funcionarios exigir en permanencia o tener la certeza personal de que todo lo que ellos digan en una enunciación científica sea dicho “de una vez por todas”, que esto esté “establecido”, indefinidamente reproducido en la identidad, utilizable en la evidencia y con fines teóricos o prácticos ulteriores – algo indudablemente reactivable en la identidad de su sentido auténtico.³⁴

Las dos maneras de la univocidad salen de este pasaje, donde se cuestiona también la reactivación, que, como condición de posibilidad y como condición de identidad en la repetición, debe admitir necesariamente la univocidad. Para ilustrar las dos formas de univocidad, estúdiese la expresión “una vez por todas”, expresión clave de la actividad de reactivación.

Primero que nada, el sentido originario de cualquier “objeto” ideal aparece como un sentido constituido “una vez por todas”. Husserl viene a admitir que el sentido originario es unívoco, y como tal puede y debe someterse a la reactivación activa. El origen de cualquier “objeto” ideal se actualiza como sentido constituido. El sentido interno de la geometría, que lleva a un análisis estático, lleva a que la cuestión de origen de la geometría pare en el sentido constituido de lo que ha condicionado inmediatamente el geómetra. El sentido originario se da “una vez por todas”, como lo afirma Husserl, se apoya pues en la univocidad de su significado originario y en la posibilidad para éste de que cada geómetra lo repita idénticamente.

³³ *Id.*, “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, pp. 53.

³⁴ Husserl, E., *El origen de la geometría..*, pp. 189.

El sentido constituido y la univocidad de cada “objeto” ideal deben también admitir una finitud o un cierre de la búsqueda del sentido originario de todas los “objetos” ideales: Sin embargo cuestiones como la de la clarificación del origen de la geometría tienen su cierre, que prescribe que la interrogación no transgrede estos materiales pre-científicos. La finitud de la búsqueda del sentido originario lleva a la posibilidad de fijar “de una vez por todas” el sentido originario y la posibilidad de poner límites al sentido originario constituido “una vez por todas”, permaneciendo idéntico en cada conciencia. La cuestión de la posibilidad de los límites, imperativa en Aristóteles, se problematiza en Husserl. Derrida explica este problema:

Pero esta identidad del sentido, fundamento de la univocidad y condición de la reactivación, es siempre relativa porque se inscribe siempre en el interior de un sistema móvil de relaciones y toma como fuente un proyecto de adquisición al infinito (...) Hay una especie de equivocidad pura que crece al ritmo de la ciencia. También Husserl precisa en una nota que la enunciación científica, sin cuestionar su verdad, es siempre provisoria y “el conocimiento objetivo, absolutamente establecido, de la verdad es una idea infinita.³⁵

La ciencia se organiza para admitir como *telos* y sentido originario un horizonte infinito que permite agregar en permanencia e indefinidamente nuevos saberes. Se puede que el saber del pasado, ese saber que Husserl demuestra que puede ser reactivable, afectado por el saber actual o del futuro, cambie también el significado del sentido originario del conocimiento del pasado. Los “objetos” ideales del pasado pueden estar contaminados por los “objetos” ideales desarrollados actualmente o en el futuro.

La univocidad es también el horizonte absoluto de la equivocidad. Al conferirle un sentido de una tarea infinita, Husserl no hace de la univocidad, como se podría temer, el valor de un lenguaje sustraído de la historia por empobrecimiento, sino que es una condición a la vez apriorística y teleológica de cualquier historicidad.

Se debe, a partir de esta problemática de la univocidad, tratar de definirla de la segunda manera: la univocidad de “la enunciación científica” de los “objetos” ideales. Derrida resume claramente la problemática de la univocidad de la enunciación científica en dos puntos:

Primero, si la cosa designada es no sólo un objeto absolutamente uno, inmutable y natural, la identidad y la objetividad serían en sí anteriores a cualquier cultura. Ahora, suponiendo que tal cosa y que tal percepción exista, la intervención de la idealidad lingüística, el proyecto de univocidad, es decir, el acto de lenguaje en sí mismo, la instalarían de entrada en el juego de una

³⁵ Derrida, J., “Introducción” a *El origen de la geometría* de Husserl. pp. 106.

cultura (...). La equivocidad es la marca congénita de cualquier cultura. Esta primera hipótesis de una lengua unívoca y natural es pues absurda y contradictoria.³⁶

Aristóteles y Husserl admiten, como se constata, que más allá de las lenguas habladas y escritas, la comprensión – ya sea a través de los estados del alma o a través de las “objetos” ideales – permanece idéntica en cada conciencia. Así, establece una distancia entre el lenguaje y el pensamiento, donde el lenguaje no es más que el instrumento imperfecto y siempre revocable entre el *lenguaje* y el *ser*. Husserl escribe:

Pero las idealidades de las palabras y de las proposiciones geométricas, las teorías – consideradas puramente como formaciones lingüísticas – no son las idealidades que, en la geometría, constituyen lo que es enunciado y acreditado como verdad (...).³⁷

Sin embargo, estos “objetos” ideales presentes idénticamente en cada conciencia no pueden ser idénticos mientras se vean atribuidos a una lengua de una cultura determinada.

Es a partir de este momento que la univocidad presente en cada conciencia de cada cultura se traduce por una equivocidad. Cada cultura posee su propio lenguaje que explica de manera distinta la univocidad de los “objetos” ideales o de los estados del alma.

¿Es lo mismo si, en segundo lugar, del otro lado del lenguaje, se debe designar un objeto absolutamente ideal? Esta vez, la suerte de la univocidad no recaería en un objeto pre-cultural sino trans-cultural, el objeto geométrico por ejemplo. Ella respondería en todo caso a la voluntad misma de la ciencia.³⁸

Se instaura un límite con el objetivo de conservar la univocidad como sentido de la formación lingüística de enunciados científicos. La univocidad tiende así a la posibilidad de una repetición infinita del sentido y de la formación lingüística. Pero como Derrida recuerda:

Si la equivocidad es de hecho siempre irreducible, es que las palabras del lenguaje en general no son y no pueden ser objetos absolutos. No tienen una identidad resistente y permanente que les sea absolutamente propia. Tienen su ser de lenguaje en una intención que las atraviesa como mediaciones. La “misma” palabra es siempre “otra”, según los actos intencionales siempre diferentes que hacen una palabra significante. Hay una especie de equivocidad pura que crece al ritmo mismo de la ciencia.³⁹

El lenguaje perturba, por su equivocidad congénita, la univocidad de los “objetos” ideales. El significado del lenguaje, que Husserl define como “objeto” ideal, se ve perturbado por la

³⁶ *Ibíd.*, pp. 106.

³⁷ Husserl, E., *El origen de la geometría*, pp. 180.

³⁸ Derrida, J., *Introducción a El origen de la geometría* de Husserl, pp. 106.

³⁹ *Ibíd.*, pp. 107.

enunciación del significante a pesar de su univocidad. Para oponerse a esta equivocidad del lenguaje, se debería eliminar el significante y sólo quedarse con el significado, pero, si se hiciera esto, el lenguaje no sería lenguaje, pues este es el fruto tanto de la univocidad como de la equivocidad, tanto del significado como del significante. Además, al borrar el significante, se borraría la posibilidad de la objetividad y de la ciencia. La objetividad se funda en la posibilidad de la tradición, que es a su vez tributaria del lenguaje. Sin lenguaje, sin equivocidad, la intersubjetividad como comunicación se vuelve imposible y el reparto de los “objetos” ideales en la conciencia – y por esto de cualquier justificación de la objetivación de los “objetos” ideales – se vuelve también imposible.

La univocidad sólo es posible si existe la equivocidad del lenguaje. Aunque también es obvio para Husserl que no se puede borrar simplemente el concepto de univocidad, si no la ciencia entera y todo el saber objetivo se derrumbarían. La univocidad es indispensable, incluso si es problemática, en el contexto de la reactivación activa de los “objetos” ideales.

Sin la posibilidad de repetición idéntica, en la univocidad de los “objetos” ideales, la reactivación es nula, es incapaz de reactivar algo. *“La posibilidad de la univocidad resuena inmediatamente en la posibilidad de la reactivación. Su esquema es el mismo, pues sin una transparencia mínima del lenguaje, ninguna reactivación sería imaginable”*⁴⁰. En la transparencia del lenguaje se ve la equivocidad, equivocidad eliminada por la necesidad de “objetos” ideales de la ciencia.

La reactivación se ve como la reapropiación, por un acto de repetición – que conlleva la univocidad de los “objetos” ideales – del sentido originario de un conocimiento de “objeto” ideal. Derrida define la reactivación en Husserl de la siguiente manera:

La *Reaktivierung* es, en el sector de los “objetos” ideales, el acto mismo de cualquier *Verantwortung* y de cualquier *Besinnung*, en el sentido más alto. Ésta permite poner en evidencia, bajo las cortezas sedimentadas de las adquisiciones lingüísticas y culturales, el sentido desnudo de la evidencia fundadora. Este sentido se reanima cuando yo lo restituyo a su dependencia en la medida de mi acto y lo reproduzco en mí tal como fue producido la primera vez por otro. (...) Lo que ésta (*reaktivarung*) me deja es la intuición donadora originaria, aquella de la formación geométrica, por ejemplo, que es a la vez una actividad y una pasividad.⁴¹

⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 108.

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 100.

Para reproducir la intuición donadora originaria que aparece en el *presente* de una conciencia pasada, la reactivación debe tener confianza en la univocidad y en la posibilidad de que esta *univocidad* de la intuición donadora originaria *se repita idénticamente* a través de cada conciencia.

1.3.4. Escritura

La problemática de la univocidad se presenta también en el acto de escritura de los “objetos” ideales. Para que un objeto ideal pueda, a través de la escritura, repetirse, y de esta forma, conservarse, la univocidad, como condición de conservación, debe sellarse, de una vez por todas, los límites de una “expresión lingüística” escrita, el “objeto” ideal.

Es lo que pasa cuando nos preocupamos por la univocidad de la expresión lingüística y por asegurar productos que se puedan expresar de manera unívoca gracias a una selección muy atenta de palabras, proposiciones y encadenamientos de proposiciones considerados; es lo que cada quien debe hacer, no sólo el inventor, sino cada conocedor en tanto que miembro de la comunidad científica, después de tomar lo que debe recibir de los demás. Esto concierne pues, particularmente, a la tradición científica, al interior de la comunidad de conocedores que le corresponde (...)⁴²

La univocidad de la expresión escrita permite a la tradición científica transmitirse en los límites de un saber tradicional. La tradición, como posibilidad para el saber geométrico de transmitirse de generación en generación, sólo es posible gracias a la conservación por escrito de los “objetos” ideales. Por medio de la escritura, Husserl da la posibilidad a la tradición y a la historia de formarse en un espacio inter-subjetivo. Más allá de la subjetividad individual y de su expresión oral, la escritura instaura una memoria permanente. La escritura permite comunicar un “objeto” ideal más allá de cualquier conciencia viva. Así se abre un espacio donde se conservan todas los “objetos” ideales escritos en una expresión lingüística unívoca, y emitidos por conciencias individuales.

También se instaura la posibilidad de la tradicionalización de las “objetos” ideales. La posibilidad de la escritura que causará la tradicionalización absoluta del objeto, su objetividad ideal absoluta, es decir, en la pureza de su relación con una subjetividad trascendental universal. Derrida comenta al respecto: “*Todavía le falta un objeto, para ser absolutamente ideal, ser libre de cualquier relación con la subjetividad actual en general, y así permanecer “incluso si nadie*

⁴² Husserl, E., *El origen de la geometría*, pp. 188.

lo ha efectuado en toda evidencia”.⁴³ El papel esencial que juega la escritura permite, en primer lugar, la tradicionalización de los “objetos” ideales, y en segundo lugar, después la posibilidad de tradicionalización, la formación de la objetividad de los “objetos” ideales.

La escritura exterioriza, como el lenguaje, el saber intra-subjetivo de una conciencia, en un espacio inter-subjetivo. Sin embargo, la escritura permite avanzar un paso más que el lenguaje: la escritura exterioriza y se fija fuera de cualquier subjetividad. El lenguaje permite la exteriorización, pero se limita a la expresión oral dicha aquí y ahora, de una conciencia subjetiva a otra, mientras que la escritura exterioriza el saber intra-subjetivo al mismo tiempo que permite a este saber despegarse completamente de la conciencia que lo ha emitido y por esto adentrarse en un espacio común a todas las subjetividades. “*Los signos gráficos, considerados en su corporeidad pura, son objetos de una experiencia sensible y se encuentran en la posibilidad permanente de ser, en comunidad, objetos de experiencia intersubjetiva*”.⁴⁴

Teniendo en cuenta la historicidad interna que funda Husserl en su búsqueda del *Origen de la geometría*, parece paradójico que la escritura, como corporeidad, pueda fundar una historicidad que se fija como objetivo sólo tratar la interioridad de la conciencia. Curioso, el hecho de que la condición de posibilidad de la historicidad interna se encuentra en la escritura. ¿Cómo es que la escritura a través de su presencia en el papel –como presencia gráfica- puede emitir un saber objetivo? Más allá de su formación gráfica, la escritura desvela una significación, que, como cualquier lenguaje hablado, se forma con “objetos” ideales.

Por su doble formación, tanto física como objetiva, la escritura retoma, por su cuenta, la división significante/significado. Pero este significado (signo lingüístico) es en sí mismo el significado de un significado, hace referencia a los “objetos” ideales que forman el lenguaje. Lo mismo sucede con el significante del signo escrito: el significante, simple receptáculo del significado, es el significante del significante. A partir del lenguaje hablado se forman signos gráficos que dan lugar a un recuestionamiento del significante del lenguaje hablado. El significante como corporeidad y como permanencia fuera de cualquier conciencia de “objetos” ideales, sólo puede jugar el papel de receptáculo, receptáculo pasivo que actúa solamente en los

⁴³ Derrida, J., *Introducción a El origen de la geometría* de Husserl, pp. 84.

⁴⁴ Husserl, E., *El origen de la geometría*, pp. 186.

límites de la acción del significado. Sin embargo, la escritura, como receptáculo pasivo, permite la aparición de “objetos” ideales:

Ahora, Husserl insiste: mientras que ella no pueda ser dicha y escrita, la verdad no es plenamente objetiva, es decir ideal, inteligible para todo el mundo e indefinidamente perdurable. (...) Sin duda no basa su objetividad o su identidad ideal en tal o cual encarnación lingüística. Pero esta libertad sólo es posible precisamente a partir del momento donde la verdad puede, en general, ser dicha o escrita, es decir, bajo condición que pueda serlo.⁴⁵

La incorporación de los “objetos” ideales en el lenguaje y la escritura, es decir, la existencia de un significante que reciba el significado, se elabora en un contexto donde se crea una historicidad interna en el campo de la conciencia. Que se pueda fijar un “objeto” ideal, que sólo pueda ser el producto interno de la conciencia, en un receptáculo sensible, no prueba para nada que el “objeto” ideal existe fuera de la conciencia.

El cuerpo emitido por el receptáculo sensible sólo puede ser una manera de transmisión para la comunicación de los “objetos” ideales, no permite a ésta “existir” como si fuera cualquier cuerpo. Es así como Derrida admite, siguiendo la argumentación husserliana, una espacio-temporalidad original para describir la presencia de una historicidad interna:

Que la objetividad ideal sea radicalmente independiente de la espacio-temporalidad sensible, porque puede esencialmente informar el cuerpo del habla y de la escritura y depende de una pura intención de lenguaje, prescribe a la comunicación, es decir, a la tradición y a la historia puras, como una espacio-temporalidad original, que escapa a la alternativa de lo sensible e inteligible, de lo empírico y lo meta-empírico.⁴⁶

Por la encarnación lingüística y escritural de los “objetos” ideales, como condición de posibilidad de la objetividad, Husserl admite que es necesario utilizar, en el marco de una historicidad interna, la espacio-temporalidad sensible. Así, la historicidad interna no puede confiar únicamente en estos productos, es decir, en los “objetos” ideales. Debe también, necesariamente, tomar en cuenta la espacio-temporalidad sensible, es decir, el campo del lenguaje y de la escritura como significante. La historicidad interna se desarrolla pues en dos planos: 1) el plano de la conciencia y de la objetividad de los “objetos” ideales; y 2) en el plano de la espacio-temporalidad del significante del lenguaje y de la escritura. La existencia de una historicidad interna, que, hay que mencionar, se opone a una historicidad-de-los-hechos empírica, sólo es posible gracias a un aporte de lo empírico. Esta situación hace más compleja la búsqueda de la

⁴⁵ Derrida, J., *Introducción a El origen de la geometría* de Husserl, pp. 87.

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 88.

formación de la historicidad interna, pues ésta ya no se opone de manera categórica a lo empírico, y así no deja que haya una división pura y simple entre lo inteligible y lo sensible.

Así, como el lenguaje, la escritura no permite un descubrimiento completo de la problemática de la objetividad. La escritura, como se vio, se forma a partir de la estructura del signo. Hay pues una división entre el significado y el significante o entre el significado del signo y su aparición en la espacio-temporalidad sensible. A través de la estructura misma del signo escrito se descubre la objetividad bajo la forma del significado. Husserl no cuestiona la estructura misma del signo donde se descubre la objetividad, sino sólo la escritura como modo de transmisión de la objetividad. Así evita la cuestión de la objetividad que se apega a un solo modo de transmisión.

Al cuestionar la posibilidad de la objetividad, Husserl cuestiona el origen como *hogar de sentido*. *¿Cómo llega la idealidad a su objetividad ideal a partir de su surgir originario intrapersonal?* Esta pregunta cuestiona la existencia de una esencia trascendental o una inteligencia trascendental (significado trascendental) fundador de la objetividad y de todos los conocimientos. La objetividad es el producto de la conciencia humana, se forma a partir de cuatro condiciones: la tradición, el lenguaje, la reactivación y la escritura. Al analizar estas cuatro condiciones, se entendió rápidamente que Husserl le daba vuelta a la cuestión.

He aquí un recuento de las problemáticas que presentan: 1) la tradición, que sirve de voz a la transmisión, no es nada sin el lenguaje, que a su vez es producto de la objetividad; 2) la tradición sin escritura, es decir, sin el aporte de la objetividad de los “objetos” ideales, no podría transmitirse entre conciencias vivas en épocas diferentes; 3) la reactivación, sin la posibilidad de la repetición y de la identidad de los “objetos” ideales proporcionados por los “objetos” ideales del lenguaje y de la escritura, se anula; 4) la escritura y el lenguaje, sin los “objetos” ideales presentes en cada conciencia, no pueden contar con un significado que sirva como significación común en cualquier conciencia; etc. Así, Husserl evita cuestionar verdaderamente la posibilidad de la existencia de la objetividad de los “objetos” ideales. Ya sea la tradición, el lenguaje, la reactivación o la escritura, todos son tributarios de la objetividad de los “objetos” ideales, pero ninguna de estas condiciones responde a la cuestión de la objetividad.

Para que la objetividad de los “objetos” ideales pueda ser, debe, a partir de su aparición en una conciencia intra-personal, *repetirse idénticamente* en dos ocasiones: 1) en la conciencia intra-personal que ha formado por vez primera este saber objetivo y 2) en otra conciencia que se apropiá, por medio del lenguaje o de lo escrito, el saber *idéntico* aparecido en la primera conciencia. Para que el saber objetivo pueda *repetirse idénticamente*, debe siempre permanecer el *mismo*, debe siempre y todavía ser objetivo incluso antes de su primera aparición en la conciencia. Esta posibilidad de repetición idéntica da la posibilidad para el saber de ser objetivo. Existe pues un límite entre los saberes *repetibles* y los saberes *no-repetibles*. Pero para que esos saberes repetibles puedan repetirse, deben liberarse de cualquier temporalidad y mantenerse en un estado atemporal. La idealidad no sufre ningún cambio, permanece la *misma* eternamente e incluso en todos los mundos posibles. La problemática más profunda de Husserl acerca de la objetividad se dirige precisamente hacia esta *identidad* y esta *aliteración*: ¿cómo justificar la *identidad* exacta de la *repetición* de un saber? Para responder a esta pregunta, se deberá proceder al análisis del origen como *presente* y como *presencia*.

El análisis del *Origen de la geometría* de Husserl le permitió a Derrida explicitar el papel del hogar de sentido en la filosofía de la presencia. La historia de la filosofía se funda a partir de un hogar de sentido donde se sitúa la esencia de cualquier cosa, donde el límite, como esencia, establece un sentido originario para cada concepto. Aunque Husserl se niega a admitir un mundo inteligible de Ideas o cualquier otra idea metafísica, hace referencia de una manera u otra a un hogar de sentido en su investigación del sentido originario de la geometría. Este recurso implícito a un hogar de sentido se explicita cuando se cuestiona sobre los conceptos de *reactivación* y *repetición*. Para que se pueda reactivar un “objeto” ideal idénticamente, es decir, repetirlo, se debe tener un sentido originario, una esencia eterna, un hogar de sentido. En la medida en que Husserl no renuncia a querer recobrar el sentido originario de un concepto, debe relacionarse con la historia de la filosofía occidental y con la metafísica. *La fenomenología no puede pues desde esta perspectiva escapar de la metafísica*.

CAPÍTULO II. SEGUNDA FIGURA DEL ORIGEN

2.1. Presente

Para que el hogar de sentido pueda presentarse a la conciencia cada vez y de manera idéntica, debe existir un lugar de aparición donde toda aparición del hogar de sentido se dé puramente. Sin este lugar de aparición, el hogar de sentido no podría aparecer en la conciencia y se borraría. Este lugar de aparición es el *presente*. La presencia de una esencia del hogar de sentido sólo encuentra un lugar de aparición en el presente de la conciencia. En este análisis de la reactivación, se ha concentrado en el presente como punto originario donde aparecen los “objetos” ideales. El presente se presenta pues como la condición de posibilidad del *hogar de sentido*. El *presente* se da como el punto originario bajo el cual la esencia puede aparecer y reaparecer por la repetición.

Derrida analiza el presente con la obra de Husserl como recurso principal. Desde la introducción de *El Origen de la geometría*, pero también en el corazón mismo de *La voz y el fenómeno*, Derrida analiza la manera como Husserl trata la temporalidad, ya sea en *las Investigaciones lógicas* o en las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*. Esta última obra retiene más la atención de Derrida porque ve la primera tentativa de salir de un pensamiento tradicional del tiempo: por medio de los conceptos de retención y protención, el esquema temporal (pasado, presente, futuro) se hace más complejo, la frontera entre cada presente (presente-pasado, presente-presente, presente-futuro) tiende a borrarse. Sin embargo, las *Lecciones* permanecen tributarias en parte al pensamiento tradicional de la temporalidad, pues mantienen todavía el pensamiento del presente. ¿Es azar que Husserl nombre al esquema temporal que instaura en las *Lecciones*, *Presente Vivo*? Derrida se concentra en el análisis de este esquema temporal del *Presente Vivo* de Husserl para hacer surgir de mejor manera el lazo que lo une a la tradición filosófica, y así mostrar el papel central, para la filosofía de la presencia, de la figura del presente.

La relación entre la tradición filosófica que Derrida describe y la figura del presente se explica aún más en el artículo *Tiempo y presencia* donde Derrida analiza, a partir de Heidegger, el concepto de tiempo de Aristóteles a Bergson. Así, como se dijo antes, el análisis derridiano no se concentra de ningún modo en una sola figura de la historia de la filosofía occidental (Husserl),

sino en una *problemática: la problemática del presente como origen de la filosofía de la presencia.*

2.2. Presente Vivo

Husserl describe este campo de percepción:

(...) un estilo perceptivo reina, y continúa reinando, en la variación del campo perceptivo que ocasiona la entrada de apariciones perceptivas de cosas que al instante no estaban en el campo, o bien la salida de algunas que están ahí todavía. Y no reina simplemente en cualquier presente momentáneo, sino en el presente concreto, en donde él mismo transcurre en su síntesis continúa, que concierne también las coexistencias y sucesiones perspectivas en la manera en que pasan de una a otra, y, pasando, se combinan todas entre ellas.⁴⁷

Husserl agrega: “(...) el estilo concreto de aparición en el que para mí, el que percibe, el que experimenta originariamente el presente vivo, el mundo se experimenta de manera concordante a como existe”.⁴⁸ La actividad temporal de la conciencia registra, por la sucesión ininterrumpida de los presentes momentáneos, la información que permite a una síntesis formarse y hacer aparecer un campo perceptivo. Esta síntesis, que no deja de efectuarse en razón del transcurrir continuo de presentes momentáneos, se forma y se de-forma, se crea y se re-crea sin parar en el movimiento siempre continuo de percepciones y de su registro en la conciencia.

Husserl nombra *Presente Vivo* a esta estructura siempre cambiante de la percepción y de la síntesis de los *presentes momentáneos*, pues la conciencia no deja de experimentar el flujo continuo del mundo existente. El *Presente Vivo* puede así dividirse en dos momentos: 1) como flujo continuo y, 2) como posibilidad de “presentes momentáneos”. Atrás del flujo continuo de la conciencia se esconde en la concepción misma del *Presente Vivo* la posibilidad del *presente* como límite.

Todo pasado adquiere su sentido en el presente que fluye, y esto constituyéndose a partir de su fluir; todo pasado objetivo se constituye a partir del presente objetivo, y el presente objetivo se constituye en última instancia de la estructura “presente vivo”, pues porta en sí, en su fluir un presente originario; el presente-de-mundo perceptivo o el primer mundo-de-percepción, se constituye en este presente auténtico de percepciones y constituye en él el *reposo*.⁴⁹

A partir de esta cita, el *Presente Vivo* se descompone en un *fluir* y en la posibilidad de un *presente originario* que fije el *fluir* en presente, y que éste de *reposo* al movimiento del *fluir* (del

⁴⁷ Husserl, E., “El mundo del *Presente Vivo* y la constitución del mundo ambiente fuera de la carne” en *La tierra no se mueve*, pp. 69.

⁴⁸ *Ídem*.

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 82.

flujo continuo) de la temporalidad de la conciencia. A estos pares presente/reposo y vivo/movimiento también se puede agregar el par límite/ilimitado. En las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, Husserl escribe: “*Todo tiempo percibido es percibido como pasado que tiene al presente como término. Y presente es un punto límite*”.⁵⁰ El presente originario es el límite a partir del cual pueden formarse el tiempo y las percepciones de la conciencia. “*La impresión originaria es el no-modificado absoluto, la fuente originaria de toda conciencia y de todo ser ulterior*”.⁵¹ Como punto-fuente, el presente originario deja para una impresión originaria en una imagen-fija, limita, encuadra el fluir continuo en una permanencia original y originaria. Esto corta con la progresión infinita del fluir, pone un límite a la progresión intemporal del fluir. Pero este punto originario, que fija en una imagen una parte del fluir ilimitado, también está *fuerza del tiempo*; este presente se fija en un *no-modificado absoluto*, es pues “*determinado como núcleo intemporal del tiempo, núcleo no modificable de la modificación temporal, forma inalterable de la temporalización*”.⁵²

El *no-modificado absoluto* que se forma en el presente originario de la conciencia se corta del fluir, se corta del movimiento, se retira al *reposo*. En este estado fijado, no puede más que retirarse del tiempo, ser intemporal.

A partir de estos dos términos sobre-entendidos por el concepto de *Presente Vivo*, se pueden formar dos conjuntos de tres conceptos: 1) presente/reposo/límite, 2) vivo/movimiento/ilimitado. Sólo hay una característica que pertenece a los dos conjuntos: *la intemporalidad*. Ya sea en el movimiento sin límite del fluir o en la fijación en el reposo del presente, la intemporalidad permanece en el centro del *Presente Vivo*. Paradójicamente, a partir de esta intemporalidad, la temporalidad es posible. ¿Cómo conciliar el concepto de *Presente Vivo* y el de temporalidad si, como se ha visto, los dos términos del concepto de *Presente Vivo* se refieren a la intemporalidad? Se propone así la hipótesis del relevo (*Aufhebung*) del Presente en el Vivo o del Vivo en el Presente. Así, el concepto de *Presente Vivo*, que ofrece en su misma formación de expresión dos conceptos opuestos (movimiento/reposo) (límite/ilimitado), se releva a sí mismo en su propia expresión. Para que haya temporalidad, los conceptos de movimiento y de reposo, de límite y de ilimitado, deben conciliarse en un mismo concepto, pero siempre

⁵⁰ Husserl, E., *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, pp. 89.

⁵¹ Ibíd., pp. 88.

⁵² Derrida, J., “Tiempo y presencia” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 44.

manteniendo su propia independencia. El Presente de la expresión *Presente Vivo* debe negar al Vivo, pero siempre conservándolo, y vice-versa. Debe haber un límite en lo ilimitado del fluir, pero al mismo tiempo el límite debe conservarse en lo ilimitado; y lo mismo para el par movimiento/reposo, pues la temporalidad debe conservar el movimiento, pero también el reposo de los límites que le ofrece el Presente.

Lo que más le interesa a Derrida es el límite que produce el presente en los actos de la conciencia. El presente juega el papel de punto-fuente para todos los actos de la conciencia; es decir que fija, en las percepciones del fluir temporal de la conciencia, una permanencia en reposo. A partir de esa permanencia original y originaria, fija en una imagen-fija, la conciencia puede volverse a jugar, puede *repetirse* en la identidad misma del ahora-pasado, el ahora aparecido en la conciencia en el pasado. Esta repetición, que ya se analizó, se re-presenta idénticamente para todas los “objetos” ideales. Póngase atención pues, en las repeticiones de los “objetos” ideales en el presente de la conciencia.

2.3. Límite

Derrida escribe en *la Voz y el fenómeno*:

(...) sólo una temporalidad determinada a partir del presente vivo como su fuente, del ahora como “punto-fuente” puede asegurar la pureza de la idealidad, es decir, la apertura de la repetición del mismo al infinito. ¿Qué significa el “principio de principios” de la fenomenología? ¿Qué significa el valor de presencia originaria en la intuición como fuente de sentidos y de evidencia de la intuición como *a priori* de los *a priori*? Significa primero la certeza, ideal y absoluta, de que la forma universal de toda experiencia y así de toda vida, siempre ha sido y será el *presente*.⁵³

La objetividad de los “objetos” ideales sólo es posible gracias al presente. Lo que aparece en la conciencia aparece gracias al presente de la conciencia, gracias a esta *apertura* misma de la conciencia. La repetición de los “objetos” ideales en el presente de la conciencia, que se ha descrito en este análisis de la *reactivación*, sólo puede hacerse a ella misma por la posibilidad del presente de la conciencia. Sin esta escena de repeticiones y apariciones, la objetividad de los “objetos” ideales de la conciencia se borra.

Esta escena de la aparición de la conciencia de los “objetos” ideales se abre sobre el presente (el ahora) que limita el fluir. ¿Qué pasa con este límite? ¿Cómo se admite un límite? La temporalidad que se percibe como un fluir ininterrumpido no admite límite, el tiempo no deja de

⁵³ *Id.*, *La voz y el fenómeno*, pp. 59.

desfilar, se es incapaz de “detenerlo”. ¿Cómo se puede describir el presente como límite, como paro (reposo) del fluir si la temporalidad no admite una interrupción? Derrida, en su artículo *Tiempo y presencia*, describe la temporalidad que encuentra en la filosofía de la presencia. Escribe:

Si nos servimos del punto y de la línea para representar el movimiento, manipulamos una multiplicidad de puntos que son a la vez origen y límite, comienzo y fin; esta multiplicidad de inmovilidad, esta serie, si se le puede llamar así, de paros sucesivos, no da el tiempo (...).⁵⁴

El tiempo que es movimiento y no reposo se desarrolla más allá del paro-límite que representa el presente como punto-fuente. “*En este sentido, el ahora no es el punto porque no interrumpe el tiempo, no es el origen ni el fin, ni el límite. Al menos no es límite mientras pertenece al tiempo*”.⁵⁵ Aquí se pone en duda la participación del límite del presente en la estructura de la temporalidad. Derrida escribe en la *Voz y el fenómeno*:

El concepto de *puntualidad* (*puntualismo?*), del *ahora*, como estigma, ya sea o no una presuposición metafísica, juega un papel aun mayor. (...) Sin embargo este escalonamiento permanece pensado y descrito a partir de la identidad del ahora como punto. Como “punto-fuente”. La idea de presencia originaria y en general de “comienzo” el “comienzo absoluto”, el *principium* se refiere siempre, en la fenomenología, a este “punto-fuente”.⁵⁶

El ahora (el presente) se define como el origen de cualquier experiencia posible. A partir del presente, a partir del límite que forma el presente en relación con el fluir temporal, se despliega la actividad de la conciencia.

Aunque el fluir del tiempo sea “indivisible en fragmentos que podrían ser por ellos mismos, en puntos de la continuidad” los “modos de fluir de un objeto temporal emanan y tienen un comienzo, un punto-fuente, por decirlo de algún modo. Es el modo de fluir por medio del cual el objeto que emana comienza a ser. Se caracteriza como *presente*.”⁵⁷

El fluir temporal toma *origen* en el punto-fuente del presente. Así, el punto-fuente se convierte en “*comienzo y fin*”, límite impasable que sólo se puede pasar por otro *origen*, y así sucesivamente. De esta manera de aprehender la temporalidad, se podría creer que sólo fluye y se nombra por la sucesión de orígenes. No “se comprende” el tiempo, a menos que sea “nombrado”, a menos que se esté en medida de asirlo por el nombre. Pero el nombre es exterior al fluir del tiempo, sólo puede asir desde el exterior, no puede más que poner paredes a un fluir que no posee

⁵⁴ *Id.*, “Tiempo y presencia” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 68.

⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 69.

⁵⁶ *Id.*, *La voz y el fenómeno*, pp. 68.

⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 69.

ningún límite. “(...) *el ahora, como límite, sirve para medir, para nombrar. Como nombre, dice Aristóteles, es nombre, es arithmei arithmos. Pero el nombre no pertenece a la cosa nombrada*”.⁵⁸

Así como el nombre, que es límite exterior del fluir temporal, el ahora, el punto-fuente como origen (comienzo) es límite.

Como el punto con respecto a la línea, el ahora, si se le considera como límite (peras) es accidental con respecto al tiempo. No es el tiempo, sino su accidente. El ahora (Gegenwart), el presente, no define pues la esencia del tiempo. El tiempo no está pensado a partir del ahora.⁵⁹

El presente como punto-fuente, así como el nombre, es exterior al fluir del tiempo. Existe el fluir del tiempo y la estructura temporal del pasado-presente-futuro del otro. Pero, ¿no es admitir una estructura temporal el nombrar el fluir temporal del tiempo? Sin la medida que representa el presente (el nombre), es decir, sin una contaminación de un límite, ¿cómo se podría afirmar que hay un fluir? Sólo hay fluir con respecto a un límite; sin límite el fluir (el movimiento) no tendría ningún sentido, pues no tendría una medida con respecto a la cual se pueda juzgar el movimiento del fluir. Sin el presente, no habría ni temporalización ni des-temporalización, no habría nada.

¡He ahí el nudo del problema! ¿Cómo y qué pone el límite a lo ilimitado? Se podría retomar la división de cuatro géneros que Platón propone en el diálogo del *Timeo o de la naturaleza*. Existe lo ilimitado, lo limitado, la mezcla de ilimitado y limitado y la causa de esta mezcla. Lo limitado introduce el nombre en lo ilimitado para así permitirle ser una forma commensurable. El tercer género delimita el informe inculcando límites tanto empíricos como ontológicos: “(...) *este tercer género del que hablo, comprende que lo ponga como la unidad de todo lo que proviene de los otros dos géneros: el nacimiento en vista de una realidad, producida por el esfuerzo de las medidas que acompañan al límite*”.⁶⁰ La mezcla de lo limitado y lo ilimitado da nacimiento a una *realidad*, a un *ser* –del caos de lo ilimitado se forma, a partir de lo limitado, una *realidad*.

La estructura materia/forma aparece pues en la estructura lógica emitida por los cuatro géneros. Materia/ilimitado, forma (realidad)/limitado se fundan en la posibilidad de lo limitado como tal, que a su vez se funda en la posibilidad de las formas inteligibles. La distinción tan

⁵⁸ *Id.*, . “Tiempo y presencia” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 71.

⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 70.

⁶⁰ Platón, “Timeo o de la naturaleza” en *Diálogos*, pp. 401.

marcada entre lo limitado y lo ilimitado o entre la forma y la materia – división que permite todas las otras divisiones emitidas en la historia de la filosofía occidental – definen la diferencia que se marca entre lo que recibe el límite – el ser- y lo que permanece en lo ilimitado –en el no-ser. Pues la cuestión aquí, cuando se trata del límite y de la forma inteligible, es el ser de las cosas. Lo limitado pone orden en el desorden de lo ilimitado e inculca una forma al caos. El *Timeo* ofrece un ejemplo perfecto de este orden del desorden de la materia.

El demiurgo de *Timeo* descubre un desorden cuando mira el estado del universo antes de que se le dé forma, un desorden “sin concierto y sin orden” que “no estaba en reposo”. Para remediar este desorden, el demiurgo introduce la *medida*:

(...) mientras todas las cosas se encontraban en el desorden, el dios introdujo en cada una de ellas la *medida* que permite *evaluarlas cuantitativamente* (los elementos) y compararlas en este plano las unas con las otras, esto en todos los sentidos y de todas las formas que les era posible en cuanto a proporción y medida.⁶¹

La medida permite “formar” –dar una forma tanto cuantitativa como ontológica- el desorden y darle nuevos límites, para así oponerse a lo ilimitado del desorden. Platón describe este orden de los cuatro elementos: “(...) los cuatro elementos, agitados por esta realidad que los había recibido, la cual, animada por un movimiento parecido a una criba que produce una agitación, separaba lo más posible los elementos más diferentes entre sí (...).”⁶² Antes del trabajo del demiurgo, no existía ningún límite entre los elementos, sólo existía lo ilimitado. Por medio de la medida, el demiurgo ataca el desorden de lo ilimitado e introduce en él el límite y el nombre (o número). “He ahí su condición natural en el momento en que comenzaron a recibir su configuración con ayuda de formas y números”.⁶³

El límite, la medida y el nombre (o número) frente a lo ilimitado, el desorden y lo amorfo. El demiurgo no fabrica el universo a partir de la nada. El caos de la materia existía antes de que ejerciera su poder. Sólo tenía que darle forma al caos, incluirlo en el intelecto. El demiurgo, dios y fabricante de todos los dioses, sólo puede ser intelecto:

Es evidente para todo el mundo que el demiurgo haya fijado los ojos en lo eterno: ese mundo es la cosa más bella que haya sido engendrada, y su fabricante, la mejor de las causas. Enseguida, lo que fue engendrado, fue en conformidad con lo que puede ser *aprehendido por la razón* y el

⁶¹ *Ibíd.*, pp. 334.

⁶² *Ibíd.*, pp. 332.

⁶³ *Ibíd.*, pp. 335.

pensamiento, es decir, en conformidad con lo que permanece *idéntico*, que ha sido fabricado por el demiurgo.⁶⁴

La casa del universo, el demiurgo, fija su mirada en el mundo de las ideas inteligibles del cual hace una copia. Introduce pues el intelecto en el desorden que reinaba hasta ese momento en el universo. Da el *ser* al que no lo tenía. Platón describe lo amorfo del universo antes de la venida del demiurgo: “*Así, hay quienes no aparecen jamás cada vez bajo la misma forma, ninguno del que podríamos de manera definitiva sostener firmemente que es “esto”, lo que sea, y no otra cosa, sin cubrirse de vergüenza*”. Agrega: “*He aquí algo fugitivo y que no admite la expresión ‘esto’, ‘aquellos’, ‘este ser’ o cualquier expresión que los designe como realidades distintas*”.⁶⁵ Al ser incapaz de atribuir la cópula “es” al caos y dividir los elementos indivisibles en “esto es”, “aquellos es”, el demiurgo le da a ese desorden intelecto y divide así los elementos, tomando en cuenta el ser de cada uno.

A partir de esta división, es posible de *identificar* por ciertos límites de formas y medidas lo que *es* cada elemento individualmente. Esta *identidad* individual de cada elemento permite atribuir una definición formal a cada cosa y así poder cuestionarse ¿qué es? el agua, el fuego, el aire y la tierra. La apertura a la cuestión del ser de las cosas se basa en la existencia de la definición que da cuenta de la *identidad eterna* de las cosas. El nacimiento del universo se hace al mismo tiempo que el nacimiento del ser en el caos de lo amorfo. Al atribuir una *forma* (inteligible) a cada cosa, el demiurgo hace aparecer el ser y la lógica que le está afiliada. El ser combate el desorden, lo ilimitado cae ante el límite del ser.

2.4. Forma ideal: presente

Se encontró en el lenguaje platónico del *Timeo* los mismos conceptos que se hubieran podido encontrar, siguiendo los escritos de Derrida, sobre el análisis de la temporalidad en la filosofía de la presencia. La medida y el nombre como límite y como origen del ser de cada cosa, refiere al límite inscrito en el presente en la temporalidad. Lo ilimitado del fluir “temporal”, que es amorfo, que es no-ser, no puede asirse sin el límite, sin el ser como límite. Lo ilimitado no es ni “esto”, ni “aquellos”, no es. Que se le llame lo ilimitado prueba que se le inculque un límite, es “esto”: él *es* lo ilimitado. Pero para que se pueda nombrar así, se le tiene que imponer un límite, una forma.

⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 325.

⁶⁵ *Ibíd.*, pp. 330.

Este límite sólo puede ser el fruto de una causa externa a lo ilimitado como tal. Como el demiurgo de *Timeo*, que fabrica el universo estando fuera de éste, el límite de lo ilimitado del fluir “temporal” sólo puede venir del exterior de éste.

Para Derrida, esta causa externa es el producto de una *forma ideal* provista por la metafísica. Esta *forma ideal*, el presente, que ofrece un límite a lo ilimitado, se inserta en la cuestión de la posibilidad de la objetividad de las “objetos” ideales o idealidades. Al querer criticar la metafísica presente en la tradición filosófica, Husserl, según la crítica de Derrida, no logra escapar de ésta. En los pasajes exclusivamente importantes de la *Voz y el fenómeno*, Derrida critica el fundamento mismo de la fenomenología husserliana atacando el concepto de *idealidad* y de *Presente vivo*:

El método intuitivo concreto, pero también apodíctico, de la fenomenología, excluye toda “aventura metafísica”, toso los excesos especulativos. Se podría hacer aparecer el motivo único y permanente de todas las faltas y todas las perversiones que Husserl denuncia en la metafísica “degenerada”, a través de una multiplicidad de sectores, temas y argumentos: siempre es una ceguera frente al modo auténtico de la *idealidad*, la que es, que puede ser *repetida* infinitamente en la *identidad* de su *presencia*, pues ella no *existe*, no es *real*, es *irreal*, no el sentido de la ficción sino en otro sentido que podrá recibir varios nombres, cuya posibilidad permitirá hablar de la no-realidad y de la necesidad de la esencia, del noema, del objeto inteligible y de la no-mundanidad en general.⁶⁶

Así, renacen los temas que ya se encuentran en el análisis de la reactivación del *Origen de la geometría*: idealidad (objetivación de los “objetos” ideales), repetición e identidad. El “objeto” ideal se repite, en razón de su no-realidad, idénticamente cada vez que aparece en la conciencia. La identidad de los “objetos” ideales permanece la misma, se limita a ser indefinidamente la misma ya sea el número de repetición que sufre o la conciencia en la cual aparece. Derrida continúa: “*Esta no-mundanidad no es otra mundanidad, esta idealidad no es algo existente caído del cielo, el origen será siempre la posibilidad de la repetición de un acto productor*”.⁶⁷

Para que un “objeto” ideal pueda ser ideal, tiene que poder superar la etapa crucial de la repetición. Como se dijo previamente, la idealidad sólo se forma a partir de la repetición infinita de los “objetos” ideales. “(...) *esta idealidad, que es sólo el nombre de la permanencia del mismo y la posibilidad de su repetición, no existe en el mundo y no viene de otro mundo*”.⁶⁸ Sin la posibilidad, con frecuencia existente en la historia de la filosofía, de justificar la idealidad por

⁶⁶ Derrida, J., *La voz y el fenómeno*, pp. 4.

⁶⁷ *Ídem*.

⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 58.

medio de formas inteligibles o de una esencia proveniente de un mundo inteligible o de un Dios trascendente, Husserl debe probar la idealidad de los “objetos” ideales por medio de la actividad misma de la conciencia. Por el acto de reactivación activa, los “objetos” ideales prueban su objetividad repitiéndose idéntica e indefinidamente y esto para cada conciencia que las repite.

Derrida agrega en la misma línea:

Para que la posibilidad de esta repetición pueda abrirse idealiter al infinito, hace falta que una forma ideal asegure esta unidad de lo indefinidamente y de lo idealiter: es el presente o más bien la presencia del presente vivo.⁶⁹

Aquí se está frente al punto central de la crítica derridiana del presente vivo. La posibilidad de la idealidad se encuentra en el poder de repetición de la conciencia, mientras que la posibilidad de la repetición se constituye por la presencia del presente.

*La forma última de la idealidad, aquella en la que en última instancia se puede anticipar o recordar toda repetición, la idealidad de la idealidad es el presente vivo, la presencia en sí de la vida trascendental.*⁷⁰

La condición de posibilidad de la idealidad, que Derrida atribuye al presente temporal de la conciencia, se muestra como la clave de la crítica derridiana del *Presente Vivo*.

De esta crítica del presente temporal como *forma ideal* de la idealidad, Derrida puede desedimentar todo el edificio de la filosofía de la presencia. Como hace notar en su conferencia *La différance*:

No se puede exponer jamás más que lo que en un cierto momento puede convertirse en presente, manifiesto, lo que puede mostrarse, presentarse como un presente, un estando-presente en su verdad, verdad de un presente o presencia del presente.⁷¹

Al criticar la idealidad de la forma ideal del presente, Derrida critica la posibilidad para cualquier fenómeno de poder presentarse a la conciencia. Lo retoma también en el artículo *Violencia y metafísica*:

Pues la vida egológica (la experiencia en general) tiene como forma irreductible y absolutamente universal el presente vivo. No hay experiencia que pueda ser vivida de otra forma que el presente.

⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 4.

⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 5.

⁷¹ *Id.*, “*La différance*” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 6.

Esta imposibilidad absoluta de vivir de otra forma que en el presente, esta imposibilidad eterna define lo impensable como límite de la razón.⁷²

Pero, ¿cómo explicar esta predominancia del presente en su calidad de forma ideal y eso que hace la crítica derridiana? Inténtese analizar otro pasaje de la *Voz y el fenómeno*, pasaje que permitirá regresar a la cuestión de la idealidad.

El presente como límite de lo ilimitado, como encuadre de una parte de lo ilimitado, resurge como el nudo del problema. Esta separación nítida, provocada por el trabajo del límite y del encuadre que divide la temporalidad en pasado-presente-futuro, es el blanco de la *desedimentación* derridiana.

El proceso mediante el cual el ahora vivo, que se produce por generación espontánea, debe, para ser un ahora, retenerse en otro ahora, afectarse a sí mismo, sin recurso empírico, con una nueva actualidad originaria en la cual se volverá no-ahora como ahora pasado, etc., tal proceso sí que es una auto-afección pura en la cual el mismo no es el mismo más que afectándose en el otro, convirtiéndose en el otro del mismo. Esta auto-afección debe ser pura, puesto que la impresión originaria no está afectada por nada más que ella misma, por la “novedad” absoluta de otra impresión originaria que es otro ahora.⁷³

La separación neta entre los distintos presentes se marca de manera explícita por el recurso de la auto-afección de cada presente. El presente como auto-afección es el comienzo y el fin de él mismo. No se deja afectar por los presentes-pasados o por los presentes-futuros que lo rodean, permanece en el interior de sus propios límites, que le son puestos por el otro-pasado y el otro-futuro. El mismo permanece en los límites de lo mismo, no se deja contaminar por el otro, más que para trazar los límites que le permiten permanecer en él mismo.

Siguiendo la argumentación de Husserl en las *Lecciones*, nada deja presagiar la auto-afección pura de cada presente. Llevan a creer más bien, teniendo en cuenta la retención y la protención, que cualquier auto-afección es imposible. Derrida escribe sobre esto:

Pero esta diferencia pura (entre lo mismo y el otro), que constituye la presencia en sí del presente vivo, reintroduce originariamente toda la impureza que habíamos creído que podíamos excluir. El presente vivo surge a partir de su no-identidad y de la posibilidad de la traza que retiene".⁷⁴

Husserl sólo analiza el presente vivo con la condición de la existencia de la retención y de la protención. La temporalidad sólo se forma en razón de la interdependencia del pasado, del

⁷² *Id.*, *Violencia y metafísica*, pp. 194.

⁷³ *Id.*, *La voz y el fenómeno*, pp. 94.

⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 95.

presente y del futuro. El “concepto” de trazo, que Derrida junta al de retención, desvía la lógica del mismo y del otro haciendo explotar los límites que delimitan cada presente. Por medio del trazo –del cual se tendrá oportunidad de hablar en profundidad más adelante-, ya no existen límites entre el presente, el pasado y el futuro.

El primer paso en dirección de una salida de la noción tradicional de temporalidad se efectúa por medio del análisis husserliano de la retención y la protención. Pero por otro lado, Husserl permanece en los límites de la tradición fijando al presente como punto-fuente. Así, mantiene de alguna manera la independencia del pasado, del presente y del futuro, pues diferencia el punto-fuente como presente de las retenciones que no pueden nacer más que de éste. Como prueba: “*Siguiendo el flujo, tenemos una serie continua de retenciones que pertenecen al punto inicial*”.⁷⁵ La retención sólo puede darse en relación a un presente como punto originario, es decir, un presente como punto inicial que difiere de los cambios que le hace sufrir la retención. Existe pues un presente originario independiente del pasado y del futuro que juega el papel de punto-fuente.

¿Se puede analizar así la temporalidad en Husserl? Parece que las *Lecciones* problematizan la división o la separación nítida entre el punto de origen del presente y la retención, pero sosteniendo también la existencia de un presente como punto inicial de cualquier experiencia. Derrida habla de la *inquietud* de Husserl a partir de esta dificultad:

El vigor con el que apoya que la retención y la protención pertenecen a la esfera de la originalidad siempre y cuando se entienda “en el sentido amplio”, la insistencia con la que opone a la validez absoluta del recuerdo primario a la validez relativa del recuerdo secundario, manifiestan bien su intención y su inquietud. Su inquietud porque se trata de salvar al mismo tiempo dos posibilidades aparentemente irreconciliables: a) el ahora vivo no se constituye como fuente perceptiva absoluta más que en continuidad con la retención como no-percepción. La fidelidad a la experiencia y a las “cosas mismas” prohíbe que sea de otra forma; b) como la fuente de la certeza en general es la originalidad, hay que mantener la retención en la esfera de la certeza originaria y desplazar la frontera entre el presente puro y el no-presente (...).⁷⁶

La separación del presente y de la retención entre percepción y no-percepción es uno de los temas centrales de la problemática derridiana del origen como presente. Derrida analiza la filosofía de la presencia como filosofía que cree en la manifestación del presente como donador de significado. Husserl se encuentra en medio: acepta el presente como punto de origen, pero también acepta que

⁷⁵ Husserl, E. *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* .pp. 44.

⁷⁶ Derrida, J. *La voz y el fenómeno*. pp. 75.

la separación de la impresión originaria y de la retención se matiza hasta borrarse. Esta aprehensión del presente como punto de origen, conocido por los límites de un encuadre, permite asir y posibilitar la “experiencia” de la conciencia. Sin la posibilidad de una interrupción momentánea en una imagen del presente, se tiene sólo la “experiencia” de un siempre cambiante, de un campo ilimitado y caótico de percepciones. Sin presente, no hay ni antes, ni después, ni pasado, ni futuro, sólo ilimitado. La retención o el trazo que retiene sólo es posible gracias a la existencia del presente como punto de origen.

(...) ¿La necesidad fenomenológica, el rigor y la sutileza del análisis de Husserl, las exigencias a las que éste responde... no disimulan una presuposición metafísica? ¿No cambian una adhesión dogmática o especulativa que, claro, no retendría la crítica fenomenológica fuera de ella misma, no sería un residuo de ingenuidad desapercibido, sino que *constituiría* la fenomenología en su interior, en su proyecto crítico y en el valor instituidor de sus propias premisas: precisamente en lo que reconocerá pronto como la fuente y el garante de todo valor, el “principio de principios”, a saber la evidencia donadora originaria, el *presente* o la *presencia* de sentido en una intuición plena y originaria.⁷⁷

Así se dibuja una doble *idealidad* en el marco del presente. *Primero*, el presente como lugar de donación del significado para cada intuición nueva, y *en segundo lugar*, el presente como *idealidad*, como lo que permanece siempre lo mismo y abre la posibilidad de la donación del significado. Sin esta doble *idealidad* del presente, la evidencia donadora originaria se ve sin lugar de actividad, el punto de origen de donde surge el “*principio de principios*” desaparece y el significado se borra. Por esta razón Derrida describe el presente como la idealidad de la idealidad, es decir que la idealidad de la donación originaria sólo es posible gracias a la idealidad del presente como forma idéntica en todo momento.

El presente se da como el *lugar de aparición* de todo lo que aparece en la conciencia. En este sentido, es el *límite* que inaugura la posibilidad para el hogar de sentido de presentarse en la conciencia. Para hacer esto, el presente debe diferenciarse de una manera absoluta con respecto al pasado y al futuro. Así, la descripción que se dio de la auto-afección se encuentra en el centro del análisis de la temporalidad de la filosofía de la presencia.

En el caso contrario donde no se puede más que establecer diferencias nítidas entre el pasado, el presente y el futuro, sólo se puede distinguir cada esencia por lo que es. Sin este lugar de aparición y sin la auto-afección de éste, el hogar de sentido no existe y así ninguna

⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 3.

reactivación es posible. Teniendo en cuenta estas consecuencias, no se exagera al afirmar que el presente es el punto central de la filosofía de la presencia. No sorprendería tampoco encontrarlo en el centro de la *disedimentación* de la filosofía de la presencia.

CAPÍTULO III. TERCERA FIGURA DEL ORIGEN

3.1. Presencia

Se puede comparar el análisis de las tres figuras del origen con la descripción de vasos sanguíneos de todo organismo; la primera figura representa el corazón de donde proviene la sangre, la segunda, el lugar donde se propaga la sangre, o sea las venas, y, finalmente, la tercera es la sangre que nutre el organismo. El corazón, las venas y la sangre forman el organismo de la filosofía de la presencia, si una de las tres figuras falta, el organismo entero perece. Así, cualquier descripción que intente tratar cada una de estas figuras individualmente, está condenado a la dificultad de analizar individualmente lo que sólo puede analizarse como un todo. Se hace sufrir falsas divisiones a un organismo del cual cada parte representa un elemento esencial para el funcionamiento del conjunto. Al tratar al origen como *hogar de sentido* y como *presente* independientemente del origen como *presencia*, se divide artificialmente. Se está, pues, obligado en este análisis de la tercera figura del origen, a retomar y repetir algunos conceptos que ya se habían analizado en partes precedentes. Por esta reapropiación de ciertos conceptos, se estará, al fin, listo para describir y analizar el sistema entero de la filosofía de la presencia y al mismo tiempo para describir el origen de ésta.

Antes que nada, recapitúlese lo que se ha descrito hasta aquí en las dos primeras figuras del origen. Primero, se analizó el hogar de sentido como lugar de la esencia. De este análisis, se sacan varios conceptos clave de la filosofía de la presencia: la repetición, la objetividad, la identidad, el signo, etc. Después, se describe el presente como lugar de aparición del hogar de sentido. El análisis del presente permitió encontrar la temporalidad propia de la filosofía de la presencia. El presente como punto originario de cualquier aparición en la conciencia sólo se puede formar por su auto-afección. Sólo por medio de esta auto-afección el hogar de sentido puede presentarse en la conciencia. Así, se describe el corazón y las venas, y sólo hace falta la sangre que permitirá presentar por completo el origen de la filosofía de la presencia.

¿Qué es la presencia?

La esencia es la presencia; la forma es la presencia misma; la presencia se declina pues de varias maneras, pero refiere siempre a una reflexión metafísica. La esencia y la forma, como se

ha visto, llegan inevitablemente a un hogar de sentido. Ellas limitan la búsqueda del significado de los conceptos; en este punto-límite lo “que es” aparece en toda su *fuerza de ley*.

Se da otra definición, pero esta vez de forma más desarrollada, en la *Gramatología*:

Presentimos ya que el fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como *presencia*, con todas las determinaciones que dependen de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa a partir de la mirada como *eidos*, presencia como sustancia/esencia/existencia (*ousia*), presencia temporal como punto (*stigmè*) del ahora o del instante (*nun*), presencia del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí, intersubjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.) El logocentrismo sería pues solidario con la determinación del ser al ser presencia.⁷⁸

Eidos, sustancia, esencia, *ousia*, ahora (instante), etc., esta lista, que se puede nombrar, no sin riesgos, lista de sinónimos, refiere a la posibilidad de llegar a un límite. Éste, como hogar de sentido, permanece un producto de la metafísica. La causa de este límite, proviene del exterior de la *physis*, es el producto de una causa trascendental. Derrida da una definición de este límite:

(...) por un gesto que consistía en darle un *centro* (al espíritu), a regresarla a un *punto de presencia*, a un *origen fijo*. Este centro tenía como función no solamente orientar y equilibrar, organizar la estructura (...) sino hacer sobre todo que el *principio de organización* de la estructura *límite* lo que podríamos llamar el *juego* de la estructura.⁷⁹

Este origen fijo emite las reglas del juego, es decir, los límites que delimita el bueno o malo empleo del juego. Para que las reglas de la filosofía de la presencia se respeten, debemos ser capaces de entrar en contacto con el origen fijo. Este contacto se forma por la *presencia* en el presente de la conciencia, de la esencia, del *eidos*, de una sustancia, de una forma, etc., de un concepto proveniente del hogar de sentido como origen de las reglas del juego. Cítese a Derrida:

(...) toda la historia del concepto de estructura (...) debe ser pensada como una serie de sustituciones de centro a centro. Este centro recibe, sucesivamente y de manera reglamentada, formas y nombres diferentes. La historia de la metafísica, como historia del Occidente, sería la historia de estas metáforas y de estas metonimias. La forma matricial sería (...) la determinación del ser como presencia en todos los sentidos de la palabra. Se podría mostrar que todos los nombres de fundamento, de principio o de centro tienen siempre designada la invariabilidad de una presencia (*eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (esencia, existencia, sustancia, sujeto) *aletheia*, trascendentalidad, conciencia, Dios, hombre, etc.)⁸⁰

La aparición de la conciencia de la esencia como presencia en el presente se relaciona con la forma matricial de la determinación del ser. Se descubre así la relación entre la posibilidad del

⁷⁸ *Id.*, *De la gramatología*, pp. 23.

⁷⁹ *Id.*, “La estructura, el signo y el juego” en *La escritura y la diferencia*, pp. 409.

⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 411.

presente y la posibilidad de que la presencia se manifieste en la forma del presente. Lo “que es” de cada concepto aparece como *presencia del hogar de sentido en el presente de la conciencia*.

La presencia hace aparecer el sentido originario de cada concepto. Cada vez que hay presencia, hay aparición en el presente de la conciencia del sentido originario. Por esto, se puede afirmar que la presencia reactiva este significado unívoco reactivando el origen como hogar de sentido:

(...) reconducir al origen al fundamento de un concepto, como si algo así existiera, como si tal límite inaugural e imaginario no despertara el mito tranquilizador de un significado trascendental (...)⁸¹.

El significado trascendental se confunde con el origen como hogar de sentido, *limita*, de la misma manera que el hogar de sentido, en búsqueda del significado de un concepto. Pero, ¿qué es el significado trascendental? Inténtese responder esta pregunta que permitirá aclarar el concepto de presencia.

3.2. Significado trascendental

Derrida define en estas palabras el concepto de “significado trascendental”:

(es un) significado en cierto sentido “trascendental” (como se decía en la Edad Media que lo trascendental –*ens*, *unum*, *veru*, *boum*– era el “primum cognitum”) implicado por todas las categorías o todos los significados determinados, por todo léxico y por toda sintaxis, así pues por todo significante lingüístico, sin confundirse simplemente con ninguno de ellos, dejándose pre-comprender a través de cada uno de ellos, permaneciendo irreductible a todas las determinaciones de época que sin embargo posibilita, abriendo así la existencia del logos y no siendo él mismo más que por el logos: es decir, no *siendo nada* antes del logos y fuera de él.⁸²

El significado trascendental parece ser la esencia única y verdadera de cada concepto. Derrida yuxtapone el campo de los trascendentales (*ens*, *unum*, *verum* y *bonum*) al concepto de significado, es decir que explica la esencia misma del significado tal como lo define y emplea la historia de la filosofía occidental. Derrida forma el concepto de significado trascendental para aclarar la naturaleza del significado. Por otro lado, esta definición le permite describir la diferencia entre el significado y el significante. En el marco de una filosofía que admite la existencia de un significado trascendental, no puede resaltar más que un papel subalterno para el

⁸¹ *Id.*, “Los pozos y la pirámide” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 88.

⁸² *Id.*, *De la gramatología*, pp. 33.

significante. El significado trascendental existe independientemente de cualquier significante, subsiste fuera de todo contexto lingüístico.

Derrida escribe: “*Hace falta que haya un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significancia sea de alguna manera absoluta e irreductible*”.⁸³ La esencia de un concepto existe sin la ayuda de ningún idioma, ningún sonido, ninguna letra, ningún significante. El significado es, aunque no haya nadie para *dicirlo*. La filosofía de la presencia impone una jerarquía en la composición del signo. La necesidad del significado se opone a la no-necesidad del significante. Este juego jerarquizante entre lo *necesario* y lo *no-necesario* tiende incluso a un desvanecimiento del significante.

3.3. Historia del signo

Para Derrida, esta teoría del signo (significado/significante) es el producto exclusivo de la metafísica de la presencia.

El signo forma parte de la historia de la filosofía de la presencia por su doble componente: 1) el significado trascendental, producto del hogar de sentido, es la meta de la reactivación del significado unívoco, y 2) el significante como aparición en el lenguaje, escrito y hablado, del significado trascendental. Así, al tratar al signo como *reactivación* y *reapropiación*, es decir como *re-presentación*, la filosofía de la presencia aparece como una filosofía de pasaje, cuyo centro, el origen, se presenta y se ausenta. “*Al determinar al ser como presencia (presencia bajo la forma del objeto o presencia bajo la especie de la conciencia), la metafísica no podía tratar al signo sino como pasaje*”.⁸⁴ Derrida prosigue:

Lugar de pasaje, pasarela entre dos momentos de la presencia plena, el signo sólo funciona como la referencia *provisional* de una presencia a otra. (...) El proceso del signo tiene una historia, el *significado* es incluso la historia *incluida*: entre la presencia original y su reapropiación circular en una presencia final. La presencia del saber absoluto, la conciencia del ser-cerca-del-sí en el logos, en el concepto de absoluto, sólo se distrajeron de ellas mismas lo que dura una desviación y el tiempo de un signo. El tiempo del signo es pues el tiempo de referencia. Significa la presencia en sí misma, organizar la circulación de su provisión. Desde siempre el movimiento de la presencia perdida ha comprometido el proceso de su reapropiación.⁸⁵

⁸³ *Ídem*.

⁸⁴ *Id.*, “Los pozos y la pirámide” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 82.

⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 58.

La época del signo, que corresponde a la época de la presencia y del tiempo, se desarrolla entre un *origen* y un *telos*. Es así como Derrida analiza la historia de la filosofía occidental. Describe esta historia como la tentativa de reapropiación del origen a través del *telos*. Entre esta reapropiación y el origen como hogar de sentido, se desarrolla la historia de la filosofía de la presencia (o metafísica de la presencia). Derrida hace el retrato de este movimiento de la historia como reapropiación del origen en su artículo *Tiempo y presencia*:

“(...) ningún sentido (en el sentido en que se entienda, como esencia, significado del discurso, orientación del movimiento entre un archi y un telos) no ha podido ser jamás pensado en la historia de la metafísica de otra manera que a partir de la presencia y como presencia”.⁸⁶

El tiempo que pasa entre el origen y el *telos* se neutraliza al momento de que el *telos* se reapropia el estado de origen.

Entre estos dos polos de la historia se juega la historia de la filosofía. Entre la tragedia originaria y el triunfo mesiánico, está la filosofía. Derrida describe esta “tragedia originaria”, esta perdida trágica de la presencia llena del hogar de sentido, como una *caída* originaria. La noción de caída refiere inevitablemente a un origen, a un fundamento perdido. Este origen perdido es el hogar de sentido de cualquier significado. Una vez que se ha perdido este origen, el significado sólo existe bajo una forma diseminada. La historia de la filosofía de la presencia empieza cuando el origen estalla y se esparce.

La explosión, la diseminación de este punto originario hace sufrir al significado una extensión de su poder. Hay caída en la multiplicidad, un alejamiento de la unidad de significado. Caída, esparcimiento, alejamiento, diseminación, explosión, todas estas palabras-conceptos se fijan, se agarran de la noción de origen. La reapropiación del origen perdido por el *telos* borra el alejamiento reinante entre la fuente de significado y el sujeto.

Derrida nombra a esta reunión en la *presencia plena* del origen o del *telos*, la *parousie*. El origen como hogar de sentido o como presencia plena (presencia original) no tiene ninguna necesidad del signo, pues no conoce la reapropiación de la presencia. El ser-cerca-de-sí de la presencia plena no juega el papel de la ausencia y de la presencia, sino que está siempre ya cerca de la presencia.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 44.

La filosofía de la presencia y del signo aparece al momento de la caída de esta presencia plena como origen. Esta caída instaura una distancia desde el origen. Más precisamente, instaura una distancia entre la presencia plena y la conciencia y entre la presencia y la ausencia. A partir de esta caída, la presencia aparece y desaparece en el signo. Esta aparición del hogar de sentido, gracias a la aparición en el *presente* de la conciencia de la *presencia*, une las tres figuras del origen una con otra. 1) El origen como *hogar de sentido*, como lugar del origen pleno; 2) el origen como *presente*, o sea como posibilidad para la presencia de que la conciencia la tome; 3) y el origen como *presencia*, como posibilidad para el hogar de sentido de aparecer en el presente de la conciencia. Con estas tres figuras del origen, se puede definir lo que Derrida llama la *reactivación del origen*.

3.4. Idealidad

La *Voz y el fenómeno* define bien esta reactivación analizando la *idealidad* pura contenida en toda reactivación del origen. Derrida escribe:

No sólo porque la idealidad pura es la de un “objeto” ideal, que hace frente, estando presente ante el acto de repetición, el *Vor-stellung* siendo la forma general de la presencia como proximidad de la mirada; si no también porque sólo una temporalidad determinada a partir del presente vivo como de su fuente puede asegurar la pureza de la idealidad, es decir, la apertura de la repetición misma al infinito.⁸⁷

¿Cómo asegurar la “pureza” de la *idealidad* cuando aparece en la conciencia gracias a la presencia? Ya se respondió analizando la auto-afección de cada presente. Cada presente sufre una separación nítida hacia cualquier otro presente, una delimitación fija cada presente en un espacio limitado. Esto permite a cada idealidad presentarse en toda su pureza, es decir, que el “objeto” ideal se presenta en la conciencia sin haber sido infectada por cualquier otro “objeto” ideal. Por esta auto-afección, el presente abre la posibilidad para los “objetos” ideales de *re-presentarse* en el ahora, de repetición en repetición, su idealidad pura. La reactivación del origen sólo es posible gracias a esta auto-afección del presente.

Gracias al presente la idealidad pura puede presentarse y re-presentarse siempre de la misma manera, para así poder conservar un significado *unívoco*. La relación que tiene la conciencia con la univocidad de las idealidades puras le procura un contacto con lo que transgrede la experiencia empírica: “*La relación a la presencia del presente como forma última*

⁸⁷ *Id.*, *La voz y el fenómeno*, pp. 59.

del ser y de la idealidad es el movimiento por el cual yo transgredo la existencia empírica, la contingencia, la mundanidad, etc.”.⁸⁸ La filosofía de la presencia que se base en conceptos de idealidad, esencia, origen, repetición, presente, verdad, infinidad, etc., se presenta como una filosofía del presente vivo: de una filosofía creyente en la distinción entre una vida trascendental y una vida mundana. Para que haya la “existencia” de idealidad pura para cada concepto, debe haber la existencia de una vida trascendental, de una vida idealizada donde se sitúa la idealidad eterna de cualquier cosa. Ese lugar es el hogar de sentido.

Derrida resume el papel infinitamente importante del presente vivo en la filosofía de la presencia: “*El presente vivo, concepto que no se puede descomponer en un sujeto y un atributo, es pues el concepto fundador de la fenomenología como metafísica*”.⁸⁹ La presencia de la vida trascendental, permitida por la posibilidad del *presente*, y causa de la aparición de la idealidad pura en la conciencia, firma el lazo indestructible de la filosofía de la presencia con la metafísica. El hogar de sentido y el presente forman la posibilidad de una metafísica que inscribe un *límite* y que permite la venida, a través de la presencia, de una vida trascendental.

La existencia de un límite para el presente y para la esencia de cada concepto es el producto de una causa exterior que fija delimitaciones a lo que no las tiene. El principio *nomológico* descrito en el *Mal de archivo* es precisamente esta causa exterior *metafísica* que impone límites no-eternos al campo de la filosofía. El papel de la *desedimentación*, y sobre todo de la *desedimentación* del origen, es *poner en duda* estos límites impuestos por una autoridad no-eterna y así desedimentable.

En un último resumen Derrida escribe:

Hemos sentido la solidaridad sistemática de conceptos de sentido, idealidad, objetividad, verdad, intuición, prescripción, expresión. Su matriz es el ser como *presencia*: proximidad absoluta de la identidad, ser-ante del objeto disponible para la repetición, mantenimiento del presente temporal cuya forma ideal es la presencia de la *vida* trascendental cuya identidad ideal permite *idealizar* la repetición al infinito.⁹⁰

La presencia del hogar de sentido en el presente de la conciencia funda el sistema de la filosofía de la presencia. Estas tres figuran forman el origen de la historia de la filosofía occidental. Sin

⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 60.

⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 110.

⁹⁰ *Ibíd.*, pp. 111.

este origen metafísico de la filosofía de la presencia, los conceptos de sentido, idealidad, límite, esencia, origen, no podrían formar parte de este horizonte filosófico. Al sacudir los fundamentos del presente, de la presencia y del hogar de sentido, se sacude y se pone en duda el sistema entero. La *desedimentación* del origen ataca estos fundamentos desedimentando los límites emitidos por la filosofía de la presencia.

SEGUNDA PARTE: LA TACHADURA DEL ORIGEN

“La heterogeneidad de las escrituras es la escritura misma, el injerto”.
JACQUES DERRIDA

CAPÍTULO IV. POR UNA REFORMA DE LA ESCRITURA

Ahora se conoce el terreno sobre el cual Derrida emprende la *desedimentación* de la filosofía de la presencia. *La presencia del hogar de sentido en el presente de la conciencia* es lo que reveló el análisis del texto derridiano que hablaba sobre la descripción de la historia de la filosofía occidental. Este descubrimiento permitió elucidar la co-originalidad de tres figuras del origen y su articulación. La *desedimentación* del origen de la filosofía de la presencia sólo puede efectuarse a partir del conocimiento de la constitución de los elementos fundadores de la presencia.

Esta segunda parte se dedicará a la *desedimentación* de estos elementos fundamentales de la presencia. Esto sólo puede ser a partir de esta *desedimentación* que podrá describir la *différance* y el papel central de la *tachadura del origen*. La *desedimentación* que se forma desde los primeros escritos de Derrida ataca el origen de la filosofía de la presencia por medio de la problemática del presente. Como se describe en la primera parte, el presente es el medio por el que una esencia puede presentarse en la conciencia. La *desedimentación* derridiana se concentra pues en desedimentar el lugar en el cual la presencia aparece. Concentrándose así en la *desedimentación* de la figura del presente, Derrida ataca el conjunto de la estructura originaria de la filosofía de la presencia. Como se puede notar en el análisis de la figura del presente, atacar al presente equivale a negar la existencia de un hogar de sentido y la posibilidad para un mismo saber de reactivarse idénticamente.

Esta *desedimentación* del origen por medio de la figura del presente sólo puede dirigirse hacia la *différance*. ¿Pero cómo llegar a ella? Para hacerlo, se propone describir el “concepto” de escritura. La *desedimentación* del origen de la filosofía de la presencia sólo se hace, para Derrida, redefiniendo el concepto de escritura. Derrida busca una reforma del concepto de escritura, es

decir, una reforma de la concepción vulgar de la escritura. Por medio de esta reforma, Derrida intenta valorar la articulación de cualquier lenguaje y de cualquier fenómeno por la descripción de la escritura generalizada. Todo lo que es, es en razón de la escritura generalizada. Para poder describir la *différance*, se debe absolutamente analizar la redefinición del concepto de escritura.

Se intenta describir la escritura analizando el “concepto” de trazo. Derrida elabora por primera vez el “concepto” de trazo en *De la gramatología*⁹¹, es decir, en el contexto de la redefinición del concepto de escritura. La descripción del trazo llevará al análisis de nociones centrales de la articulación de la escritura. El retraso originario, el espaciamiento, la *différance* y el himen estarán en el corazón de la redefinición de la escritura como trazo.

4.1. Trazo como escritura

En *De la gramatología*⁹² o por una re-definición del concepto de escritura. Derrida propone desedimentar el concepto de significado trascendental y de establecer una “ciencia” de la

⁹¹ La *gramatología* coloca el análisis de la escritura en una instancia fundamental para llevar a cabo la *desedimentación* de la metafísica de la presencia y todos los discursos derivados de ella, en particular Derrida elige a la lingüística estructural, a la que señala solidaria de ésta metafísica. El mantenimiento de la diferencia entre significante y significado, repetición de las opciones metafísicas centrales, y en la concepción del signo como una unidad diferenciada y arbitraria de esos dos planos, que se impone como simple presencia sin referencia a una huella, Derrida marca las dependencias más fuertes con el logocentrismo. El privilegio de la presencia aparece como el elemento decisivo en toda teoría del lenguaje y de la comunicación. Privilegio correlativo al que se le ha otorgado a la voz, y por lo tanto solidario del rol secundario de la escritura que es considerada como un testimonio vicario y aproximativo de la presencia. Pero la escritura siempre supuso una instancia amenazadora y peligrosa, por lo que fue sometida a constricciones que Derrida desvela como contradictorias y fundadas en decretos dogmáticos. El habla se presenta para la tradición occidental como la forma de expresión del pensamiento, que, a pesar de su mediación, aparece como comunicación natural y directa. El privilegio del habla se funda en el binarismo significado/significante, que implica una concepción secundaria para la escritura en tanto que derivada, exterior y representativa; la escritura es definida como signo de signo. Esta concepción toma a la escritura fonética (silábica y alfabética) como modelo único de la escritura en general, pues es la que, por su estructura, cumple mejor las necesidades impuestas por la fonetización y el pensamiento logocéntrico. Lo que implica el privilegio de la linealidad, que es a su vez el modelo de la concepción vulgar del tiempo y, por lo tanto, de la historia; solidarias con la escritura fonética que se configura como una sucesión lineal, como la imagen gráfica de la sucesión irreversible del tiempo en el habla. La escritura fonética es una instancia fundamental en la configuración del saber occidental, que implica, por necesidad, la exigencia de concebir la escritura como técnica auxiliar, para constituirla en simple depositaria de la transmisión de sentido. El gesto inicial de esta marginación se da en la Grecia clásica, en laertura del pensar filosófico entendido como *episteme* y de la verdad como unidad del *logos* y *phóne*. Revisar el lugar otorgado a la escritura implica la puesta en cuestión de la tradición occidental, y en particular el de la metafísica representacionista y logocéntrica que le ha servido de canon privilegiado. La tradición occidental ha dado a la escritura una consideración de algo sensible (cuerpo, materia) exterior al espíritu, al verbo, al logos.

⁹² “El programa derridiano (siempre y cuando no se entienda programa en el sentido teleológico o mecanicista del término) de solicitud (esto es, de hacer temblar en su totalidad) del pensamiento tradicional occidental, del discurso filosófico en su conjunto, se concreta ya en el proyecto gramatológico: la *gramatología* es la posibilidad de una ciencia general de la escritura. En tanto que programa de una nueva científicidad, la *gramatología* resulta impensable dentro del ámbito de la ciencia y de la cultura tradicional regida por la racionalidad logocéntrica. La *gramatología* no es una ciencia ni quiere serlo al modo tradicional: la *gramatología* es un programa, programa que

escritura –la gramatología- que comprende tanto la posibilidad de la escritura como la del lenguaje. Esta *desedimentación* del concepto de significado trascendental lleva con ella una *desedimentación* completa de la estructura dual/opositora de la filosofía de la presencia, es decir, una *desedimentación* de lo que Derrida llama el fonocentrismo y el logocentrismo.

Al atacar el significado trascendental, Derrida pone en duda totalmente la filosofía de la presencia. Por medio del trazo como escritura y como re-definición de la escritura y del lenguaje, Derrida desarticula los fundamentos del logocentrismo – lo que define él mismo como metafísica de la escritura fonética- tachando el origen- como hogar de sentido, como presente y como presencia – de la filosofía de la presencia. Gracias a una reforma del concepto “vulgar” de la escritura, Derrida puede desedimentar la estructura dual/opositora del significado/significante permitido por el fonocentrismo, y al mismo tiempo sacudir la posibilidad misma de la presencia.

Así, que la gramatología sea la ciencia del *origen tachado*, donde la tachadura, que se produce gracias a la estrategia de la escritura, indica que el origen no es simple sino plural y complejo.

4.2. Escritura

La devaluación de la escritura, el lugar marginal y degradado al que se relega, es una instancia fundamental en el programa derridiano de solicitud de la filosofía occidental en tanto que metafísica ontoteológica (platonismo y cristianismo) o racionalismo subjetivista (kantismo y fenomenología).

La propuesta derridiana se propone revelar el lugar secundario, derivado y suplementario, que compulsivamente se le ha otorgado a la escritura respecto del logos, en íntima relación al etnocentrismo occidental y al logocentrismo.

El concepto de escritura, tal y como ha sido constituido por el pensamiento tradicional, está marcado por el estigma de la degradación, la estrategia derridiana exige desmontar esa

abre la posibilidad de una teoría general de la escritura. Ahora bien, este término de escritura es, a su vez, también difícilmente accesible a la descripción científica tradicional. Una vez más es preciso recurrir a la estrategia y repensar la historia de la escritura a partir de la noción de grama como posibilidad de toda inscripción en general”. De Peretti, C., *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, pp. 70.

genealogía y desplegar otra historia a partir de *la noción de grama como instancia fundante de toda inscripción en general*.⁹³

La descripción de la escritura, que tiene como articulación el *trazo*, llega a una definición de una *escritura generalizada* que comprende tanto la formación de la escritura llamada “vulgar” como la formación del lenguaje como *phonè*. Esta escritura generalizada como escritura se entiende como la articulación que gestiona todo tipo de lenguaje o de escritura. Por eso Derrida escribe:

Creemos que la escritura generalizada no es sólo la idea de un sistema por inventar, de una característica hipotética o de una posibilidad futura. Pensamos al contrario que la lengua oral pertenece ya a esta escritura.⁹⁴

Cualquier estructura del lenguaje se organiza a partir de una escritura como escritura generalizada. Pero para que esta escritura pueda ser el origen mismo de todo lenguaje, se debe sacrificar la creencia en el lenguaje estructurado como significado/significante, entonces hace falta deshacerse de la creencia en la existencia de un significado trascendental que admite el fonologismo como origen.

El fonologismo no sufre ninguna objeción mientras se conserven los conceptos comunes de habla [significado/significante] y de escritura [significante del significante del significado] que forman el tejido sólido de su argumentación. Conceptos comunes y cotidianos, lo que no es contradictorio, habitados por una vieja historia, limitados por fronteras poco visibles pero igual de rigurosas. *Quisiéramos más bien sugerir que la pretendida derivación de la escritura, tan real y tan masiva como sea, sólo fue posible bajo una condición: que el lenguaje “original”, “natural”, etc., no haya existido jamás, no haya estado jamás intacto por la escritura, que haya siempre sido él mismo escritura.*⁹⁵

¿Cómo probar que el lenguaje “original” *no existió nunca*? ¿Qué pruebas se dan de que la escritura precede *originariamente* la estructura significado/significante del lenguaje “original”?

Y, ¿en qué la escritura desedimenta la totalidad del sistema de la filosofía de la presencia?

⁹³ Se le puede llamar *grama* o *différance*. El juego de las diferencias supone, en efecto, síntesis y remisiones que prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté *presente* en sí mismo y no remita más que sí mismo. Ya sea en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que él mismo tampoco está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada “elemento” – fonema o grafema – se constituya a partir del trazo que han dejado en él otros elementos de la cadena o del sistema. Este encadenamiento, éste tejido, es el *texto* que sólo se produce en la transformación de otro *texto*. No hay nada, ni en los elementos ni en el sistema, simplemente presente o ausente. No hay, de parte a parte, más que diferencias y trazos de trazos. El grama es, por tanto, el concepto más general de semiología – que se convierte en este modo en gramatología – no sólo se ajusta al campo de la escritura en el sentido estrecho y clásico, sino también al de la lingüística.

⁹⁴ Derrida, J, *De la gramatología*, pp. 81.

⁹⁵ *Ibíd.*, pp. 82.

El concepto “vulgar” de la escritura transmitido por la tradición filosófica se da en los lazos que lo unen con el origen fonológico del lenguaje. Como su nombre lo indica, el fonologismo proviene de *phonè* en griego *phônêma* que significa “sonido de voz”. El lenguaje tiene su origen de una *puesta en sonido* de un significado a través de los sonidos emitidos por la voz. El signo⁹⁶ se forma pues cuando las primeras palabras resuenan: el significado resuena en un significante (*phonè*) y produce un primer signo. El significado se presenta a partir de ese momento siempre antes del significante, es la condición de posibilidad del lenguaje, incluso si todo lenguaje se forma a partir del signo (significado/significante).

Y el signo debe ser la unidad de una heterogeneidad, pues el significado (sentido o cosa, fantasía o realidad) no es en sí un significante, un *trazo*: en todo caso no está constituido en su sentido por su relación con el trazo posible. La esencia formal del significado es la *presencia*, y el privilegio de su proximidad al logos como *phonè* es el privilegio de la presencia.⁹⁷

El acto originario del lenguaje aparece doble: 1) la posibilidad para el *hogar de sentido* de presentarse en el *presente* de la conciencia, y 2) la posibilidad para esta presencia de yuxtaponerase a un significante exterior a él mismo. Esta yuxtaposición funda originariamente el signo (significado/significante) como origen del lenguaje. El signo “permanece pues en la descendencia de este logocentrismo que es también un fonocentrismo: proximidad absoluta de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido”.⁹⁸ El lenguaje se funda en esta proximidad entre la *phonè* (significante) y la presencia del hogar de sentido (significado): el origen primero del lenguaje es pues la distinción entre el significado y el significante.

La escritura se define como significante del significante del significado, es decir, como el significante del significante del habla. Así, el significante escrito es el derivado del significante hablado. Según la filiación entre el significado trascendental y el significante hablado, el significante escrito sólo puede ser una técnica de reproducción del significante hablado. La escritura está a una distancia doble del significado trascendental, se aleja de cualquier posibilidad de proximidad con la presencia del hogar de sentido. En este caso, sólo puede ser un instrumento de representación mnemotécnica sin ninguna relación de proximidad con *phonè/presencia*.

⁹⁶ “Para Derrida, el tipo de ausencia que caracteriza la escritura frente a la voz es la condición de todo signo: todo signo es iterable en ausencia de una intención de comunicación. Todo significado está en posición de significante desde el momento en que pertenece a la cadena que forma el sistema de significaciones”. De Peretti, C., *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, pp. 60.

⁹⁷ Derrida, J., *De la gramatología*, pp. 31.

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 23.

Derrida escribe: “*La época del logos (logocentrismo) baja pues de nivel a la escritura pensada como mediación de mediación y cae en la exterioridad del sentido*”.⁹⁹ Del primer par significado trascendental/significante hablado, se puede sacar un segundo: significante hablado/significante escrito o escritura/habla. De este segundo par que presagia una jerarquía, se juega la definición de la escritura como significante del significante del significado.

Para reformar el concepto “vulgar” de escritura¹⁰⁰, la *desedimentación* debe desprender a la escritura de sus relaciones con la estructura dual/opositora (significado/significante) de la filosofía de la presencia. La escritura no tiene ya nada que ver con la definición tradicional de la escritura como representación mnemotécnica. Por medio de esta reforma, además de un ataque contra el concepto “vulgar” de la escritura, Derrida empieza una *desedimentación* de la estructura entera de la filosofía de la presencia.

Sólo se puede describir la escritura analizando lo que le sirve como articulación, es decir, concentrándose en describir el trazo. En la escritura como trazo, Derrida propone una descripción diferente del origen del lenguaje y de la escritura. Sólo con esta descripción se podrá analizar la reforma del concepto “vulgar” de escritura y así preparar el terreno para la descripción de la *différance*.

4.3. Trazo

Derrida define el trazo con estas palabras:

El trazo es el borramiento de sí, de su propia presencia, está constituido por la amenaza o la angustia de su desaparición, de la desaparición de su desaparición. Un trazo imborrable ya no es un trazo, es una presencia plena, una sustancia inmutable e incorruptible, un hijo de Dios, un signo de la *parousie* y no una semilla, es decir, un germen mortal.¹⁰¹

El trazo es lo que no se presenta jamás como presencia, pues todo desparece cuando ella aparece. No puede presentarse en el presente de la conciencia, no se puede *asir* como presencia del hogar de sentido en el presente de la conciencia. La *inasibilidad* del trazo, su desaparición en su aparición, produce la temporalidad como espaciamiento y articulación de cualquier “experiencia”

⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 24.

¹⁰⁰ “La escritura ha de ser considerada por sí misma y no como sustituto que reproduce algo real y presente que está más allá de ella. Esto lleva asimismo a romper con la noción clásica de representación, con el pensar representativo que, de forma general, tiene como condición absolutamente imprescindible la desaparición, el alejamiento, la pérdida de una más o menos supuesta presencia originaria”. De Peretti, C., *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, pp. 80.

¹⁰¹ Derrida, J., “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*, pp. 339.

possible, es decir, que el trazo permite el cambio continuo y no repetible de la “experiencia”. Derrida describe la escritura como trazo:

Es por la arqui-tectura, (...) arqui-síntesis irreductible, que abre a la vez, en una sola y misma posibilidad, la temporalización, la relación con el otro y del lenguaje, no puede, como condición de todo sistema lingüístico, formar parte del sistema lingüístico situado él mismo como un objeto en su campo.¹⁰²

Siendo la condición de posibilidad 1) de la temporalización, 2) de la relación con el otro y 3) del lenguaje, la escritura sólo puede aparecer como tal como trazo, es decir, que no puede esperar producir un signo imborrable dado como presencia. Derrida es categórico: la escritura “no puede dejar reducirse a la forma de la presencia”, todo lo que aparece desparece enseguida, nada permanece, sólo la inasibilidad existe. Así, la escritura aparece al mismo tiempo que desaparece y está presente estando ausente del sistema que articula. Explicítese esta articulación del trazo teniendo en cuenta el ejemplo del lenguaje.

Cualquier sistema del lenguaje, ya sea científico, algebraico o simbólico, se articula por el trazo, es decir, que todo signo lingüístico está presente estando ausente. ¿Pero qué quiere decir estar presente estando ausente? ¿Por qué un signo no puede aparecer y permanecer presente como presencia? La respuesta es simple: a cada momento que un signo aparece hace referencia inmediata a otro signo. Este juego de referencias no marca sólo la sucesión linearia de todo lenguaje, sino también el significado de cada signo. El significado no se da en el presente de la conciencia, sino en el juego de referencias que instaura el trazo.

El trazo ataca así el corazón de la estructura de la filosofía de la presencia y del signo desedimentando su *origen mismo*. Derrida intenta reformar el origen de la filosofía de la presencia proponiendo el trazo como origen. Al proceder así, Derrida mina el origen mismo de la filosofía de la presencia, pues ataca la lógica interna de la presencia.

El trazo no es sólo la disposición del origen, éste quiere decir aquí –en el discurso que tenemos y según el recorrido que seguimos- que el origen no ha desaparecido, que no ha estado jamás constituido más que por un no-origen, el trazo, que se convierte así en el origen del origen. A partir de ahí, para arrancar al concepto de trazo del esquema que lo haría derivar de una presencia o de un no-trazo originario y que haría una marca empírica, hace falta hablar del trazo originario o de archi-trazo. Y sin embargo sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza con el trazo, no hay para nada trazo originario.¹⁰³

¹⁰² *Id.*, *De la gramatología*, pp. 88.

¹⁰³ *Ibíd.*, pp. 90.

El trazo originario es originario contradiciendo esta originalidad, funda todo contradiciendo a cada instante sus propios fundamentos. El origen como trazo es un origen siendo *en el mismo instante* un no-origen. Debe ser para que haya algo; en ese caso el trazo es verdaderamente el origen de todo lo que aparece; pero *al mismo tiempo*, no aparece jamás como tal, lo que cancela cualquier posibilidad de origen “fundador”. “Ahora que no hay origen, es decir, origen simple, las preguntas de origen transportan con él una metafísica de la presencia, es esto lo que debería enseñarnos una meditación sobre el trazo”.¹⁰⁴ Derrida, al proponer el trazo como origen, sabiendo que no puede serlo, es y no es *al mismo tiempo*.

Que haya trazo originario y no-trazo originario *al mismo tiempo* reduce el trazo a *ser no siendo*, a estar *presente* estando *ausente*. El trazo originario, que se borra apareciendo, contradice, borrándose, la pretensión de la filosofía de la presencia de querer establecer un origen pleno. Al desaparecer apareciendo, el trazo originario, que no es originario, *retarda* al infinito el acto “fundador” de un origen absoluto. El retardo originario, que Derrida define en su artículo *Freud o la escena de la escritura*, muestra una doble necesidad: reconocer la diferencia del origen y de paso tachar el concepto de primareidad. Así, el origen, que debía ser el acto de primareidad se difiere, gracias a la articulación del trazo, al infinito. El trazo originario no aparece jamás, su aparición se conjuga con su propia desaparición, volviendo así al origen no-originario, pues difiere del infinito.

Decir que es originario, es de paso borrar el mito de un origen presente. Es por eso que hay que entender originario bajo tachadura, sin lo que derivaríamos la *différance* de un origen pleno. Es el no-origen el que es originario.¹⁰⁵

Al tachar el origen, Derrida tacha al mismo tiempo la posibilidad de que el presente tome un significado del hogar de sentido. La estructura del presente, al admitir la auto-afección de cada presente como posibilidad de la aparición y el asir en carne y hueso los fenómenos, se anula por la imposibilidad del trazo de aparecer y ser tomado. La tachadura del *presente* le quita la posibilidad al hogar de sentido de aparecer como presencia en la conciencia. El límite del presente, instituido por la auto-afección, estalla y produce una interacción, una interdependencia, por lo que aparece. “Sin una retención en la unidad mínima de la experiencia temporal, sin un

¹⁰⁴ *Ibíd.*, pp. 109.

¹⁰⁵ *Id.*, “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*, pp. 302.

*trazo reteniendo otro, como otro en el mismo, ninguna différence haría su obra y ningún sentido aparecería”.*¹⁰⁶

El signo como origen del lenguaje se relaciona a las premisas de la filosofía de la presencia, este origen recibe en él mismo la posibilidad de la presencia como tomada de un significado proveniente del hogar de sentido. Por medio de tomar este significado, el signo deja aparecer la estructura del presente como tomada. En cada presente se toma algo que permanece, gracias a la auto-afección, el mismo. Como se vio, esta posibilidad de la auto-afección de cada presente permite la posibilidad de la repetición que a su vez justifica la posibilidad de la presencia del hogar de sentido. Este concepto de tomar/asir está en el centro de la estructura de la filosofía de la presencia y del origen del lenguaje como signo. Cualquier significado debe dejarse tomar/asir en la auto-afección de cada presente, debe aparecer y repetirse como el mismo cada vez que está tomado/asido por un signo.

La escritura como trazo se aleja de esta premisa anulando la posibilidad para cada presente de protegerse y de contenerse contra los otros presentes. El borramiento del trazo en su aparición misma aniquila la posibilidad del asimiento/toma. El trazo aparece desapareciendo, no puede tomarse/asirse, no se puede meter la mano sobre él y conservarlo, pues difiere indefinidamente. El trazo no puede ser esto o aquello, no es jamás esto o aquello, es siempre otro. El trazo es intomable/inasible, no puede pues prestarse al juego de la predicación: “*El trazo en sí mismo no existe. (Existir es ser, ser estando, un estando-presente)*”.¹⁰⁷

Hace falta para exceder la metafísica que un trazo sea inscrito en el texto metafísico haciendo signo, no hacia otra presencia o hacia otra forma de la presencia, sino hacia otro texto. Un trazo así no puede ser pensado *more metaphysica*. Ningún filosofema está listo para dominarlo. Y él es eso mismo que debe alejar del dominio. Sólo la presencia se domina.¹⁰⁸

Meter la mano en un significado y *dominarlo*, tomarlo por lo que es, conservarlo sin contaminación de otro significado, se da como la estructura permitida por la figura del presente.

La diferencia marcada de la delimitación entre el pasado, el presente y el futuro tiende a confundirse en razón de la imposibilidad para el presente de constituirse independientemente de los otros presentes como presente-pasado y presente-futuro. Al tachar la posibilidad del presente,

¹⁰⁶ *Id.*, *De la gramatología*, pp. 98.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, pp. 238.

¹⁰⁸ *Id.*, “Tiempo y presencia” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 76.

auto-determinado por sí mismo y por la auto-afección, Derrida desedimenta la estructura de la temporalidad empleada desde siempre por la tradición filosófica atacando el punto-límite, el origen, la distinción entre el pasado, el presente y el futuro.

Derrida ataca el límite gestionando la delimitación de la diferencia entre las tres capas temporales que constituyen la “experiencia filosófica” del tiempo. Él tacha este límite instituyendo un archi-trazo como origen no-originario. La delimitación se borra ante el retardo originario del trazo, pues éste, despareciendo apareciendo, resiste al asimiento/toma intentada por los límites de la auto-afección de cada presente. Por esta tachadura del punto-límite del presente, y así por la eliminación de la delimitación entre las tres capas temporales, Derrida complica el pasaje de una a otra. ¿Cuándo se puede afirmar que se toma/ase un presente-pasado o un presente-futuro o simplemente que se toma un presente-presente sin hacer más compleja la relación existente entre estas tres capas? Derrida propone una tachadura general del vocabulario tradicional de la temporalidad cuestionando la delimitación entre las tres capas temporales.

Así, desedimentando la temporalidad dada por la filosofía de la presencia, Derrida se obliga a reconsiderar el origen mismo de la presencia. Al no admitir el presente como lugar independiente del pasado y del futuro, Derrida desedimenta por completo el terreno de la presencia. La unión del hogar de sentido y la conciencia se desarrolla en el presente temporal, en un presente independiente del pasado y del futuro, pues la esencia así dada a la conciencia puede repetirse sin importar el contexto del pasado y del futuro. En la introducción de *El origen de la geometría* Derrida demuestra bien la relación de reciprocidad que forma la esencia de un concepto y el sentido originario: recubrir el origen con un concepto significa asir la esencia, su sentido originario.

El presente recubre pues al origen, un origen esencial y absoluto, un significado originario. Al aceptar que haya un sentido originario proveniente del hogar de sentido, se acepta el esquema del presente y de la temporalidad que conlleva. El trazo originario y el retardo originario rechazan la posibilidad de las tres figuras del origen de la filosofía de la presencia, es el límite que existe tanto en el hogar de sentido, como lugar de la esencia, como aquella que delimita y permite el presente, como lugar de aparición de la esencia por la presencia, que Derrida tacha. El origen de la filosofía de la presencia tachada, propone rechazar el sentido originario y la existencia del hogar de sentido. Derrida lo expresa explícitamente:

El trazo es en efecto el origen absoluto en sentido general. Lo que quiere decir, una vez más, que no hay origen absoluto en sentido general. El trazo es la *différance* que abre el aparecer y el significado.¹⁰⁹

El trazo, desedimentando la estructura del presente, desedimentando así el lugar de aparición de la presencia del hogar de sentido, aleja el sentido del significado. Sin poder aparecer y ser tomado/asido por el presente, el significado como presencia se tacha, ya no puede jugar el papel esencial que jugaba antes, se tacha como se tacha el significante. El acto originario del significado como presencia del hogar de sentido en un significante, acto ordinario del lenguaje ya no puede aparecer en los límites del presente, ya no puede así aparecer para nada. Ante esta imposibilidad de aparición y toma del significado, la cuestión del sentido se abre a todo un nuevo origen y provoca al mismo tiempo un recuestionamiento del signo y de la escritura. La tachadura del *significado* y del *significante* significa cuestionar el origen tradicional del lenguaje y de la escritura. Más precisamente, estas tachaduras cuestionan el significado del signo. Por medio de esta tachadura del significado, se confronta a la reapertura de la cuestión del significado.

Antes de continuar con la reapertura de la cuestión del significado, se profundizará un poco más en la descripción del trazo concentrándose en exponer lo que se nombra “peligrosamente” su “lógica”. Este alto en el camino parece obligatorio, porque permitirá explicar 1) la “temporalidad” del trazo, 2) la relación entre el trazo y el retardo originario que se había hasta ahora apenas bosquejado, 3) la elaboración del espaciamiento como articulación del trazo y 4) la presentación general de la “lógica” del trazo por medio de la descripción del *himen*.

¹⁰⁹ *Id.*, *De la gramatología*, pp. 95.

CAPÍTULO V. “LÓGICA” DEL TRAZO: ENTRE-DOS (EN MEDIO)

Proponer una “lógica” del trazo, ¿no es pretender que el trazo se deja circunscribir por los esquemas lógicos de la tradición filosófica? ¿No se había descrito antes el trazo como lo que no es, como lo que desaparece apareciendo, como lo que no se deja asir, dominar, conservar, como lo que no puede aparecer en el presente de la conciencia? Es justo afirmar que el trazo no es, pues jamás se presentará como estando-presente, pero permanece de todas formas en la raíz de todo lo que es. No se le puede quitar valor bajo el pretexto de que no es nada y nunca se conocerá. Hay más bien que hundirse en su “composición” y sobre sus consecuencias “lógicas”. Es más justo caracterizar esta “lógica” de ilógico, pues la lógica hasta aquí admitida por la tradición filosófica, no logra describir la composición y las consecuencias del trazo.

Esta “lógica” ilógica proveerá lo que se llamará la “lógica del *entre-dos*”. Para iluminar esta “lógica”, concéntrese en la descripción de la “estructura” temporal del trazo –“estructura” que será también la de la *différance*. Así, por medio de esta descripción de la temporalidad del trazo, se entrará en la problemática de la tachadura, pues ella misma se com-“prende” en los límites de la “lógica” del *entre-dos*.

5.1. El trazo y el tiempo

El trazo se da como lo que no puede presentarse en carne y hueso en el presente de la conciencia, pues no aparece jamás como tal: apareciendo desaparece. Esta imposibilidad de tomar/asir en el presente de la conciencia el trazo tiene como consecuencia el complicar el esquema temporal (pasado, presente, futuro) heredado de la tradición filosófica. Para que una esencia pueda aparecer en la conciencia y para que ésta tome esta esencia por lo que es, debe haber un lugar donde aparezca. Este lugar sólo puede ser el presente. Además, para que el presente tome la esencia por lo que es como tal en toda su pureza, se debe establecer una división nítida entre los tres momentos temporales: el pasado debe dividirse del presente, como el presente del futuro. Esto es lo que se describe, siguiendo a Derrida, como auto-afección de cada presente. El trazo contradice esta visión de la filosofía de la presencia de contener el pasado, el presente y

el futuro en límites claros. Esta contradicción se ilustra principalmente por dos consecuencias: la *tachadura del origen* y el *retardo originario*.

El origen de la filosofía de la presencia, que se dividió en tres figuras co-originarias en la primera parte, funda *una vez por todas* las reglas que gestionan el juego de la presencia. La posibilidad para una esencia de aparecer como presencia en el presente de la conciencia se da desde el origen de la filosofía de la presencia, desde el instante en que fue fundada. Esta estructura de la presencia se mantiene gracias a un esquema temporal preciso fundamentado por la figura del presente.

La presencia del hogar de sentido en la conciencia se basa en la posibilidad de un presente alejado del pasado y el futuro. El trazo o el archi-trazo como trazo originario, se desarrolla más allá del esquema temporal. Siendo aquello por lo que todo aparece, el trazo se da como el origen de toda cosa. Sin embargo, como origen, el trazo no reproduce el acto de fundamentación originaria que sobre-entiende la filosofía de la presencia. Ya que el trazo jamás aparece como tal, no puede fundar una vez por todas por medio de su propia aparición una “filosofía del trazo” y reproducir así el acto de fundación de la filosofía de la presencia. Al no aparecer una vez por todas al origen, sino al ser el origen de toda aparición, el trazo es un origen no-originario: un ~~origen~~ bajo tachadura. El origen no tuvo nunca lugar ni tendrá nunca lugar, pues el trazo no fundará jamás una vez por todas, apareciendo, un origen único y simple.

El trazo originario cancela el origen único y simple, pues no se da jamás como origen, incluso si siempre es el origen. El trazo originario es originario siendo no originario, contradice su propia forma originaria. ¿Cómo el trazo originario puede ser origen si no se da jamás como tal apareciendo una vez por todas? La tachadura del origen reside toda en la imposibilidad del trazo de aparecer por lo que es y ser tomado y conservado como origen.

Esta incapacidad de asir el trazo hace que el origen se difiera continuamente. Derrida designa este retraso perpetuo por la expresión del retardo originario. Esta expresión marca el corazón de la estructura del trazo, pues describe de manera explícita la “lógica” del trazo. El trazo originario como retardo originario ilustra la incapacidad de asir el trazo como origen, pero también todo lo que se relaciona con el trazo, o sea de todo lo que aparece.

El trazo se retarda a sí mismo siendo inasible, no puede retomar el retardo, pues si lo hace, se sacrifica como trazo y se convierte en presencia, aparece como un estando-presente. Siempre intenta retomar el retardo contractado desde el origen, pero no puede hacerlo jamás bajo pena de no “ser” ya un trazo. Según la hipótesis de que colma su retraso, el trazo aparece en ese momento como presencia, se daría de otra manera que como “es”. El trazo como origen sólo ocurre en un efecto de contratiempo. En lugar de darse como tal en un acto de presencia, en el momento o en el tiempo, el trazo no se “da” más que en el intervalo entre la presencia y la ausencia, entre el verso y lo anverso. Los ejemplos de después del momento y de contratiempo deben ser corregidos: el trazo no “ocurre” más que en el intervalo entre el momento y después del momento y entre el tiempo y el contratiempo. El retardo se juega entre el entre-dos de las oposiciones, ahí donde precisamente no ha tenido nunca lugar la presencia o la ausencia, ahí donde se descompone la estructura dual/opositora. Se regresará en detalle a esta “lógica” del *entre-dos* en la descripción del *hymen*, pero justo antes, descríbese de manera más explícita la relación entre el retardo originario del trazo y del tiempo.

5.2. Husserl y el trazo

El retardo originario sólo se forma en una *desedimentación* del concepto de tiempo presente en la tradición filosófica. “*Estos conceptos de presente, pasado y porvenir, todo lo que en los conceptos y de historia supone la evidencia clásica –el concepto metafísico de tiempo en general- no puede describir adecuadamente la estructura del trazo.*”¹¹⁰ El trazo no está nunca presente como tal, no se da jamás en el presente de la conciencia como estando-presente. Nada en él participa en la división entre el pasado, el presente y el porvenir, pues nunca, bajo pena de no ser más trazo, aparece, se puede asir o dominar como lo hace la esencia de la filosofía de la presencia. Más allá del dominio y del asir, el trazo permanece lo que no se presenta en el presente de la conciencia, y esto, porque no puede aparecer. “*Hay que pensar el trazo antes del estando*”¹¹¹, escribe Derrida, que deja sobre entender con esta afirmación que hay que pensar el trazo más allá del presente. El estando no puede ser asido más que en el presente. El trazo no es un estando asible y dominable por el presente, sino que es, lo que más allá del ser, traspasa los límites del presente y de la presentación. El trazo escapa al control del presente, pues apareciendo

¹¹⁰ Derrida, J, *De la gramatología*, pp. 97.

¹¹¹ *Ibíd.*, pp. 69.

desaparece, estando presente está ausente. Las fronteras entre el pasado, el presente y el futuro tienden a desaparecer ante el retardo originario.

En *La différence* Derrida escribe sobre la temporalidad del trazo:

El trazo no se relaciona menos a lo que se le llama el futuro que a lo que se le llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta relación misma que no es él: absolutamente no él, es decir, ni un pasado y un futuro como presentes modificados.¹¹²

El “presente” temporal del trazo, si una expresión tal es comprensible, se afecta tanto del pasado como del futuro para formarse:

Cada elemento dicho “presente” al aparecer en la escena de la presencia, se relaciona a otra cosa que él mismo, guardando en él la marca del elemento pasado y dejándose ya influenciar por la marca de su relación con un elemento futuro (...).¹¹³

El presente no es ya lo que, más allá de cualquier relación con el pasado y el futuro, permanece en los límites que lo separa de lo que está antes y de lo que viene después.

Este primer enfoque de la temporalidad del trazo da una señal hacia la temporalidad escrito por Husserl en *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*. Derrida no rechaza su deuda a las “Lecciones” de Husserl, considera que este trabajo es el primer paso hacia una salida de la noción tradicional del tiempo. Admitir la interdependencia entre el pasado, el presente y el porvenir, es decir, al considerar el presente como dependiente del pasado y del porvenir, Husserl rechaza el encerrar el presente en los límites obstaculizados de la auto-afección.

Véase un ejemplo de esta temporalidad husseriana. Tómese un ejemplo cinematográfico simple: tres imágenes: 1) primera imagen, pasado/campo/viendo; 2) segunda imagen, presente/contra-campo/visto; 3) tercera imagen, futuro/reacción shot. Piénsese en una escena clásica: *La ventana indiscreta* de Alfred Hitchcock; 1) James Stewart, binoculares en mano, mirando por la ventana las idas y venidas de los vecinos (pasado/campo/viendo); 2) plano de un vecino peleándose con su mujer (presente/contra-campo/visto); y 3) plano del rostro de James Stewart reaccionando a la vista de esta chica que hace la limpieza (futuro/reacción shot). Para asir el significado de cada imagen y de la escena en general se tiene que tomar en cuenta la

¹¹² *Id.*, “La différence” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 13.

¹¹³ *Ibíd.*, pp. 14.

relación de dependencia que gestiona a cada imagen. El significado general de la escena se descubre en el rostro de James Stewart, es decir, en su *reacción shot*. Pero para que esta *reacción shot* pueda ser efectiva, debe estar en relación con las dos otras imágenes que la preceden. La *reacción shot* es llegar a la unión de las tres imágenes en un mismo momento, pero no puede alejarse de cualquier relación. La *reacción* de James Stewart (actor principal) no significa nada si no está precedida por el campo/contra-campo. El presente está afectado por lo que lo precede y por lo que lo sucede, no puede más que recibir su significado de su sola existencia. Hace falta que me acuerde (retención) de lo que le ocurrió en el pasado y que yo vaya (protención) a lo que pasa en el futuro para emitir un significado del presente.

Las consecuencias de este esquema temporal descrito por Husserl son claras: 1) la diferencia entre el pasado, el presente y el futuro tiende a confundirse; 2) la posibilidad para una esencia del hogar de sentido de presentarse como presencia en el presente de la conciencia se contradice, pues no existe más el lugar en el que la esencia pueda presentarse en toda pureza en razón de la contaminación del pasado y del futuro en el presente. Derrida es sensible a esta nueva constitución del presente como da fe este pasaje de *La différence*:

(...) esta constitución del presente, como síntesis “originaria” e irreductiblemente no-simple, pues, stricto sensu, no-originaria, de marcas, de trazos de retenciones y de protenciones (para retomar aquí, analógicamente y provisoriamente, un lenguaje fenomenológico y trascendental que se revelará más tarde inadecuado) que yo propongo llamar archi-escritura¹¹⁴, archi-trazo o *différance*.¹¹⁵

¹¹⁴ Archi-escritura designa el concepto derridiano de escritura, que se diferencia del sentido tradicional y restringido de escritura tal y como lo constituye el pensamiento logocéntrico. Pensamiento que margina la escritura caracterizándola como un agregado, revestimiento y/o disfraz externo de una presencia originaria. No se trata de lograr una inversión a la manera de una vuelta de tuerca, se trata de constituir la escritura no como un sustituto que reproduce otro real y presente situado en un más allá de ella. Este conjunto de operaciones – el dispositivo estratégico abierto de Derrida – implica la ruptura con la noción canónica de representación, que se funda en la necesidad imprescindible de la ausencia de una presencia originaria. La representación aparece, de este modo, falta de todo fundamento, poniendo de manifiesto un vacío esencial. La escritura, de la que apunta a dar cuenta la gramatología, es la escritura que se produce en el juego, en la deriva sinfín de la *différance*. La gramatología no constituye un objeto de conocimiento la escritura subsumida como término inferior por el pensamiento logocéntrico; el programa derridiano se despliega en y sobre la archi-escritura, como ámbito general de los signos. La noción derridiana de signo no se circscribe sólo al campo lingüístico, por lo tanto la concepción de la archi-escritura implica una consideración de todos los signos, sean o no sean lingüísticos. La archi-escritura desborda y hace estallar el horizonte semántico que habitualmente gobierna la noción de comunicación, la archi-escritura aparece como la condición de posibilidad del lenguaje como sistema articulado. Pone de manifiesto el principio de articulación, eminentemente formal, que sirve de base a todo lenguaje y señala la exterioridad o distancia esencial en relación con sí mismo, que todo lenguaje supone y que constituye a todos los sistemas posteriores de escritura. En el espacio de un origen constantemente diferido hay una escritura que funda el habla y la escritura. Habla y escritura, entonces, suponen una archi-escritura como condición de posibilidad de todo lenguaje. Constituir a la archi-escritura como posibilidad de todo lenguaje atrae la exigencia de una reflexión trascendental. El lenguaje que la archi-escritura hace

Así, Derrida, incluso reconociendo su deuda hacia Husserl, se separa enseguida de él criticando la estructura lineal de la temporalidad. Derrida, en un pasaje central *De la gramatología*, subraya el aspecto lineal de la temporalidad presente en las “Lecciones” de Husserl:

(...) desedimentar la simplicidad de la presencia no significa sólo tener en cuenta horizontes de presencia potencial, o una “dialéctica” de la protención y de la retención que se instalaría en el corazón del presente en lugar de alrededor de él. No se trata pues de complicar la estructura del tiempo conservando su homogeneidad y su sucesión fundamentales, mostrando por ejemplo que el presente pasado y el presente futuro constituyen originalmente, dividiéndola, la forma del presente vivo. Tal complicación, que es un suma la misma que Husserl describió, depende, a pesar de una audaz reducción fenomenológica, de la evidencia, de la presencia de un modelo lineal, objetivo y mundano.¹¹⁶

Como Derrida afirma varias veces, la retención y la protención “complican” el esquema temporal borrando en parte las fronteras entre el pasado y el futuro. No es menos cierto que esta estructura temporal permanece tributaria del modelo tradicional de la temporalidad, es decir, la línea. A partir de la *desedimentación* del modelo lineal, la temporalidad de Derrida está en el punto de describir el trazo y el retardo originario, fuera de la temporalidad husserliana.

5.3. El retardo originario y el tiempo

La *desedimentación* del esquema temporal y de su sucesión lineal aparece en Derrida en su reapropiación de la temporalidad freudiana. En el artículo *Freud o la escena de la escritura*, Derrida, inspirado por el trabajo de Freud, describe el retardo originario¹¹⁷ teniendo como recurso los conceptos freudianos de retardo y del *après-coup*. Se intentará seguir en parte el camino que toma Derrida para describir el pensamiento de Freud¹¹⁸ concentrándose en analizar dos puntos: 1)

possible está libre de cualquier privilegio como articulación dependiente del sentido, de la conciencia, de la voz, esto es, de todo modo del querer-decir. Este lenguaje no se constituye en sumisión al logos, a la verdad, sino como un juego de diferencias sin clausura. Así, las derivas que la trascendentalidad revela no contribuyen más que a desmontar las nociones de presencia, de sentido, de significado trascendental, que sirven de manera decisiva a las operaciones de *desedimentación* que la archi-escritura, en cuanto *différance*, imprime y trastorna sobre el arquitrabe metafísico.

¹¹⁵ Derrida, J., “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 14.

¹¹⁶ *Id.*, *De la gramatología*, pp. 69.

¹¹⁷ “El intento freudiano se caracteriza, pues, como el derridiano por la destrucción del concepto mismo de primariedad, de originariedad. Lo originario como tal es pura ficción teórica. Lo originario es, de hecho, retraso, diferición, repetición. No hay presencia primera de la que luego surge toda esa serie de procesos de retraso y de rodeo, sino que es la repetición, el rodeo, la diferición lo que constituye el origen”. De Peretti, C., *Jaques Derrida. Texto y deconstrucción*, pp. 100.

¹¹⁸ “La idea central que se repite en muchos de los escritos freudianos es la de la imposibilidad de traducción entre el ámbito del inconsciente y el de lo consciente. No se trata de que el texto de lo inconsciente sea algo último, una

La composición de la memoria y 2) el pasaje de la escritura inconsciente a la escritura preconsciente y consciente.

Derrida reconoce en la descripción freudiana de la memoria y del juego de referencias del texto consciente a la escritura inconsciente la exposición de la escritura como trazo. Derrida encuentra en Freud lo que nombra una “radicalización del pensamiento del trazo”, radicalización que sólo puede llevar a una reflexión sobre la articulación de la escritura en el sentido corriente y del trazo en general. Esta reflexión de la articulación del trazo se relaciona, para Freud, con el tema del retardo y del *après-coup*. Así, Freud asocia su reflexión sobre la temporalidad (retardo-*après-coup*) a la del trazo. Derrida sólo puede ser sensible a la relación tan esencial para el “pensamiento” de Derrida siguiendo lo que escribe en su artículo *Freud o la escena de la escritura*.

5.3.1 Memoria

Derrida retoma *mutatis mutandis* la ilustración empleada por Freud en *Nota sobre la Pizarra mágica* para describir la escritura como trazo. Freud intenta, en este artículo, describir gracias a la *pizarra mágica*, la formación de la memoria. Lo que intenta ilustrar es la doble paradoja de la “capacidad de recepción ilimitada” y de “la conservación de trazos duraderos”. Freud resume el problema en estas palabras:

Poseeríamos un sistema Pc-Cs, que recibe las percepciones, pero no guarda ningún trazo duradero, de manera que hacia cada nueva percepción se puede comportar como una hoja no escrita. Los trazos duraderos de las excitaciones recibidas se producirían en “sistemas mnémicos” situados antes.¹¹⁹

La *pizarra mágica* ilustra esta percepción y esta conservación. En lo que concierne, no se profundizará en el problema de la *pizarra mágica*, aun cuando su mecanismo aparecerá en algunos instantes, si no que se profundizará en la formación de lo que se encuentra en la memoria como inconsciente.

presencia última de lo que lo consciente sea traducción. No hay una presencia originaria de la que la conciencia sea representación. El ámbito de la conciencia es un presente siempre ya reconstituido, una representación de un presente que nunca ha sido presente. Entre los elementos que pueden constituirse en elementos conscientes y aquellos que son relegados al ámbito de lo inconsciente existe un sistema de censura. De este sistema de censura, de defensa, surge la conciencia. La vida es originariamente huella, diferición, retraso, rodeo. El pensamiento freudiano como pensamiento de la diferencia piensa la vida como huella antes de determinar al ser como sujeto o conciencia. La economía, la reserva, la diferición son congénitas a aquello mismo que destruyen: a la plenitud y a la presencia”.. *Ibid.*, pp. 99.

¹¹⁹ Freud, S, “Nota sobre la pizarra Mágica”, en *Obras Completas*, Vol. XVII, pp. 124.

La memoria se forma con trazos mnémicos: “*Nuestras percepciones dejan en nuestro aparato físico un trazo, que podemos llamar trazo mnémico. Llamamos memoria a la función que la realiza.*¹²⁰” El trazo mnémico se forma en la memoria gracias al trabajo de las neuronas: las neuronas opondrían el contacto a la cantidad de excitación y guardarían así el trazo impreso.

Este juego de trazado del trazo mnémico no cesa nunca, siempre sigue su camino. Si se quiere verdaderamente juntar los procesos físicos a estos sistemas, el trazo mnémico sólo puede consistir en modificaciones persistentes de sus elementos. Cada trazo mnémico prosigue su camino, modificando su formación y prohibiendo así la toma y la conservación de un *sentido único* – en el doble sentido de esta expresión. “*(...) al trabajo itinerante del trazo, que produce y no recorre su ruta, del trazo que traza, del trazo que se traza a sí mismo, su camino.*¹²¹” El camino trazado por el trazo no lleva a ningún lado, el trazado de este camino se da a medida que el trazo traza. Pero si cada trazo se forma sin parar un nuevo camino, si no se conserva en un sentido único, es porque no puede unirse a una “lógica de la identidad”.

Este trazo no puede definirse como uno, no se puede definir una vez por todas ni dar su identidad. “*El trazo como memoria no es un trazado puro que podríamos siempre recuperar como presencia simple, es la diferencia inasible e indivisible entre los trazados.*¹²²” Cada trazo mnémico se da sólo a través de un juego de diferencia. Sólo se conoce este trazo en razón de la diferencia que forma en relación con todos los otros trazos. La diferencia entre los trazados es el verdadero origen de la memoria. El trazo mnémico se relaciona así a una diferencia doble: 1) una diferencia incesante en su propia formación y 2) una diferencia en el trazado de cada trazo mnémico. Esta segunda diferencia es tributaria de la primera, pues si cada trazo mnémico se da con un *sentido único*, la diferencia no juega el papel lógico que le es atribuido desde el “Sofista” de Platón, o sea el papel de soporte al lado de la identidad: permitir la definición identitaria de cada uno gracias a la diferencia específica.

Platón, Aristóteles y la tradición filosófica rechazan que una diferencia incesante juega en la formación de cada “estando”, estado que sacrifica así la identidad una y eterna de cada esencia y al mismo tiempo el recurso a una lógica de la identidad. La única manera que queda para

¹²⁰ *Id.*, “La interpretación de los sueños”, en *Obras Completas*, pp. 211.

¹²¹ Derrida, J., “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*, pp. 317.

¹²² *Ibíd.*, pp. 299.

desempatar cada “estando” es cuestionar la diferencia que existe entre cada “estando” más allá de la identidad. Esta predominancia de la diferencia sobre la identidad es el primer paso en la diferencia.

5.3.2. Escritura física, escritura consciente.

La razón por la cual Derrida dirige su atención a la formación de la memoria freudiana aparece desde que se aprehende la red de trazos mnémicos como una escritura. ¿Pero qué tipo de escritura? La respuesta es simple: la escritura como trazo o como *grama* (gramatología). “La escritura física”: ese es el nombre de esta red de diferencias formada por los trazos mnémicos. Pero antes de seguir con la descripción de la escritura como trazo, habrá que regresar a la distinción emitida más bien entre la conciencia –como “lugar” de recepción ilimitado- y la memoria (inconsciente)- como “lugar” de conservación de las percepciones de la conciencia. A Derrida le interesa en su artículo *Freud o la escena de la escritura* el pasaje de un trazo mnémico al estado de conciencia. Cítese un pasaje en el que Freud define la distinción entre la percepción y la memoria y entre la memoria y la aparición en la conciencia de trazos mnémicos:

Percepción. – Son neuronas donde aparecen las percepciones a las que se une el consciente, pero que no conservan en ellas mismas ningún trazo de lo que le pasó, pues el consciente y la memoria se excluyen mutuamente. Inconsciente.- es un segundo registro o una segunda transcripción, arreglada siguiendo las otras asociaciones – puede ser siguiendo las relaciones de causalidad. Los trazos del inconsciente corresponderían tal vez a recuerdos conceptuales y serían también inaccesibles para el consciente. Pre-consciente. - es la tercera transcripción relacionada a las representaciones verbales y correspondiente a nuestro yo oficial.¹²³

Derrida persigue una *escritura psíquica* del sueño para describir el “pasaje” entre el inconsciente y el consciente. Esta descripción permite valorar el juego de diferencia de la memoria (inconsciente) y la diferencia que se instaura desde el momento en que un elemento de la memoria se transfiere en la conciencia (o preconsciencia).

La escritura psíquica del sueño sólo puede relacionarse aún código, a una gramática, que establece el significado de cada imagen que aparece en el sueño. “*La escritura psíquica, por ejemplo la del sueño que “sigue trazados antiguos” no se deja leer a partir de ningún código.*”¹²⁴ Para Freud, el sueño da una serie de imágenes encierran un significado latente. Las imágenes son los productos exclusivos del soñador. El “contenido latente” inserto en el

¹²³ Freud, S. “Carta 52”, en *Obras completas*, pp. 154.

¹²⁴ Derrida, J., “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*, pp. 310.

“contenido manifiesto” y restituido por el trabajo de análisis, como signo oculto detrás del segundo signo, es el producto único del sueño. Además, el mismo signo puede aparecer a través de múltiples signos, todo depende del sueño. Esta inestabilidad del signo, del “contenido latente”, complica el trabajo de análisis. El soñador no tiene material significante o de texto previo que se contentaría en utilizar, incluso si no se priva de ello.

Más que recurrir a un texto ya escrito, que no bastaría más que para transcribir o traducir del inconsciente al consciente, el soñador construye, a partir del material inconsciente, “su propia gramática”. Se entreve ya la diferencia entre el texto inconsciente, formado por la red de trazos mnémicos, y el texto consciente producido por un trabajo de sustitución. El “contenido latente” jamás aparece por él mismo como imagen en el sueño, siempre aparece bajo las formas de otro signo.

*“La ausencia de todo código exhaustivo y absolutamente infalible, quiere decir que en la escritura psíquica, que anuncia el sentido de toda escritura en general, la diferencia entre significante y significado no es jamás radical.”*¹²⁵ En la escritura psíquica del sueño, tras cada elemento que aparece como material del sueño puede escondese en un signo: por ejemplo un hombre “va al salón de belleza para cortarse el pelo. Una mujer con rostro severo viene hacia él y le corta la cabeza. Él reconoce que la mujer es su madre.”¹²⁶ La cabeza cortada sólo puede referirse según Freud a la castración. El signo cabeza hace referencia a otro signo que sí mismo. Esta sustitución de signo no afecta sólo al significado, es decir que el significado pene no se agrega al significado cabeza para formar un nuevo signo, sino más bien el significado/significante “pene” se sustituye como “contenido latente” al significado/significante cabeza. El signo pene simboliza como unidad de palabra y del significado, la cabeza como imagen. La imagen lleva tanto al significado como al significante, la diferencia entre estas dos partes del signo tiende a desaparecer, el significante aparece para igualarse al significado.

El “contenido latente” se da, como producto del inconsciente, sólo a través de otro signo (significado/significante) que se presenta como sustituto. Esta sustitución es el libre producto del soñador y no el producto de un código permanente. Esta libertad del soñador anula la posibilidad de establecer un sistema de traducción que serviría para analizar de repente ese signo por otro

¹²⁵ *Ibíd.*, pp. 311.

¹²⁶ Freud, S, “La interpretación de los sueños”, en *Obras Completas*, pp. 315.

signo. Más importante todavía, ante la posibilidad de una traducción y de un código permanente, de un diccionario del significado de los sueños, la distinción entre el significado y el significante aparece en toda su pureza.

No hay traducción, no hay sistema de traducción, más que si un código permanente permite sustituir o transformar los significantes guardando el mismo significado, siempre presente a pesar de la ausencia de tal o tal significante determinado.¹²⁷

La sustitución se forma más allá de la diferencia entre el significado y el significante, pues dándose como sustituto, la “imagen” “sustituyente” se da tanto como significado que como significante. “*La posibilidad radical de la sustitución sería pues implicada por el par de conceptos significado/significante, o sea, por el concepto de signo en sí mismo.*”¹²⁸ Profundícese un poco más en la posibilidad de traducción, ésta revelará la diferencia imborrable entre el inconsciente y el consciente. Derrida escribe, todavía según Freud:

Se habla de manera equivocada, nos dice Freud, de traducción o de transcripción para describir el pasaje de los pensamientos inconscientes hacia el preconsciente y hacia la conciencia. El concepto metafísico de traducción o de transcripción no es peligroso cuando hace referencia a la escritura, pero cuando supone un texto que ya está ahí, inmóvil, como presencia impasible de una estatua, de una piedra escrita o de un archivo cuyo contenido de significado se podría transportar sin ningún daño a otra lengua, en este caso el preconsciente o el consciente.¹²⁹

La escritura de la memoria, del inconsciente, no forma un texto, un texto escrito que sólo sirve para traspasar, “sintomatizar”, para hacerlo aparecer en el preconsciente y el consciente. La escritura de la memoria sólo es una red de diferencias donde difiere tanto la composición de trazos mnémicos como la relación entre cada trazo. “*El texto consciente no es pues una transcripción porque no se transpuso, no se transportó un texto presente originario de otro lado, del inconsciente.*”¹³⁰

El trazo mnémico que sólo se da en una red de diferencias no puede dejarse asir y conservar por el presente y de esta forma fijarse en un significado exclusivo, recordando el espectro de la presencia. El trazo mnémico y la red de diferencias que lo conserva, sólo se despliegan en la diferencia que se ejerce más allá de cualquier posibilidad de presente o de asir

¹²⁷ Derrida, J., “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*, pp. 310.

¹²⁸ *Ídem.*

¹²⁹ *Ibíd.*, pp. 312.

¹³⁰ *Ibíd.*, pp. 313.

por el presente, es decir, más allá de cualquier principio de identidad y de presencia del hogar de sentido.

No hay texto escrito y presente en otro lado, que daría lugar, sin ser modificado, a un trabajo y a una temporalización (ésta perteneciente, si seguimos la literalidad freudiana, a la conciencia) que le fueran ajenas y flotaran en su superficie.¹³¹

La diferencia entre la escritura inconsciente y la escritura preconsciente o consciente aparece claramente: el pasaje del inconsciente al preconsciente provoca necesariamente una modificación del elemento inconsciente. Por este hecho no hay pues verdad inconsciente por encontrar, pues estaría escrita en otro lado; el trazo mnémico del inconsciente no se da jamás como verdad como tal.

Derrida resume bien la situación:

Cierta alteridad –Freud le da el nombre metafísico de inconsciente- está definitivamente sustraída de todo proceso de presentación mediante el cual lo *llamariamos a mostrarse en persona*. En ese contexto y sin ese nombre, el inconsciente no es como se sabe, una presencia ya sea escondida, virtual o parcial. Él se difiere, esto quiere decir sin duda que se teje de diferencias y también que hace referencia, delega, representaciones, mandatos; pero no hay posibilidad de que el mandato “exista”, esté presente, sea “él mismo” en alguna parte y se convierta en consciente.¹³²

Freud lo escribe él mismo, eso “*que llamamos inconsciente, no puede en ningún caso llegar a la conciencia.*”¹³³ Por eso el inconsciente, que, como recuerda Derrida, se teje de diferencias, no puede traducirse o transcribirse, es decir transponer su significado, que permanece el mismo tanto en el inconsciente como en el preconsciente, en un nuevo significante situado en el lugar del preconsciente y del consciente. ¿Cómo un trazo mnémico puede aparecer en persona en el presente de la conciencia, si no puede serlo en el inconsciente? Así, “*como el pasaje a la conciencia no es una escritura derivada y repetitiva, transcripción que reproduce la escritura inconsciente, se produce de manera original y, en su característica secundaria, es originaria e irreductible.*”¹³⁴ A causa de la imposibilidad para la escritura “consciente” o “preconsciente” de formarse a partir de una traducción de la escritura inconsciente, se da como una materia original, aun siendo secundaria con respecto al inconsciente.

5.4. Retardo, après-coup, suplemento.

¹³¹ *Ídem.*

¹³² *Id.*, “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 21.

¹³³ Freud, S., “La interpretación de los sueños”, en *Obras Completas*, pp. 422.

¹³⁴ Derrida, J., “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*, pp. 314.

Se trata de explicar la unión entre la escritura “consciente” y la escritura “inconsciente”, pues a partir de ésta aparecen los conceptos de retardo y de *après-coup*. Emítase una primera distinción entre 1) la escritura “consciente” o “preconsciente” que se nombrará, siguiendo a Derrida, el texto presente y 2) la escritura inconsciente. El texto presente se refiere a datos producidos por el inconsciente pero que aparecen a través de parodias emitidas por el preconsciente. Esta disimulación se da como la esencia del texto presente. Lo que aparece en el presente de la conciencia es la apariencia, la parodia del signo inconsciente. En el sueño contado más arriba, el soñador lee como texto presente, el hecho de que una *cabeza* se corta. Lo que aparece en el presente de la conciencia, en los límites del texto presente, es la disimulación del miedo de la castración.

El descubrimiento de esta disimulación se produce *après-coup* (a posteriori), más allá de la presentación en el presente de la conciencia. “*Siempre ya, es decir depósitos de un sentido que no ha sido nunca presente, cuyo presente de significado es siempre reconstituido a posteriori, nachtraglich, après coup, suplementariamente...*”¹³⁵ El texto presente presenta un signo, por ejemplo una cabeza cortada, que se da por sí mismo y no por otra cosa. Sólo *après-coup* (a posteriori) se quita el disfraz y el signo “cabeza cortada” hace referencia al signo “pene”. El texto inconsciente jamás aparece en el presente de la conciencia, siempre viene a posteriori, *après-coup*, en una llamada del suplemento: “*La llamada del suplemento es aquí originaria y marca lo que se reconstituye a posteriori como el presente.*”¹³⁶

El juego de referencias del texto hacia el exterior de éste se hace contra la “presentificación” en el presente de una esencia del hogar de sentido. Lo que se presenta en el presente de la conciencia no hace referencia ya sólo a sí mismo, sino a otra cosa que está al exterior del texto presente y al exterior de cualquier presencia. El miedo a la castración no aparece como tal bajo la forma de un “pene cortado”, sino bajo el signo de la “cabeza cortada”. Este signo presente en la conciencia no hace referencia a sí mismo, a la evidencia de su sentido primero, sino que reenvía más bien a un signo exterior a sí mismo que se encuentra en el exterior de la “presentificación”. La aparición en el presente de la conciencia del signo “cabeza cortada” no significa que a través de ese presente todo ha sido dicho y que el sólo significado literal del signo dado como tal agote el potencial significativo de ese presente, sino más bien que ese

¹³⁵ *Ídem.*

¹³⁶ *Ídem.*

presente se forma más allá de su aparición en la conciencia, en un efecto de retardo y de suplementariedad. Derrida ilustra este efecto de retardo:

El *ahora* B estaría como tal constituido por la retención del *ahora* A y la protención del *ahora* C; a pesar de todo el juego que seguiría, el hecho de que cada uno de los tres *ahora* reproduce en sí mismo esta estructura, ese modelo de sucesión prohibiría que un *ahora* X tome el lugar de un *ahora* A, por ejemplo, y que, por un efecto de retardo, inadmisible para la conciencia, una experiencia sea determinada, en su presente mismo, por un presente que no la habría presidido inmediatamente pero sería muy anterior a ella.¹³⁷

El “contenido latente” del presente, lo que no aparece en el presente de la conciencia, surge *après-coup* (a posteriori) y afecta la composición misma del presente. El efecto de retardo hace aparecer un contenido independiente de la presentificación del presente de la conciencia, es decir, un contenido que se da más allá de la sucesión temporal. La crítica derridiana de la temporalidad husserliana, incluso la de *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, se interesa en desedimentar la sucesión lineal del pasado, presente y futuro. Al complicar el esquema temporal por medio de la aplicación de una interdependencia del pasado, del presente y del futuro por los conceptos de retención y protención, Husserl conserva el esquema lineal temporal. Según este esquema, todo lo que aparece en la conciencia se da en el presente, nada puede aparecer en la conciencia sin aparecer una primera vez en el presente.

Este esquema temporal no deja ninguna posibilidad de que un contenido inconsciente se “localice” en el espacio psíquico del sujeto. Todo lo que es, aparece conscientemente gracias al presente de la conciencia, ningún contenido inconsciente puede haber integrado el espacio psíquico sin haber antes aparecido en la conciencia. Husserl escribe:

Es verdaderamente absurdo hablar de un contenido “inconsciente” que no se volvería consciente más que *après-coup* (Nachtraglich/a posteriori). La conciencia (Bewusstein) es necesariamente ser-consciente (Bewusstein) en cada una de sus fases. Así como la fase retencional tiene conciencia de la precedente, sin hacer de ella un objeto, así el dato originario es ya consciente –y bajo la forma específica del “ahora” sin ser objetivo... la retención de un contenido inconsciente es imposible... si cada “contenido” es en sí mismo y por necesidad “originariamente consciente”, se convierte absurdo interrogar sobre una conciencia ulterior.¹³⁸

Derrida comenta este pasaje:

¹³⁷Id., *De la gramatología*, pp. 98.

¹³⁸Husserl, E, *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, pp. 160.

Ésta prescribe (el dominio del ahora) pues el lugar de una problemática que confronta la fenomenología a cualquier pensamiento de la no-consciencia que supiera aprovecharse del verdadero eje y de la instancia profunda de la división: el concepto del tiempo.¹³⁹

Agrega:

No es azar si las “Lecciones” sobre la conciencia íntima del tiempo confirman el dominio del presente rechazando a la vez el “après-coup” del devenir-consciente de un “contenido inconsciente”, es decir, la estructura de la temporalidad implicada por todos los textos de Freud.¹⁴⁰

Lo que se desarrolla en Freud como temporalidad es la posibilidad para un “contenido inconsciente” de introducirse en el espacio psíquico sin aparecer en el presente y escapar así a lo lineal del esquema temporal de la sucesión. Al *ahora B* no le puede seguir más que el *ahora C* y no puede seguir más que al *ahora A*, es decir que en cada contenido, representado por las letras A-B-C, se fija un presente, un ahora, un estando-presente consciente que se inserta en un esquema obligatoriamente lineal: a A le sigue obligatoriamente B y a B, C, etc. Este esquema lineal es cooriginario tanto por la posibilidad para un presente de ser el punto-límite, el punto-fuente para toda experiencia, como por la imposibilidad para un contenido no-consciente de presentarse en la conciencia.

Este efecto de retardo quebranta la creencia en un presente originario como punto constitutivo de cualquier experiencia. En un último pasaje, Derrida escribe: “*Que el presente en general no sea originario sino reconstituido, que no sea la forma absoluta, plenamente viva y constitutiva de la experiencia, que no haya pureza del presente vivo, tal es el tema, formidable para la historia de la metafísica, que Freud nos llama a pensar...*”¹⁴¹ La descripción del efecto de retardo se agranda pues más allá de las fronteras de la neurosis traumática tal como Freud la describió, ésta se inscribe en cualquier experiencia.

El presente sólo puede formarse con retardo, en una referencia a lo que es exterior a él. El presente sólo se forma en un juego de referencia. Ejemplifíquese:

Notemoslo: *Nachtrag* tiene también un sentido preciso sin metáforas: es el apéndice, el post-scriptum. El texto al que llamamos presente sólo se descifra en nota de página, en la nota o en el post-scriptum. Antes de esta recurrencia, el presente es sólo una nota al pie.¹⁴²

¹³⁹ Derrida, J., *La voz y el fenómeno*, pp. 70.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 71.

¹⁴¹ *Id.*, “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*, pp. 315.

¹⁴² *Ídem*.

¿Qué dice este ejemplo? El texto presente, el texto consciente, sólo tiene valor en el juego de referencia que instaura con lo que no se ha presentado jamás a la conciencia como presente. La referencia al *post-scriptum*, al suplemento, significa que el texto presente-consciente no es suficiente en sí mismo y que el recurso a la nota al pie, al *post-scriptum* suple a la originalidad del presente. “*El post-scriptum que constituye el presente pasado como tal no se contenta, como lo pensaron Platón, Hegel y Proust, con despertar (el sentido) o de revelarlo en su verdad. Lo produce.*”¹⁴³ El efecto de retardo crea el significado del presente.

El significado se da así *après-coup*, más allá de la simple presentificación de una esencia en el presente de la conciencia. “El retardo es pues el originario.” Habría hecho falta que en el origen, el origen difiera él mismo, que hiciera referencia a otra cosa que él mismo para ser. En el origen, sólo puede haber la diferencia y no la identidad. *En el comienzo, estaba la diferencia.* El origen sólo puede ser origen haciendo referencia a otro origen o a otro signo. Jamás puede ni ha podido aparecer uno y simple, jamás ha aparecido como un origen presente, asible una vez por todas y en carne y hueso. Tuvo que incluirse en una red de diferencias y en un juego de referencias para significar lo que significa. Como dice Jean-Luc Godard en su película *El pequeño soldado*: “*Ahora, una sola palabra, sola, es ya el silencio.*”

Para Derrida, el significado sólo se da en un juego de referencias admitido por una red de diferencias:

Todo concepto está en derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual hace referencia a otro, a otros conceptos, por juego sistemático de diferencias.¹⁴⁴

El origen sólo es en razón de su filiación con la red de diferencias que forma con todos los otros significados posibles. En el comienzo, sólo pudieron estar ambos, una multiplicidad, pues del uno o de la simplicidad no puede nacer la diferencia.

Resúmase lo que se ha dicho del retardo originario antes de buscar las consecuencias. Primero, se describe la formación de la memoria (inconsciente) describiendo el juego de trazo o de trazado. Esta descripción permitió “aprehender” dos constituyentes diferentes de la estructura de la memoria. Primera diferencia: el trazo mnémico difiere en sí mismo constantemente; segunda diferencia, consecuencia de la primera: cada trazo mnémico difiere en su recorrido. Se

¹⁴³ *Ibíd.*, pp. 317.

¹⁴⁴ *Id.*, “*La différence*” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 11.

saca una consecuencia general de estas dos diferencias: para conocer un trazo mnémico, el principio de identidad se revela inútil e infundado. El trazo mnémico no se “aprehende” más que en el juego de referencias emitido por la red de diferencias. Segundo, en la cuestión del pasaje de la escritura del inconsciente – escritura descrita como *grama* y *espaciamiento* – a la escritura de la preconsciencia o de la conciencia. Derrida expone y profundiza en los conceptos de “efecto de retardo” y de “*après-coup*” en la descripción del texto presente-consciente. El significado del texto presente-consciente sólo se da en un efecto de retardo, el signo presente hace referencia necesariamente a otro signo no-presente, el significado sólo se forja en este juego de referencias que instaura el retardo.

El presente no representa más la instancia originaria del significado del signo, todo se juega en el juego de referencias que inaugura la red de diferencias. “*El juego de diferencias supone en efecto síntesis y referencias que prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté presente o haga referencia a sí mismo.*”¹⁴⁵ Así, tanto en la descripción de la constitución de la memoria (inconsciente) como en el pasaje de la escritura inconsciente (memoria) a la escritura consciente (preconsciencia), todo se da en un doble juego: el juego de la diferencia y el juego de referencia que instaura la diferencia.

El concepto de retardo se mezcla en este doble juego y conlleva una *desedimentación* del origen de la filosofía de la presencia, comenzando por el concepto de tiempo. El retardo desedimenta el concepto de presente y la sucesión lineal del tiempo tachando la posibilidad para el significado de adjuntarse a la presencia de una esencia en el presente de la conciencia. El presente pierde su privilegio de instancia originaria constituyente de cualquier experiencia posible. La figura originaria del presente se tacha con un trazo y al mismo tiempo la unidad y la simplicidad de un origen presente se tachan también, conllevando con ella todo el edificio de la filosofía de la presencia.

El principio de identidad, el recurso a la esencia de un concepto, el privilegio del presente, el principio de contradicción que sobre-entiende la lógica, etc., todo se sacude ante el concepto de retardo originario. Bajo el juego de referencias de la red de diferencias se desestabiliza la creencia en los límites emitidos por la filosofía de la presencia: ya sea el límite de la esencia de un concepto y el límite del presente como lugar de aparición de la esencia de un concepto.

¹⁴⁵ *Id.*, “Semiología y gramatología” en *Posiciones*, pp. 37.

5.5. El trazo, el espaciamiento y el himen

Describiendo el juego de referencias de la red de diferencias, se anticipa la definición derridiana de la escritura. La escritura generalizada propone en *De la gramatología*, teniendo como articulación el trazo, hace referencia “a lo propio de la escritura”: el espaciamiento. El recurso a la red de diferencias de la memoria freudiana, que, como lo se describe, analizando el trazo del trazo mnémico, sólo se define en el *entre*; entre esta diferencia y aquella diferencia, se instaura entre cada diferencia. El significado de cada trazo mnémico sólo se define en la *relación de diferencia*, en el espacio que separa cada trazo. Este juego de referencia de la red de diferencias es la definición de la escritura como *grama* o como trazo. Derrida prefiere hablar del *espaciamiento*.¹⁴⁶

Describbase el espaciamiento. Derrida escribe en *De la gramatología*:

Si el trazo, archi-fenómeno de la “memoria”, que hay que pensar antes de la aparición entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad, etc. Pertenece al movimiento del significado, éste es a priori escrito, ya sea o no inscrito, bajo una forma u otra, en un elemento “sensible” y “espacial” que llamamos “exterior”. Archi-escritura¹⁴⁷, primera posibilidad del habla después de la “grafía” en sentido cerrado, lugar natal de la “usurpación” denunciada desde Platón hasta

¹⁴⁶ “Es pensar que el proceso (temporización-espaciamiento) según el cual se produce la escritura es el mismo proceso según el cual se produce el lenguaje y que, por lo tanto, la escritura no es secundaria ni accesoria respecto al lenguaje sino que le es esencial. Y le es esencial en tanto que condición de posibilidad de todo lenguaje. El lenguaje es una operación no sometida al logos, a la verdad; es un juego libre de diferencias. Recuérdese que la archi-escritura abarca todos los signos en general (la noción de signo derridiano no se limita al campo estrictamente lingüístico). Ello se debe a que el movimiento en el que se juega la archi-escritura no es otro que el de la *différance*. Y la *différance* no es sólo articulación intra-lingüística sino que es la *articulación de toda experiencia cualquiera que ésta sea*. Desde este punto de vista Derrida extiende la denominación de escritura a la totalidad del lenguaje-experiencia, a lo que también llama *texto general*, global, que carece de fronteras y en cuya interpretación el hombre está implicado continuamente. La escritura, la archi-escritura o el texto designan, de hecho, toda una época o cultura y, por ello, Derrida puede afirmar que no hay nada fuera del texto, de un texto que es asimismo la historia. El espaciamiento como archi-huella, como archi-escritura en la que están presos desde el inicio del juego todos los tejidos del sentido es, a su vez, el tiempo muerto a través del cual se anuncia lo otro, lo diferente y, como tal, da asimismo cuenta del lenguaje como sistema articulado. La presencia, en el habla como en la escritura, es imposible. Sin una interrupción o intervalo entre las letras y entre los fonemas, éstos serían ininteligibles y no habría significación. El signo es siempre huella, diferencia, pero, como tal, resulta imposible llegar a su sentido último, a la presencia que representaría, a un significado definitivo que detentaría la dinámica del proceso de significación”. De Peretti, C., *Jaques Derrida. Texto y deconstrucción*, pp. 85.

¹⁴⁷ “La escritura, archi-escritura, es el término que emplea Derrida para determinar el ámbito general de los signos. La archi-escritura es la condición de posibilidad de la comunicación, la posibilidad del lenguaje como sistema articulado. Habla y escritura suponen una archi-escritura como condición de toda forma del lenguaje. El lenguaje es la institución de un sistema de signos. Ahora bien, la institución implica duración y la duración de un signo supone su inscripción en una huella que lo conserva como diferente de todo otro signo. La huella instituida es ya una escritura. Por lo tanto ningún lenguaje es pensable antes de la posibilidad de una teoría de la inscripción en general que no es otra que la gramatología”. *Ibíd.*, pp. 82.

Saussure, este trazo es la apertura de la primera exterioridad en general, la enigmática relación de lo vivo con su otro y de un interior a un exterior: el espaciamiento.¹⁴⁸

La apertura de la cuestión del sentido, su cuestionamiento, se revela en Derrida por medio de una interrogación sobre el papel del espaciamiento como articulación del trazo. Además, el espaciamiento da, por su articulación, la apertura a toda experiencia posible, ya sea el lenguaje (significado), la memoria, la relación con el otro, etc. ¿Pero qué es el espaciamiento? Esta pregunta abre la ruta hacia una descripción de la “lógica” del trazo y hacia la *différance*; sería más justo decir que en la descripción del trazo se abre ya expuesta la *différance*. Quédese un instante con la descripción del trazo como *espaciamiento*.

“*El espaciamiento... es siempre lo no-percibido, lo no-presente y lo no-consciente.*”¹⁴⁹ El espaciamiento es la inasibilidad misma. ¿Cómo asir lo que no se da como ser? Un espaciamiento inasible, un espaciamiento apareciendo en el presente-consciente se borra a sí mismo, pues, como se va a ver y como lo escribe Derrida, el espaciamiento es indescriptible: “*El no-sentido o ese no-tema del espaciamiento que pone el sentido en relación con los otros... impidiéndoles así juntarse nunca, es imposible de contar con ninguna descripción.*”¹⁵⁰ Así, a partir de un “concepto” indescriptible, Derrida da cuenta del significado y de la escritura generalizada como trazo.

El espaciamiento no es, no se da como estando-presente. No puedo definir el espaciamiento, está más allá de la esencia y del ser. Se sitúa más bien entre toda cosa: en la pausa, el blanco, la puntuación, el intervalo en general, en la distancia que separa a dos “estando”, etc. Ningún “estando” puede representar este *entre*, esta distancia, que divide cada “estando” y que al mismo tiempo da significado a cada uno de ellos, pues en el espaciamiento se encuentra “el origen del significado”. Sólo en el *entre* se da el significado, en el espaciamiento que separa dos signos, es decir, en la red de diferencias que se despliega en el juego de referencias.

El origen del significado de un signo no se da más en tanto que presencia de una esencia en el presente de la conciencia, sino en el espaciamiento que divide en diferencia cada signo. En lugar de ir hacia la identidad “esencial” de un signo como significado trascendental, el

¹⁴⁸ Derrida, J, *De la gramatología*, pp. 103.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 99.

¹⁵⁰ *Id.*, “La doble sesión” en la *Diseminación*, pp. 308.

espaciamiento traza por su intervalo la relación de diferencia que inaugura la posibilidad de la identidad de un signo. La explicación del espaciamiento se juega en la expresión: la relación de diferencia.

El significado sólo puede darse en el juego de referencia de la red de diferencias, es decir, que un signo sólo puede definirse en sí mismo independientemente de todos los otros signos, debe relacionarse con otros signos y así hacer salir las diferencias que lo distinguen de éstos. Así, por medio de la relación de diferencia, el significado no juega más sólo en los límites de la interioridad “conceptual” fuera de toda exterioridad, todo se juega ahora en una relación con la exterioridad, con el otro. El significado que busca la interioridad, la identidad del signo, sólo se puede dar en un movimiento hacia el exterior. *Lo interior sólo es en razón de lo exterior*. Este movimiento hacia lo exterior llama al espaciamiento, al entre que se juega entre cada diferencia. La red de diferencias que se teje por la relación de diferencia y que se articula por el espaciamiento, forma la escritura que, como se vio, se comprende por la articulación por el trazo.

El trazo se articula como espaciamiento, se posiciona lo que es, su aparición se conjuga con su desaparición, se borra a sí mismo apareciendo. Lo que se había nombrado “lógica” del trazo se da en este encuentro de contrarios: la aparición se pierde en la desaparición, el borramiento en el trazo, etc. El espaciamiento que se da como lo que es *entre* se da obligatoriamente *entre* cada par de contrarios: entre el exterior y el interior, entre la percepción y la no-percepción, entre el presente y el no-presente, etc. El espaciamiento como articulación del trazo está pues tomado en el *entre-dos*, en la *indecibilidad* entre dos conceptos antinómicos. Derrida describe esta “lógica” del *entre-dos* analizando el “concepto” de *himen*. El análisis de la “lógica” del himen se sumerge en el corazón mismo del espaciamiento. El trazo como espaciamiento se da así en una “lógica” del entre-dos que se describe independientemente de lo que aparece. Cítese la definición que da Derrida del himen:

Himen: (palabra, la única, que recuerda que se trata de un “espasmo supremo”) firma primero la fusión, la consumación del matrimonio, la identificación de dos, la confusión entre los dos. *Entre* dos, no hay ya diferencia, sino identidad. En esta fusión, no hay más distancia entre el deseo (espera de la presencia plena que debería venir el llenar, el cumplir) y el cumplimiento de la presencia entre la distancia y la no-distancia; ya no hay diferencia de deseo en la satisfacción. No sólo se rompe con la diferencia (entre el deseo y el cumplimiento) sino con la diferencia entre la diferencia y la no-diferencia. La no-presencia, vacío abierto del deseo, y la presencia, plenitud del

goce, son lo mismo. Al mismo tiempo, si podemos decirlo así, no hay diferencia textual entre la imagen y la cosa, el significante vacío y el significado pleno, el imitante y el imitado, etc.¹⁵¹

A causa del *entre-dos*, la distancia o la diferencia entre el interior y el exterior ya no existe: el interior y el exterior o para decirlo como en *De la gramatología*: “*el exterior es el interior.*” El himen casa, pega, junta los contrarios en un mismo todo, anula la diferencia, borra la distancia entre los antónimos. El interior se da como exterior y el exterior como interior. La diferencia específica que diferencia la identidad de dos conceptos ya no existe, sólo permanece la identidad “indiferenciable” de los antónimos. El principio de contradicción y la lógica que se deduce de éste se tachan a causa del himen: dos términos contrarios se dan al mismo tiempo. Además, el himen tacha las bases mismas del principio de contradicción al rechazar el concepto tradicional de tiempo. El himen, al tachar la diferencia, tacha al mismo tiempo la posibilidad de que una temporalidad se forma a partir de la identidad y de la sucesión de diferentes “estando”.

“*El entre-acto o el entre-tiempo del himen no da el tiempo: ni el tiempo, como existencia del concepto (Hegel), ni el tiempo perdido ni el tiempo encontrado, aun menos el instante o la eternidad.*”¹⁵² De la misma manera, ante la pérdida de la identidad y de la diferencia, se tacha el ser. Derrida es claro sobre esta cuestión: “*En el borde del ser, el médium del himen no se convierte nunca en una mediación o un trabajo del negativo, éste desbarata todas las ontologías, todos los filosofemas, las dialécticas de todos los bordes.*”¹⁵³

La “lógica” del himen excluye la cuestión del ser y del tiempo excluyendo la diferencia. La cuestión del tiempo, que se debatió en la primera parte como punto límite de aparición de la esencia, presente que toma, que domina la esencia, y la cuestión de tiempo que se describe afiliada al trazo y contradicha por el retardo originario, ambas pueden resumirse en dos conceptos antinómicos: asibilidad/inasibilidad. El presente de la filosofía de la presencia se da como “asida” del hogar de sentido, mientras que el trazo, el espaciamiento y el himen son “inasibles”: el presente de la conciencia no los va a asir nunca. “*El himen desbarata, bajo la especie del presente (temporal, eterno) la afirmación de un dominio.*”¹⁵⁴

¹⁵¹ *Ibíd.*, pp. 258.

¹⁵² *Ibíd.*, pp. 282.

¹⁵³ *Ibíd.*, pp. 265.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 282.

El himen como lugar del entre-dos escapa a todo dominio, a todo “asir”, es por eso que puede parecer vano o insignificante describir lo que no se tendrá nunca la oportunidad de definir una vez por todas en un concepto estable. La definición no asirá nunca al himen, al trazo y al espaciamiento, ningún concepto podrá circunscribir de una vez por todas estos “conceptos”, nada puede garantizar la validez de lo que se dice, nunca nadie asegurará la “verdad” de lo que se dice. ¿De qué se habla cuando se describe lo que no existe, lo que está más allá del ser? ¿Por qué estar necios en describir lo indescriptible? La razón es simple: toda la experiencia, ya sea la del lenguaje, del otro, del tiempo, etc., se funda a partir de estos “conceptos” indescriptibles. El espaciamiento como trazo constituye el origen, un origen bajo tachadura, de todo lo que es, es decir que el origen de todo ser se forma como no-ser in-dominable e indescriptible. El origen de la escritura sólo puede darse en la perspectiva de un no-ser indescriptible. En lugar de fundarse en la creencia en un hogar de sentido en el que nace la “quietud” del dominio o en la idea de un Dios regulador de toda verdad, el trazo como espaciamiento se funda en un no-lugar indescriptible e inasible.

Regrésese a la “lógica” del himen.

Revisando: el himen, confusión entre el presente y el no-presente, con todas las indiferencias que comanda entre todas las series de contrarios (percepción/no-percepción, recuerdo/imagen, recuerdo/deseo, etc.) produce un efecto de medio (medio como elemento desarrollando los dos términos a la vez: medio entre los dos términos.) Operaciones que “a la vez” siembran confusión entre los contrarios y se tienen entre los contrarios. Aquí, lo que cuenta es el entre, en el espaciamiento entre el deseo y el cumplimiento, entre la perpetración y su recuerdo. Pero este medio del “entre” no tiene nada que ver con un centro.¹⁵⁵

El efecto de medio del himen que provoca la identidad de los contrarios recuerda y fuerza a interrogarse sobre el principio de contradicción que se niega a admitir la pérdida de la diferencia. El punto central que se tratará de aclarar es la filiación estrecha entre la temporalidad deducida del principio de contradicción y la cuestión del ser. Se pondrá especial atención en el empleo recurrente de Aristóteles de la expresión “al mismo tiempo”, y se analizará su relación como principio de contradicción como tal con respecto a la temporalidad general. Este análisis explicará negativamente lo que el himen no es.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 261.

En el libro IV de la Metafísica, Aristóteles formula el principio de contradicción de esta manera: “*Es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo al mismo sujeto y bajo la misma relación.*”¹⁵⁶ Agrega:

Si no es posible que al mismo tiempo, los contrarios pertenezcan a un mismo sujeto... y si una opinión, que es la contradictoria de otra opinión, es su contrario, es evidentemente imposible, para un mismo hombre, el concebir, al mismo tiempo, que la misma cosa es y no es.¹⁵⁷

Este principio de contradicción, que es el principio más certero de todos según Aristóteles, sólo es posible con la condición de suscribirlo a la teoría aristotélica del tiempo. Dos atributos contrarios no pueden pertenecer a un mismo sujeto al mismo tiempo: esta simultaneidad en un mismo sujeto se opone, pues aparece al mismo tiempo, en un mismo instante indivisible.

La noción de simultaneidad temporal tiene un lugar central en el principio de contradicción, pues para Aristóteles el tiempo se divide en instante: cada instante, o cada presente, se delimita por un principio y un final, cada instante se auto-afecta, se aísla de otros instantes. Un atributo puede pertenecer a un mismo sujeto, pero en un mismo instante; el opuesto de este atributo sólo puede aparecer a un mismo sujeto, pero en un mismo instante; el opuesto de este atributo no puede aparecer en ese mismo instante, puede aparecer, pero en otro instante.

Ahora, el instante es de cierta forma el mismo de otro que no: en efecto, mientras está fuera, es diferente (esto era el instante), pero lo que era en un cierto momento, el instante es el mismo.¹⁵⁸

El instante según su contenido es siempre diferente pero según la forma siempre el mismo; esta diferencia en el contenido es el producto del movimiento. Hace falta la diferencia, el cambio y el movimiento para que haya temporalidad. La teoría del tiempo de Aristóteles se declina obligatoriamente por el estudio comparado del movimiento y del tiempo, pues el tiempo se define como el número del movimiento según el anterior o el posterior.

El movimiento para Aristóteles, si se confía en la primera definición que da en su libro III de la *Física*, es: “*la entelequia del “estando” en poder.*”¹⁵⁹ El movimiento se sitúa pues entre el poder y el acto de un “estando”, por ejemplo: “*cuando el construible, mientras lo llamemos así, está en entelequia, está siendo construido, eso es la construcción.*”¹⁶⁰ La casa que se está

¹⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica*, L.IV, pp. 77.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 80.

¹⁵⁸ *Id.*, *Física*, L.IV, pp.12.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, pp.10.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, pp.15.

construyendo está en potencia, en poder, todavía no es un acto, se sitúa en el movimiento de la entelequia que tiende hacia el cumplimiento de la construcción.

El movimiento comprendido entre el poder y el acto muestra ser el movimiento de lo indeterminado hacia lo determinado, lo que no es casa a lo que es casa. De esta potencia/poder al acto existe el movimiento de la materia y no de la forma. Aristóteles constata:

Ahora, la razón por la cual el movimiento parece indeterminado es porque no se puede colocarlo absolutamente ni en la potencia de los “estando” ni en el acto, pues ni la cantidad en potencia ni la cantidad en acto es necesariamente muda y el movimiento parece ser un cierto acto, pero inacabado.¹⁶¹

El movimiento se coloca *entre* la potencia y el acto, el “estando” en potencia no es sólo en potencia, sino todavía no está en el acto, está en el *entre-dos* de la indeterminación y de la determinación.

De esta determinación del movimiento como entelequia de un “estando” en potencia, el estudio del tiempo permitirá asir la indeterminación de la entelequia. El tiempo medirá el movimiento: el movimiento perderá una parte de su indeterminación gracias a la medida emitida por el tiempo. Esta medida será el *instante*. A partir del instante, el tiempo podrá dividirse en anterior y posterior. El tiempo se convertirá en número del movimiento según el anterior y posterior, determinará el movimiento con el número. Así, el tiempo será la unidad de medida del movimiento y esto se dará por la medida del *instante*.

¿De qué manera se divide cada instante? Cada instante se divide por la actualización de una entelequia de un “estando” en potencia. El instante junta el movimiento de actualización de una potencia. “*El instante acompaña lo transportado como el tiempo al movimiento, pues es por medio de lo transportado que conocemos lo anterior y lo posterior en el movimiento.*”¹⁶² Lo transportado, que es movimiento, se dirige hacia su actualización, y así permite al instante, que lo acompañe y que lo mida, y así divida y mida lo anterior y lo posterior. Aristóteles propone dividir el tiempo de la siguiente manera: “*el tiempo es un número no como si lo tomáramos como un mismo punto como principio y fin, sino más bien como las extremidades de la misma línea.*”¹⁶³ El instante limita las extremidades del movimiento, mide así la duración del movimiento por medio

¹⁶¹ *Ibíd.*, pp.27.

¹⁶² *Ibíd.*, pp.25.

¹⁶³ *Ibíd.*, pp.15.

del número. Aristóteles concluye acerca del instante: “*Pues, como límite, el instante no es el tiempo, sino un accidente; como número, es número; pues los límites no pertenecen más que a cosas cuyos límites son ellas.*”¹⁶⁴

El principio de contradicción insiste en el hecho de que era imposible, para una cosa, ser y no ser al mismo tiempo; esa insistencia en la forma de la simultaneidad temporal lleva a interrogar este “al mismo tiempo”, pues parece que esta simultaneidad es la clave que permite poner en duda el principio de contradicción y así poder instaurar la “lógica ilógica” del *entre-dos*. ¿Qué quiere decir la expresión “al mismo tiempo”? El tiempo para Aristóteles –el número del movimiento según el anterior y posterior- no puede separarse del movimiento. El tiempo numera el movimiento por el límite del instante que está fuera del tiempo. El “estando” en el tiempo, en el movimiento numerado, se sitúa en la indeterminación, entre una potencia y un acto. El estando en este estado no es ni esto ni aquello, es entre esto y aquello, no se le puede dar una definición exhaustiva, es esto y aquello al mismo tiempo y no se puede decir qué es el esto y que es el aquello.

Así, ¿cómo se puede decir que este estando en el tiempo es esto, cómo se puede preguntar “qué es esto”? El principio de contradicción estipula que una cosa es una, es esto y no aquello, es esto y no su contrario. La expresión “al mismo tiempo” no puede prevalecer para un estando en el tiempo, sino para un estando fuera de tiempo. Ahora, el instante, como límite, está fuera de tiempo, acota la potencia y el acto, es el lugar de reposo y del ser. La espera del acto es el punto culminante del movimiento de la materia hacia la forma. Llegado a este punto, a este instante, el ser de la cosa, por ejemplo la casa, está fijada en la materia. Así, en este instante, no se puede afirmar que haya una casa o que no haya casa. En este instante, hay dos posibilidades: que haya una casa o que no haya. En este instante, en este mismo punto, el movimiento ya no existe, es decir que el cambio en la forma misma de la casa no puede sobrevenir. La expresión “al mismo tiempo” significa pues “en este instante” preciso en que el movimiento cesa y al mismo tiempo en que el tiempo se fija. Más allá del movimiento y del tiempo, el acto se da como un ser que existe como ser en reposo, como un esto y no un aquello. En este instante preciso en que el acto determina el ser de un esto como esto, ese mismo ser no puede pretender otra cosa que esto. En

¹⁶⁴ *Ibíd.*, pp.23.

este punto culminante del movimiento, donde justamente cesa el movimiento y el tiempo, la materia se fija y se conserva en una forma determinante que es esto y no aquello.

El principio de la contradicción tiende a la posibilidad de un cese del movimiento y del tiempo, de una conservación en una materia dominada por una forma dada por una esencia. La relación entre la temporalidad –ahí donde se juega el movimiento como entelequia de un acto- y el principio de contradicción – que es gracias a la posibilidad de un acto de fijarse fuera del tiempo y del movimiento- aparece en toda su claridad cuando se pone atención a la expresión “al mismo tiempo”. El principio de contradicción reposa en la posibilidad de un “mismo tiempo” como interrupción del tiempo y del movimiento y como acabado de una entelequia en acto.

Derrida, en su artículo *Tiempo y presencia* analiza la relación entre lo que es –lo que es acto- y el tiempo considerado como lo que es fuera del ser:

Para ser, para ser un estando, no hace falta estar afectado por el tiempo, no hace falta devenir (pasado o futuro). Participar en el estando, en el ousia, es participar en el estando-presente, en la presencia del presente, en la “presentidad”.¹⁶⁵

Agrega: “*El tiempo está pues compuesto de no-estados. Ahora, lo que comporta una cierta nada, lo que comporta no-estando, no puede participar de la presencia, de la sustancia, del estando ella misma (ousia).*”¹⁶⁶ Por medio del estudio del instante aristotélico se entiende que el tiempo no tenía lugar más que en la entelequia de un estando un potencia, es decir, en el momento del estado indeterminado de una materia formándose. En este momento preciso, el estando no es esto ni aquello, sino está en proceso hacia su ser. El estando se convertirá en lo que es propiamente (su esencia) cuando franquee el tiempo y el movimiento y estará en acto.

Esta espera del acto se produce en el instante en que se encuentra fuera del tiempo. Este punto fuera del tiempo, el estando es esto, se define por una esencia que se da como presencia del hogar de sentido. El estando-presente que se confunde con el estando-instante, sirve de límite temporal y ontológico a todo lo que es. Debe haber un límite temporal para todo lo que es: un presente, un instante, un ahora, para determinar fuera de todo movimiento lo que es la esencia de cada estando. El principio de contradicción debe hacer un llamado a un límite temporal para conservar su pretensión de regla lógica indemostrable.

¹⁶⁵ *Id.*, “Tiempo y presencia” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 44.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 43.

El himen, al eliminar la diferencia, al fusionar las series de contrarios, tacha la posibilidad de un concepto de presentarse por sí mismo y así darse una vez por todas en carne y hueso. El principio de contradicción que se funda en la posibilidad para un estando de ser lo que es, de actualizar su esencia, corta, diferencia cada estando en concepto único. La diferencia entre cada concepto está dibujada nítidamente y se da en la negación de la temporalidad, en el instante que es atemporal. El efecto de medio del himen niega la posibilidad para un concepto de darse en carne y hueso en un instante atemporal. El himen “es” más allá de la temporalidad como tal, pues elimina la diferencia e impide así la serie de contrarios. En el caso del himen, no se trata de una negatividad de la temporalidad; la diferencia entre lo positivo y lo negativo y entre el tiempo y el no-tiempo estando fuera de uso, ¿cómo podría haber una temporalidad lineal?

El *entre-dos* del himen tacha la temporalidad y al mismo tiempo la ontología que conlleva. En el *entre*, ningún aparecer es posible en carne y hueso, la posibilidad para una esencia de transmitirse por el presente, en el instante, es contradicha a causa de la tachadura de la temporalidad – que comprende tanto la temporalidad lineal como la negación de la temporalidad, o sea la atemporalidad – y de su consecuencia lógica: la tachadura de la ontología.

“Así, pasamos de la “lógica de la empalizada”, que hará siempre algo pleno, a la “lógica del himen”.¹⁶⁷ Una empalizada es lo que separa un territorio en dos, es el principio de la diferencia y de la identidad. De este lado de la empalizada existe cierta identidad que se diferencia de aquella presente del otro lado. En este instante, estoy de este lado de la empalizada, me identifico con este lado; en otro instante, puedo atravesar la empalizada y encontrarme del otro lado con otra identidad. Este atravesar la empalizada se hace tanto en un cambio ontológico –me convertí en otro- como en un cambio temporal –soy pasado de este instante y de aquel instante. La lógica de la empalizada se define pues como el lugar de la diferencia y de la identidad y de la ontología y de la temporalidad.

El himen tacha la diferencia y así la identidad; se da en el *entre*, en el entre-dos que une los conceptos entre ellos. Este *entre-dos* se sitúa en el lugar de la *indecibilidad*: el *entre* no es ni esto ni aquello, ni dentro ni fuera, ni tiempo ni no-tiempo, es entre los contrarios, une los contrarios, tacha la diferencia e instaura un régimen de *indecibilidad*: ¿está dentro o fuera, es el tiempo o el no-tiempo? Este juego del *entre-dos*, del matrimonio entre la diferencia y la

¹⁶⁷ *Id.*, “La doble sesión” en la *Diseminación*, pp. 262.

identidad, conserva la distinción de los contrarios contradiciéndolos. La distinción entre el afuera y el adentro se conserva y se borra. Ni fuera ni dentro, ni la dialéctica de los dos, el adentro en el afuera, el afuera en el adentro, supresión de la distinción de la diferencia, de la identidad, de la posibilidad para un concepto, un nombre, de darse por lo que es, en su esencia identitaria; el himen se juega en la indecibilidad entre el fuera y el adentro, en el entre dos que divide unificando, que conserva borrando. El espaciamiento como trazo o el trazo como espaciamiento se despliega a causa de esta “lógica” del himen.

En el artículo *Cómo no hablar. Denegaciones* (1986) Derrida, en un fragmento que tiende hacia un resumen de sus primeros diez años, junta en una misma serie de “conceptos”, de “términos”, la *escritura*, el *trazo*, el *himen*, el *suplemento* y la *différance*, poniendo atención en el motivo que los une a todos:

Esto, que se llama X (por ejemplo el texto, la escritura, el trazo, la *différance*, el himen, el suplemento, el *pharmakon*, el *parergon*, etc.) “no es” ni esto ni aquello, ni sensible ni inteligible, ni positivo ni negativo, ni dentro ni fuera, ni superior ni inferior, ni activo ni pasivo, ni presente ni ausente, ni siquiera neutro, ni siquiera dialectible en un tercio, sin relevo (*Aufhebung*) posible, etc. No es pues ni concepto ni siquiera un número, a pesar de las apariencias. Este X se presta, cierto, a una serie de números, pero llama a otra sintaxis, excede el orden y la estructura del discurso predicativo. “No es” y no dice que lo que “es”. Se escribe de otra forma.¹⁶⁸

Así, la “lógica” del trazo o del espaciamiento que se describe a través del himen es la que opera la *différance* y toda la serie de “conceptos” que se deducen de ella. Esta “lógica” tiende a la tachadura de la diferencia como principio de la identidad y en consecuencia a la tachadura del par “es”, despliega el principio de contradicción, es decir la temporalidad que admite un instante, un ahora, un presente en el que se presenta la esencia y la ontología que se adjunta a esta temporalidad.

El trazo, el espaciamiento, el himen, no “son”, no se dan en el presente de la conciencia, no significan nada de presentable en carne y hueso: son indecibles. Recuérdese la tachadura y su definición: “*Se borra quedando visible, se destruye dando a ver.*”¹⁶⁹ Este trazo visible de la tachadura representa “físicamente” en el papel la “lógica” del trazo, del espaciamiento, del himen. Tachando un término, por ejemplo “concepto”, niego este término dejándolo visible-ilegible, leo “concepto” al mismo tiempo que lo niego. Esta doble actividad (conservar/rechazar)

¹⁶⁸ *Id.*, “Cómo no hablar” en *Denegaciones*, pp. 146.

¹⁶⁹ *Id.*, *De la gramatología*, pp. 38.

se desarrolla en un mismo instante, ninguna de las dos actividades se da por lo que es, al mismo tiempo el término “concepto” hace referencia al borramiento y a la conservación. La tachadura ilustra pues perfectamente la indecibilidad que se encuentra en el trazo, el espaciamiento y el himen.

La “lógica” del trazo permitió aclarar la relación que une al trazo, al espaciamiento, a la escritura generalizada y al himen. De esta relación, se puede concluir lo siguiente: todos estos *conceptos* hacen referencia a una misma *lógica*, a una misma *ontología* negativa, todos *no son*. De este hecho, se instituye una *desedimentación* del origen de la filosofía de la presencia. Como se presintió, esta *desedimentación* se efectúa principalmente por una *desedimentación* de la temporalidad tradicionalmente admitida en filosofía. El recurso a la cuestión de la temporalidad y de su posición eminente en la *desedimentación* del origen de la filosofía de la presencia, aparece en todo su esplendor cuando se ataca la cuestión de la temporalidad del trazo como tal. De este punto de partida, dos respuestas se ofrecieron:

Primero, lo complejo de la temporalidad tradicional de Husserl en las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*. Derrida, en varias ocasiones, recurre al vocabulario husserliano de la temporalidad (retención, protención). Como se nota, el esquema temporal husserliano sacude los límites del pasado, del presente y del futuro y al mismo tiempo pone en duda la posibilidad para una esencia de presentarse en el presente de la conciencia. Sin embargo, esta complejidad no es suficiente para la *desedimentación* derridiana por dos razones: 1) este esquema respecta la sucesión lineal de la temporalidad tradicional rechazando la existencia de “contenido inconsciente”, y 2) el privilegio del presente, como punto-fuente, origen de todo lo que aparece en carne y hueso, se mantiene.

En segundo lugar, ya en la crítica de la temporalidad husserliana está lo que Derrida toma de Freud para hacer, más allá del pensamiento freudiano, su “propio” “concepto”, al que le da el nombre de “retardo originario”. Toda la *desedimentación* del origen de la filosofía de la presencia es la consecuencia del retardo originario, pues es a partir del “concepto” que se da el trazo y el espaciamiento como posibilidad de significado. La *desedimentación* de la temporalidad tradicional tiene como consecuencias que el presente pierde su privilegio de punto originario y que la sucesión lineal se contradice.

Inténtese repasar el camino recorrido. Del retardo que se encontró en Freud, que se relaciona a la cuestión del inconsciente y del pasaje *après-coup* a través del síntoma de un contenido inconsciente a la conciencia, Derrida retiene dos elementos: 1) el hecho de que el síntoma sólo se da como disfraz que esconde un significado que el análisis puede desenmascarar, y 2) este trabajo de análisis permite en un *efecto de retardo*, el descubrimiento del disfraz. Lo que se presenta en la conciencia como presente se da como síntoma que puede, *après-coup*, por medio del trabajo de análisis, descubrirse como tal.

Lo que aparece en el presente no se da más como tal, sino en un juego de *après-coup* o de referencia. El síntoma hace referencia *après-coup*, en un efecto de retardo, al significado que se encuentra escondido. El presente pierde así su privilegio de punto originario de toda experiencia, pues es ahora por el retardo que el significado se “da”, por el juego de referencia que se inaugura como espaciamiento. El presente ya no hace referencia a sí mismo, sino a otro que no es el presente-pasado inmediato, sino un pasado “ampliamente anterior”. Así, al desposeer al presente del privilegio que se le da desde el “nacimiento” de la filosofía de la presencia, el retardo desedimenta la sucesión lineal del esquema temporal tradicional. El juego de referencias por el retardo originario permite a un pasado, que no es el presente-pasado inmediato, incluirse en la cadena temporal, contradiciendo así la sucesión temporal del presente-pasado, presente-presente y presente-futuro que son todos tributarios de la posición originaria del presente.

La *desedimentación* de la temporalidad tradicional por el retardo originario ha permitido que salga a la luz el *econcepto* que está en el *origen* del significado: el espaciamiento. La escritura generalizada descrita en *De la gramatología* como trazo, se articula por el espaciamiento, que es, como se acaba de decir, la salida hacia el otro, el juego de referencia de la red de diferencias. El espaciamiento “es” lo que está *entre* toda cosa, la pausa, el blanco, el intervalo que separa, que diferencia los significados. Los significados ya no se “dan” en el presente de la conciencia, sino en el espaciamiento que permite el juego de referencias del retardo originario. El espaciamiento inaugura pues una nueva manera de aprehender el significado. Éste ya no se da como presencia del hogar de sentido en el presente de la conciencia, sino en el juego de referencias que se forma a partir del espaciamiento, es decir, a partir de la salida hacia el otro del presente. El significado se juega en el juego de referencias de la red de diferencias.

El análisis del himen permitió finalmente profundizar en la “lógica” interna tanto del trazo como del espaciamiento: la “lógica” del *entre-dos*. Inténtese, a partir del pensamiento de Derrida, describir el *entre-dos* por sí mismo, es decir, más allá de la dependencia con sus límites exteriores. ¿Cómo describir lo que está *entre*, lo que se da como vacío entre dos estandos? El entre no puede ser, pues si fuera, no sería entre dos estandos sino un estando. El entre no es, juega entre lo que es, es inasible. El himen es lo que instituye el *entre-dos* confundiendo los límites entre los conceptos. Entre dos conceptos, no hay ya diferencia específica –el afuera y el adentro-, hay fusión entre los contrarios y confusión en la diferencia de los contrarios. La diferencia se borra, pero no se resuelve en un tercer término que sería el producto de la fusión de los contrarios. La indecisión reina entre los contrarios, la diferencia específica no es más, pero los contrarios se conservan, ya no es posible establecer, fuera de toda duda, una decisión en cuanto a la diferencia entre los dos. Así se forma la “lógica” del himen que se confunde con la del trazo, la del espaciamiento y la de la tachadura.

CAPÍTULO VI. LA DIFFÉRANCE

¿Cómo llegar a describir el lugar de la *différance* en el texto derridiano? ¿A partir de cuáles premisas se puede acercar a la *différance* para describir todo su potencial? El texto derridiano no sigue un camino trazado por una argumentación que se desarrolla de conceptos en conceptos, sino más bien un camino en donde todo se mezcla. La *différance* se deja tomar por este camino en zigzag; es una constante en el texto derridiano, cada vez pegada a ~~conceptos~~ como trazo, espaciamiento, himen, suplemento, pharmakon, etc. Todo lleva a pensar que no puede describirse sola, que no se puede fijar la mirada en ella sola. Cada vez que se concentra en ella, se describe una mezcla de conceptos. He ahí la dificultad: nunca se puede describir la *différance* en sí misma, pues hace referencia instantánea a un nudo de conceptos inasible.

Así se llega a la siguiente pregunta: ¿bajo qué ángulo aprehender la *différance*? A esta pregunta le sigue otra serie de preguntas: ¿se puede aprehender la *différance*? ¿hay un ángulo privilegiado para describirla? ¿la pregunta “qué es la *différance*”¹⁷⁰? se justifica en el contexto de la *différance*? Finalmente, ¿la forma de la cuestión “¿qué?” es adecuada para la *différance*? Se está frente a las mismas preguntas que se hizo Derrida durante la escritura de su conferencia *La différance*.

La dificultad que tiene Derrida para exponer la *différance* se explica por el hecho de que es imposible para ésta de mostrarse como tal en el presente de la conciencia. La *différance* no es, no puede darse ni asirse como estando o como concepto. Como Derrida dice, la *différance*, al igual que el trazo, desaparece apareciendo, es lo que no aparece jamás como tal. ¿Pero por qué la

¹⁷⁰ La *différance* derridiana no puede ser reducida ni a una palabra, ni a un concepto, ni puede ser pensada como una categoría, ni como un principio. La *différance* no se presenta nunca, no implica la posibilidad de aprehensión, de exposición, totalidad o plenitud, puesto que todo ello supondría confirmar una presencia cuando ese es el vector a desmontar, como hilo conductor de todo el edificio de la metafísica tradicional. La pregunta ¿qué es la *différance*?, no sólo no tiene respuesta, antes bien, no es pertinente. De todos modos, la *différance* no es inefable, ya que se escribe, y en tanto escritura exhibe la debilidad de la *phoné*, que no puede dar cuenta de la *différance* de la *a* muda. La *différance* es una estrategia cuya deriva está articulada como una multiplicidad irreductible y generadora, que no reconoce los límites del sistema lingüístico, sino que se disemina por toda la experiencia. La *différance* imbrica las instancias de lectura y de escritura en un dispositivo estratégico amplio que disemina y desmonta la autoridad vigilante del logocentrismo en un movimiento inacabado que no se asigna ningún comienzo absoluto y que en sus maniobras de desvío, de retraso, de diferimiento supone la imposibilidad de cualquier tipo de horizonte de clausura.

différance no se deja asir en el presente de la conciencia? ¿Por qué esta dificultad para describir esta palabra? La respuesta se encuentra en la definición misma que da Derrida de esta palabra. En la conferencia *La différance* y también en la entrevista que dio a Henri Ronse en diciembre de 1967 titulada *Implicaciones*, Derrida emite lo que nombra él mismo como un “análisis fácil y aproximativo” de la *différance*. Este análisis permite “describir” la *différance* aclarando bajo una misma luz la polisemia indomable que la compone, y la relación que une la *desedimentación* de la filosofía de la presencia y la *différance*.¹⁷¹

6.1. Diferición

Derrida empieza su descripción semántica, en la conferencia *La différance*, notando que hay dos sentidos distintos del verbo “diferir”. Así, Derrida aparenta la *différance* al verbo diferir y a su doble acepción: ya sea el acto de remitir a más tarde, o como acto de ser diferente. A partir de esta distinción en el corazón mismo del verbo diferir, Derrida describe la *différance*. Explicítense este doble significado.

En primer lugar, diferir, que proviene del verbo en latín “differre”, significa la acción de remitir a más tarde, de tener en cuenta, de tener en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, un atraso, un retardo, una reserva, una representación, todos conceptos que yo resumiría aquí en una palabra que no he mencionado hasta ahora pero que se podría inscribir en esta cadena: la *temporización*. “Différer” se da como

¹⁷¹ *Différance* no es traducible al español, los intentos como *diferancia*, *diferenzia* o *diferentia* anulan el efecto del término en la lengua francesa, escrito con *a* en lugar de *e* (*différence/diferencia*), se forma a partir del participio presente del verbo *différer*, el cambio es inaudible en francés – ya que se pronuncia igual – la marca de la escritura es la única que registra el trastorno, lo que supone un modo de señalar las limitaciones del fonologismo. La grafía *différance* se instala en una red de otros términos que apuntan a configurar esa especie de dispositivo estratégico abierto que caracteriza la intervención derridiana, por lo tanto, no se le otorga un sentido propio, puntual, y los modos de asedio, que exige su lectura, implican la necesaria insistencia acerca de su pertinencia textual: 1. *Différance* remite al movimiento, activo y pasivo, que consiste en diferir por deslizamiento, dilación, sobreseimiento, remisión, desplazamiento, retraso, reserva. En este sentido, la *différance* no se da precedida por la unidad originaria e indivisible de una posibilidad presente, que dispusiera por reserva o por cálculo la actividad de diferir. Lo que la presencia difiere es, por el contrario, a partir de lo que la presencia es anunciada o deseada en su representante, su signo, su huella, su trazo; 2. La actividad de la *différance*, producción de los diferentes, se constituye en el fundamento común de todas las oposiciones de conceptos que escinden la lengua: sensible/inteligible, intuición/significación, naturaleza/cultura. En tanto que el fundamento común, la *différance* es también el elemento de lo mismo en el que estas oposiciones se anuncian; 3. La *différance* es también la producción de toda diacriticidad opositiva de la que la lingüística saussureana y todos los discursos de las ciencias sociales, que han aceptado el paradigma estructuralista, marcan como condición de toda significación y de toda estructura.

retardo, como imposibilidad para un fenómeno de presentarse en el presente. En la entrevista con Henri Ronse, Derrida define este primer sentido así:

En primer lugar, *différance* hace referencia al movimiento (activo y pasivo) que consiste en diferir, por atraso, delegación, aplazamiento, referencia, rodeo, retardo, reserva. En este sentido, la *différance* no está precedida por la unidad originaria e “individe” una posibilidad presente de la cual tengo reservas, como un gasto que dejaría para más tarde, por cálculo o conciencia económica.¹⁷²

En este pasaje, la relación entre el retardo y el origen se hace explícita y la expresión retardo originario toma todo su sentido. El retardo como diferido siempre ha tenido lugar, nunca ha habido presente o presencia en el presente. El origen uno y simple, presente en carne y hueso, asible como tal, nunca ha tenido lugar. En el origen está el retardo: el retardo originario.

Ya se siente la necesidad de tachar el origen, pues si el origen se da como retardo originario, es absurdo admitir todavía el concepto de origen. El retardo originario tacha cualquier simplicidad, cualquier posibilidad para una esencia de hogar de sentido de presentarse como tal por ella misma en el presente de la conciencia. Por el retardo de abre el espaciamiento como juego de referencias. Un concepto sólo se da en el espaciamiento que instaura con los otros conceptos.

El significado de un concepto sólo es posible gracias al juego de referencias creado por el retardo, un concepto sólo no tendría ningún significado, no podría hacer referencia a sí mismo, ninguna diferencia específica lo definiría. Así, el primer sentido de diferir hace referencia a la cuestión de la temporalidad. La *différance* difiere continuamente, siempre está retardada, sólo se “da” como rodeo continuo. Nunca nada en la *différance* llega a tiempo en el presente de la conciencia, es decir, en los límites herméticos del presente. “*Diferir, en este sentido, es temporalizar, recurrir, conscientemente o inconscientemente, a la mediación temporal y temporalizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento del “deseo” o de la “voluntad”.*”¹⁷³

El segundo sentido de “diferir” se relaciona con el significado de la diferencia entre dos cosas. “*El otro sentido de diferir, es el más común e identifiable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etc.*”...¹⁷⁴

¹⁷² Derrida, J., “Implicaciones” en *Posiciones*, pp. 17.

¹⁷³ *Id.*, “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 8.

¹⁷⁴ *Ídem*.

El segundo significado de diferir funda la posibilidad del espaciamiento, es decir, funda la posibilidad para todo concepto de diferenciarse y así formar un significado. Como se nota en este análisis del trazo, el espaciamiento es la condición de posibilidad del significado. La diferencia que se juega en el espaciamiento entre cada concepto funda su significado. El espaciamiento entre dos conceptos, el *entre-dos*, se funda en la diferencia, así se da el significado. Derrida pone así la acción productiva de la *différance* como diferencia para justificar la posibilidad del significado. Derrida, en su entrevista con Henri Ronse, profundiza en el acto de producción de la *différance* como diferencia:

En segundo lugar, el movimiento de la *différance*, como productor de diferentes, mientras diferencia, es pues la raíz común de todas las oposiciones de conceptos que llenan nuestro lenguaje, como por ejemplo: sensible/inteligible, intuición/significado, naturaleza/cultura, etc.¹⁷⁵

La *différance* es el acto de producción de la diferencia, es el origen de las diferencias entre cada concepto. Esta diferencia no es para nada diferente del quinto género del “Sofista” de Platón, es decir, el otro. La particularidad de Derrida con respecto al otro del “Sofista”, es que afilia el diferir como retardo. La “a” de la *différance* derridiana es el manifiesto de este acuerdo entre la diferencia y el retardo. Así, en lugar de sólo tratar la diferencia como otro, Derrida agrega una dimensión temporal. La diferencia como otro que produce una diferenciación entre cada concepto debe también estar en retardo con ella misma, es decir que no puede formar una diferencia eterna. La diferencia crea diferencia entre cada concepto, pero no forma diferencia de esencia que establecería una red de distinciones inalterable. La diferencia entre conceptos se difiere a ella misma, es decir que está siempre retardada, siempre es diferencia de diferencia.

Al establecer este acuerdo entre la diferencia y el retardo, Derrida arranca la diferencia de su relación opositora con la identidad. Para que haya identidad, debe haber diferencia, se debe ser capaces de diferenciar esto de aquello. La *différance* va más allá de esta aplicación de la diferencia, negando la posibilidad para un concepto de identificarse únicamente consigo mismo en una auto-afección pura. Como para la temporalidad del trazo, la *différance* como diferencia y retardo tacha la posibilidad para un estando de presentarse en el presente de la conciencia. La *différance* forma así un juego de referencias (retardo) de la red de diferencia tal como se describe en este análisis de la temporalidad del trazo. Sólo por medio de esta “definición” de la

¹⁷⁵ *Id.*, “Implicaciones” en *Posiciones*, pp. 17.

*différance*¹⁷⁶, Derrida puede describir la articulación de la escritura como archi-escritura. En una entrevista con Julia Kristeva el 3 de junio de 1968, Derrida dice:

Se trata de producir un nuevo concepto de escritura. Lo podemos llamar *grama* o *différance*. El juego de las diferencias supone en efecto síntesis y referencias que prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple sea presente en sí mismo o reenvíe a sí mismo. Ya sea en el orden del discurso hablado o en el discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin hacer referencia a otro elemento no presente. Este encadenamiento hace que cada “elemento” –fonema o grafema– se constituya a partir el trazo en sí de otros elementos de la cadena o del sistema. Este encadenamiento, esa red, es el texto que sólo se produce en la transformación de otro texto. Nada, ni en los elementos ni en el sistema está en ningún lado simplemente presente o ausente. Sólo hay diferencias y trazos de trazos.¹⁷⁷

La red de diferencias que crea la diferencia se constituye por el juego de referencias que instituye el retardo. El juego de referencias de la red de diferencias tacha la posibilidad para una identidad de formarse en un elemento simple, es decir, fuera de cualquier contacto con el exterior. El retardo como juego de referencias y la diferencia como red de diferencias producen la escritura como *différance*. Así, el juego de referencias de la red de diferencias se junta en un solo “término”: la *différance*.

Esta doble actividad de la *différance* se produce desde el “origen”, es decir, siempre se ha producido. En el origen, hay *différance* causada por el retardo y la diferencia. Esta diferencia sólo se da si ya existe la multiplicidad y un juego de referencias juega como *différance*. Así, en el origen, sólo puede haber *différance* como retardo y diferencia. De nuevo en su entrevista con Julia Kristeva, Derrida dice:

Nada – ningún estando presente e in-diferente – no precede pues la *différance* y el espaciamiento. No hay sujeto que sea agente, autor y maestro de la *différance* y al que sobrevendría eventualmente y empíricamente. La subjetividad – como la objetividad – es un efecto de *différance*, un efecto inscrito en un sistema de *différance*. Por eso la “a” de la *différance* recuerda también que el espaciamiento es temporización, rodeo, retraso por medio del cual la intuición, la

¹⁷⁶ “Derrida designa la *différance* como motivo, como foco dentro de una red textual y, por lo mismo, como no susceptible de ser reducida ni a la unidad de una temática ni a un análisis conceptual. La *différance* no es ni una palabra, ni un concepto, ni tampoco un principio. La *différance* no se expone nunca, no se presenta nunca, pues ello significaría confirmar una presencia cuando, de hecho, lo que hace precisamente es exceder el ser, romper con todas las oposiciones tradicionales de la metafísica. En cuanto movimiento infinito de dispersión, de diseminación, el pensamiento de la *différance* corresponde, pues, a la puesta en marcha de una estrategia extrema y aventurera de lectura y de escritura que, más allá de la desedimentación del saber logocéntrico, se constituye en posibilidad de un espaciamiento absoluto que, sin dejar a un lado la calculada maniobra del rodeo, del retraso, se opone a todo ahorro, a toda reserva, en una operación textual única y diferenciada, cuyo movimiento inacabado no se asigna ningún comienzo absoluto y que, enteramente consumida en la lectura de otros textos, no remite sin embargo, en cierto modo, más que a su propia escritura”. De Peretti, C., *Jaques Derrida. Texto y deconstrucción*, pp. 112.

¹⁷⁷ *Id.*, “Semiología y gramatología” en *Posiciones*, pp. 38.

percepción, la consumación, en una palabra la relación con el presente, la referencia de una realidad pensante, con un estando, son siempre diferidas.¹⁷⁸

Derrida profundiza constantemente en la cuestión del presente, del estando-presente, de la simplicidad de un elemento, etc. Casi en cada pasaje donde trata la *différance*, insiste en la cuestión de la simplicidad del presente. Esta insistencia se comprende a la luz de la cuestión del origen de la filosofía de la presencia. Derrida explicita durante el periodo de preguntas que se hizo al final de su conferencia *La différance*, la relación entre el origen y el concepto de simplicidad. Dice:

La *différance*, primero que nada, no es una fuente, no es un origen. Esta propuesta se basa en esta otra: no hay simple. Sería pronto para decir que el concepto de origen no va nunca sin el de simplicidad.¹⁷⁹

Lo simple o el concepto de origen simple, se deduce necesariamente de la cuestión del presente como lugar de aparición de la esencia. Más precisamente, lo simple hace referencia a la cuestión de la auto-afección de cada presente. Como se repite en varias ocasiones, la auto-afección instaura límites marcados que fuerzan cada presente a auto-determinarse como esencia simple. Cada presente hace referencia a sí mismo en una simplicidad originaria. Esta auto-afección hace que la condición de posibilidad del origen sea una y simple, que sea un origen que se presenta como simplicidad en su forma del presente y al mismo tiempo como primera aparición. Así, el concepto de origen y el de simplicidad hacen referencia el uno al otro, son co-originarios. El origen como se describe en la primera parte se refiere necesariamente a la simplicidad, a la simplicidad como presente, como esencia y como verdad de la aparición de una esencia como presencia. La simplicidad del origen produce la cadena de conceptos que se forman a partir de la filosofía de la presencia. El sentido propio, la verdad, el sentido originario, el sentido constituido, la finitud, la evidencia, la univocidad, la identidad, la repetición, la reactivación, la idealidad, todos estos conceptos se deducen de la simplicidad del origen.

La diferencia tacha el origen como simplicidad, pues no puede haber para ella presente que se dé fuera de cualquier juego de referencia, es decir, fuera de cualquier relación con lo que es el otro. Derrida lo menciona explícitamente en su artículo *Freud o la escena de la escritura* cuando trata acerca del retardo:

¹⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 40.

¹⁷⁹ *Id.*, “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 9.

El retardo conlleva una necesidad doble: reconocer la *différance* al origen y al mismo tiempo tachar el concepto de “primarité” (primariedad): ya no nos sorprenderá la Traumdeutung que lo define como una “ficción teórica” en un párrafo sobre el “retardo” (Verspätung) del proceso secundario. Así, el retardo es el originario. La *différance* sería el retardo que se adjudica a la conciencia, una presencia del presente. Diferir no puede pues significar un retardo del posible presente. Este posible sólo es posible por la *différance* que hay que concebir no como un cálculo o una mecánica de la decisión, sino como otra manera. Decir que es originario, es borrar el mito de un origen presente. Por eso hay que entender “originario” bajo tachadura, si no hacemos esto derivaríamos la *différance* de un origen pleno. El no-origen es el originario.¹⁸⁰

Una relación se marca entre la simplicidad, el presente, la presencia y el origen; un origen uno y simple, condición de la filosofía de la presencia, debe de darse en los límites del presente. La *différance* como retardo y espaciamiento tacha la posibilidad para un origen uno y simple de fundarse como tal, una vez por todas, como filosofía de la presencia. La simplicidad no existe en la diferencia, es decir, que se contradice por el retardo originario que funda, más allá de la simplicidad y de la presencia, un *origen* bajo tachadura. En el *origen* no es uno, sino la multiplicidad la que se da más allá de la forma del presente. La simplicidad de cada presente y al mismo tiempo de cada esencia que aparece en el presente, se tacha ante el origen no-originario de la *différance* como retardo originario. Por este origen, jamás nada aparece en la simplicidad del presente, ninguna esencia del hogar de sentido se presenta en la conciencia. Derrida resume bien la situación:

Lo que se escribe *différance*, será pues el movimiento de juego que “produce”, por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencias. Esto no quiere decir que la *différance* que produce las diferencias sean antes ellas, en un presente simple y en sí inmodificado, in-diferente. La *différance* es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y *différante* de las diferencias. El nombre de “origen” ya no le va.¹⁸¹

La no-simplicidad de la *différance* afecta la totalidad de la estructura que funda. La cadena de conceptos que se juntan al origen de la filosofía de la presencia se anula ante la no-simplicidad del origen como *différance*. Este origen no-simple tacha el concepto de origen presente en la filosofía de la presencia. El hogar de sentido como lugar de la esencia, el presente como lugar de aparición de la esencia y la presencia como acto de aparición de la esencia en el presente, esas tres figuras del origen, como simplicidad, se tchan por el *origen* no-simple de la *différance*. El *origen* como *différance* sólo puede ser bajo tachadura.

¹⁸⁰ *Id.*, “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*, pp. 303.

¹⁸¹ *Id.*, “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 12.

Derrida duda en caracterizar la *différance* como origen, prefiere recurrir a la tachadura. Por medio de esta tachadura, dice y contradice al mismo tiempo el carácter originario de la *différance*, afirma al mismo tiempo que la *différance* siendo originaria no es originaria. Como siempre, Derrida opta por un gesto doble: afirmar y negar al mismo tiempo la originalidad de la *différance*. Este gesto doble pone en duda la posibilidad misma de la diferenciación entre un origen y un no-origen. Una vez que el *origen* ha sido tachado, ya no es posible diferenciar el origen del no-origen, el concepto de origen se neutraliza. Para Derrida, la *desedimentación* sólo se juega por medio de esta neutralización de conceptos heredados de la filosofía de la presencia.

Dice en su entrevista con Henri Rose: “*Heidegger reconoce que debió, que debemos siempre tomar, de manera económica y estratégica, los recursos sintácticos y lexicales del lenguaje de la metafísica en el momento mismo en que la desedimentamos.*”¹⁸² Derrida sigue esta estrategia heideggeriana en su propia *desedimentación* de la filosofía de la presencia. Esta estrategia se relaciona inevitablemente a la utilización de la tachadura.

Como se dijo y se repite aquí, la tachadura es lo que borra conservando. En este sentido, se relaciona a la misma “lógica” que los *conceptos* de trazo, espaciamiento, himen, pharmakon, *différance*, etc. La tachadura borra todo dejando legible lo que borra. Se forma una doble actividad antinómica a partir de la tachadura de una palabra: yo tacho una palabra para hacerla desaparecer, pero al mismo tiempo la dejo legible bajo el trazo. Al mismo tiempo, la palabra se dice y se contradice.

El hecho de que Derrida someta el origen a la tachadura significa que cancela el origen conservándolo. Este doble gesto es el que se valora en el texto derridiano de los diez primeros años. Para precisarlo, se profundizará en el concepto de *transgresión*. La transgresión se relaciona tanto a la *différance* como a la *desedimentación*. La *différance* como *desedimentación* del origen de la filosofía de la presencia se relaciona a la cuestión de la transgresión del terreno de la filosofía de la presencia. La descripción del concepto de transgresión en Derrida permitirá insistir en el papel de la tachadura en la *desedimentación* de la presencia – *desedimentación* que se dará como el acto de la *différance*. El papel de la tachadura se descubrirá en la transgresión. Admitir la *différance*, es admitir la tachadura como *desedimentación* y como transgresión.

¹⁸² *Id.*, “*Implicaciones*” en *Posiciones*, pp. 17.

6.2. Transgresión

Al final de la *Voz y el fenómeno*, Derrida describe la transgresión de la filosofía de la presencia:

Para lo que “comienza” entonces, “más allá” del saber absoluto, los pensamientos increíbles se reclaman y se buscan a través de la memoria de viejos signos. Mientras que la *différance* es un concepto del cual nos preguntamos si debe ser pensado a partir de la presencia o antes de ella, permanece uno de esos viejos signos; y nos dice que hay que continuar cuestionando indefinidamente la presencia en la clausura del saber. Hay que entenderlo así y de otra forma. Otra forma, es decir en la apertura de una cuestión increíble que no se abre ni a un saber ni a un no-saber, sino a un saber por venir. En la apertura de esta cuestión, ya no sabemos. Lo que no quiere decir que no sabemos nada, sino que estamos más allá del saber absoluto (y de su sistema ético, estético o religioso) hacia lo que su clausura se anuncia y se decide. Tal cuestión será legítimamente entendida como que no quiere decir nada, como que ya no pertenece al sistema del querer-dicir.¹⁸³

Este pasaje demuestra muy bien la dificultad de desprenderse de la filosofía de la presencia. ¿Cómo se puede preparar el terreno del más allá de la filosofía de la presencia si se es todavía incapaz de transgredir el lenguaje que se deduce de ésta? ¿Cómo describir lo que ya no quiere decir nada? Derrida es incapaz de responder a estas preguntas, pero persiste de todas formas en interrogar esta clausura y este más allá de la clausura. Derrida describe como sigue el más allá: “*Lo que excede esta clausura no es nada: ni la presencia del ser, ni el sentido, ni la historia, ni la filosofía; sino otra cosa que no tiene nombre, que se anuncia en el pensamiento de esta clausura y conduce aquí nuestra escritura.*”¹⁸⁴ Este más allá es indescriptible y es a partir de este indescriptible que el texto derridiano se forma.

La *différance*, al desbaratar la toma del presente, va más allá de la presencia, hacia lo indescriptible. Pero como Derrida menciona, mientras que la *différance* se comprenda en el terreno de la filosofía de la presencia como tachadura de la presencia, se permanecerá en el terreno de la filosofía de la presencia. La *différance* tiende hacia una salida de la presencia, pero permanece simultáneamente apegada al lenguaje de la presencia; transgrede permaneciendo relacionada a la presencia. La *différance* tacha la presencia, tacha el origen de la presencia, borra así la presencia conservándola. ¿Se puede ir más allá de esta posición del *entre-dos*: entre la transgresión y el mantenimiento?

Derrida escribe en *De la economía restringida a la economía general*:

¹⁸³ *Id.*, *La voz y el fenómeno*, pp. 116.

¹⁸⁴ *Id.*, *De la gramatología*, pp. 365.

Pero esta transgresión del discurso (y por consecuente de la ley en general, el discurso no se da si no se da la norma o el valor de sentido, es decir, el elemento de la legalidad en general) debe, como toda transgresión, conservar y confirmar de alguna manera lo que excede.¹⁸⁵

Derrida adjunta en nota al pie de página:

La más grande fuerza es la de una escritura que, en la transgresión más audaz, continua manteniendo y reconociendo la necesidad del sistema de la prohibición (saber, ciencia, filosofía, trabajo, historia, etc.). La escritura está siempre trazada entre dos fases del límite.¹⁸⁶

Es difícil no reconocer en este pasaje el trabajo mismo de Derrida. Transgredir es mantener, he ahí las “dos fases del límite” que Derrida juzga necesarias para cualquier *desedimentación*. La escritura derridiana se mantiene siempre entre estas dos fases antinómicas. Para Derrida, es imposible únicamente borrar el discurso que se debe transgredir en un gesto de destrucción que niegue de un solo golpe, sin ninguna conservación, el discurso transgredido. Derrida no cree en la transgresión pura y simple. Es claro en este punto:

No hay transgresión si se entiende por ello la instalación pura y simple en un más allá de la metafísica, en un punto que sería también, no lo olvidemos, y primero un punto de lenguaje y de escritura. Ahora, en las agresiones y las transgresiones, estamos en un código al que la metafísica está irreductiblemente relacionada, de tal manera que todo gesto transgresor nos encierra en el interior de la clausura. Pero, por el trabajo se que se hace de las dos partes del límite, el campo interior se modifica y se produce una transgresión que, en consecuencia, no se presente en ninguna parte como hecho cumplido. No nos instalamos jamás en una transgresión, no habitamos jamás fuera. La *transgresión implica que el límite esté siempre obrándose*. Ahora, “el-pensamiento-que-no-quiere-decir-nada”, que excede, cuestionándolos, el querer-decir y el querer-escucharse-hablar, este pensamiento que se anuncia en *De la gramatología* se da justamente por la oposición entre el interior y el exterior. Al término de cierto trabajo, el concepto mismo de exceso o de transgresión podrá convertirse en sospechoso.¹⁸⁷

Para que haya un trabajo del límite, se debe encontrar en el interior del límite que se va a transgredir, se debe trabajar a partir del material interno al límite. La transgresión se forma a partir del trabajo del límite, es decir, del conocimiento de los límites que forman el lugar por transgredir. Pero por otro lado, el trabajo del límite se otorga con la *desedimentación* del concepto de “límite”.

Como siempre en Derrida, hay un doble juego: el trabajo del límite se constituye primero en el sentido del conocimiento de los límites que hay que transgredir, y en segundo lugar, en el sentido de la *desedimentación* del concepto de “límite”. Se puede incluso agregar un tercer

¹⁸⁵ *Id.*, “De la economía restringida a la economía general”, en *La escritura y la diferencia*, pp. 403.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 404.

¹⁸⁷ *Id.*, “Implicaciones” en *Posiciones*, pp. 21.

sentido, el que se bosqueja en la introducción y que se ha desarrollado a lo largo de esta memoria, es decir, la *desedimentación* como trabajo del límite. Esta polisemia del trabajo del límite se relaciona con la polisemia del significado de la *desedimentación*. Así se forma una conexión en Derrida entre la transgresión, el trabajo del límite y la *desedimentación*. Es suficiente con describir uno de estos tres conceptos para demostrar la relación que los une. Lo que aquí se gustaría proponer como hipótesis, es que estos tres conceptos se unen entre ellos gracias a la tachadura.

La *desedimentación* confunde los límites o el límite que instaura la diferencia entre la filosofía de la presencia y su otro; haciendo esto, y como Derrida lo menciona, la oposición entre lo exterior y lo interior – o entre todos los otros pares de opuestos- es lo que se da como incierto. La deconstrucción enturbia las oposiciones tachando el límite que las diferencia. En este caso preciso, la tachadura anula la diferencia manteniendo los conceptos que se forman a partir de esta diferencia. Ya en este punto de la *desedimentación*, el concepto de transgresión ya no quiere decir nada, no hay nada por transgredir. Derrida ya no cree simplemente en esta pérdida de diferencia, por eso no cree en la transgresión completa de la filosofía de la presencia, sino a la posición del *entre-dos*. Derrida se atiende al límite:

Intento atenerme al límite del discurso filosófico. Digo límite y no muerte, pues no creo para nada en lo que llaman ahora la muerte de la filosofía ... Límite, pues, a partir del cual la filosofía se vuelve posible, se define como *episteme*, funcionando en el interior de un sistema de obligaciones fundamentales, de oposiciones conceptuales fuera de las cuales se volvería impracticable.¹⁸⁸

El límite acota la diferencia entre la filosofía de la presencia y su otro: Derrida escribe a partir de este límite, apuntando hacia este límite. Por medio de la *desedimentación* como trabajo del límite, Derrida intenta cuestionar los límites constituyentes de la filosofía de la presencia. Los límites principales de la filosofía de la presencia se describieron en la primera parte de esta tesis. El hogar de sentido, el presente y la presencia revelaron los límites originarios constituyentes de la filosofía occidental. El trabajo de *desedimentación* trata de desbaratar estos límites transgrediéndolos. Derrida es sin embargo consciente de que esta transgresión se hace en el campo de la filosofía de la presencia en razón del lenguaje filosófico que emplea. Esta transgresión se hace tachando los límites originarios y no borrándolos. Este trazo que se lleva al origen de la filosofía de la presencia indica que conoce los límites de la presencia y que estos

¹⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 14.

límites se ponen en duda. Como escribe Derrida en *De la gramatología*: “*Esta tachadura es la última escritura de una época*”¹⁸⁹; más allá de esta tachadura, hay transgresión.

En la conferencia de octubre de 1968 titulada *Los fines del hombre*, Derrida da dos posibilidades de transgresión:

Intentar la salida y la desedimentación sin cambiar de terreno, repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en el asa, es decir, también en la lengua. El riesgo aquí es confirmar, consolidar o revelar sin parar una profundidad siempre más segura de la que intentamos desedimentar. La explicitación continua hacia la apertura corre el riesgo de caer en el autismo de la clausura; Decidir cambiar de terreno, de manera discontinua y con irrupciones, instalándose brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas. Sin hablar de todas las otras formas de perspectivas engañosas a las que puede que tal desplazamiento lleve, habitando ingenuamente, más estrechamente que jamás en el interior que declaramos desertar, la simple práctica de la lengua reinstala sin cesar el “nuevo” en el más viejo suelo. Podríamos mostrar con ejemplos varios y precisos, los efectos de tal reinstalación o de tal ceguera.¹⁹⁰

Derrida comenta estas dos posiciones:

Es evidente que estos efectos no son suficientes para anular la necesidad de un “cambio de terreno”. Es evidente también que entre estas dos formas de desedimentación la elección no puede ser simple y única. Una nueva escritura debe tejer y entrelazar los dos motivos.¹⁹¹

Derrida no puede haber sido más claro. La *desedimentación* se juega en el *entre-dos*, entre el mantenimiento y la transgresión completa del terreno de la filosofía de la presencia. Tachando el origen, Derrida se sitúa entre el mantenimiento y la transgresión de la presencia. La tachadura es el trazo visible de la *desedimentación*, muestra directamente en el papel las consecuencias de la *desedimentación*, explicitándolas: 1) la diferencia entre la *desedimentación* y la destrucción pura y simple; 2) la relación entre la *desedimentación* y el trabajo del límite; 3) la posición del *entre-dos* que provoca la *desedimentación*; y 4) la indecisión nace del *entre-dos*.

Esta doble actividad de la tachadura como transgresión y mantenimiento repercuten en la descripción misma de la *différance*. La *différance*, que se da como *origen*, desedimenta el origen de la filosofía de la presencia tachando la posibilidad de la simplicidad. Admitir el retardo y la diferencia como *origen*, desedimenta la posibilidad para un origen simple de formarse y de fundar una filosofía de la presencia.

¹⁸⁹ *Id.*, De la gramatología, pp. 38.

¹⁹⁰ *Id.*, “Los fines del hombre” en Márgenes de la filosofía, pp. 162.

¹⁹¹ *Ibíd.*, pp. 163.

Esta *désedimentación* tacha el origen de la presencia e inscribe la *différance* en el *origen*. Esta *différance*, al tachar el origen, transgrede y mantiene los límites de la filosofía de la presencia, pues sólo puede describirse en los límites de la presencia. Aquí se describe la *différance* como lo que desedimenta el origen de la presencia, no la describe por lo que es, incluso si se quisiera, la descripción de la *différance* sería siempre un resurgir de la filosofía de la presencia. Cualquier tentativa de descripción de la *différance* se relaciona a la filosofía de la presencia y justifica el mantenimiento en el terreno de la presencia. Una verdadera transgresión no dejaría lugar alguno a la descripción de la *différance*, en este punto ninguna descripción sería posible, ninguna predicación (S es P) podría hacerse. Se estaría fuera de lo cuestionable, del ser, del conocimiento, etc.

Derrida admite una “descripción” de la *différance* y la sitúa en los límites de la filosofía de la presencia. Incluso si insiste en el no-ser de la *différance*, *describe* la *différance*, a través de las reglas lógicas de la presencia. La *différance* no es esto, es aquello, no es nada, se posiciona fuera de toda predicación, etc.; en este sentido permanece en los límites de la lengua que tiene su origen en la presencia. La *différance* se da en los límites de la presencia. Por otro lado, transgrede la presencia evitando cualquier toma conceptual. Lo que funda ya no se da como parte del terreno de la filosofía de la presencia. En este sentido transgrede la presencia.

Este doble gesto de la *différance* (transgredir y mantener) se comprende por la tachadura. Tachando el origen, es decir, transgrediendo y manteniéndose en los límites de la presencia, se describe la posición del *entre-dos*. ¿Cómo describir este lugar del entre-dos en el que se conjugan los contrarios al mismo tiempo que se mantienen independientes uno del otro? Bajo la tachadura, la palabra permanece siempre legible, pero por el trazo se contradice. Por la tachadura, se está en la indecisión más total y la descripción de la *différance* como *désedimentación* y transgresión del origen de la presencia lleva en la dirección de esta indecisión. Por la *différance*, Derrida se sitúa en este *entre-dos* indecidible.

CONCLUSIONES

“La repetición de los días es interminable. La de las noches lo es menos. Es probable que la sucesión de las noches tenga un sentido, mientras que la de los días no nos lleve a ninguna parte. El día sólo tendría que salir, y terminar inmediatamente. Las cosas sólo tendrían que aparecer, y abolirse inmediatamente.”

JEAN BAUDRILLARD

Desedimentación

La complejidad de la propuesta derridiana se agrava dado que el tratamiento de las cuestiones se sitúa en los bordes de una clausura del pensamiento tradicional que no se transgrede jamás de una vez por todas, debido a que las operaciones derridianas apuntan a intervenir desde el margen *entre* lo interior y lo exterior, bordar como juego metafórico que reenvía al espacio semántico de la actividad textil: bordado, costura, tejido; y desde su cálculo escapar al asedio de toda posible dicotomía metafísica, asumir el riesgo y enunciar el dilema de una escritura/lectura que se hace y/o deshace en los bordes.

Las referencias al término *estrategia* son frecuentes en los textos de Derrida. El concepto de método, en tanto que conjunto de procedimientos determinados con precisión y que suponen operaciones cerradas sobre sí mismas, ofrece dificultades en relación con el pensamiento de Derrida que somete a continua prueba y autocritica la deriva de su reflexión. Sus textos revisan y marcan las dificultades de los procesos de construcción que exige su desarrollo. Es por eso que la apelación constante a la estrategia puede ser leída, antes de que cómo apelación metodológica, como un dispositivo de instancias de articulación y desmontaje interdependientes.

La *desedimentación* derridiana no es una propuesta de salirse de la metafísica por un gesto voluntarista, tampoco de un olvido del peso de la tradición que no puede ser obliterada, borrada programáticamente. Se trata de marcar y aflojar los límites del sistema, trastornar el edificio en sus propios desajustes. Un edificio con grietas, un edificio que es continuamente redecorado, que cambia el diseño y el mobiliario, la *desedimentación* apunta a agravar las fisuras, a mortificar la plenitud adormecedora de la presencia, que es el centro alrededor del que se constituye la metafísica.

La *desedimentación* derridiana se propone no descartar ninguna de las dos alternativas, la elección misma es una alternativa asediada por los juegos de oposición metafísicos que ocultan una sumisión. Una estrategia de doble juego, marcando en ciertos lugares decisivos una raspadura

que deje leer lo que disimulaba, revelando un corrimiento que exhiba en el texto lo que violentamente intentaba ordenarlo desde afuera. El doble juego, la intervención a la vez fiel y violenta entre el adentro y el afuera de la filosofía se produce en un cierto trabajo textual, la *desedimentación* es escritura.

La *desedimentación* emerge en la deriva de un pensamiento que tiene como hilo conductor a la escritura, y se despliega como una escritura de la escritura, que implica e insiste en “otra” lectura, no sometida a un campo de legibilidad dominado por la impronta hermenéutica del sentido del querer-decir de un discurso; una lectura que revele su fondo de ilegibilidad, es decir a las instancias no intencionales inscritas en los sistemas significantes de un discurso que lo configuran como texto, una lectura que trastorna la posibilidad de ser compactada como expresión de un sentido, o que deliberadamente se presente como efecto sometiéndose a la legalidad forzada de la doble ilusión metafísica: la de la conciencia constitutiva del sentido y la ilusión de la plenitud de la presencia del referente. Una deriva de la marca, del trazo sin clausura en la intervención de lectura/escrita sobre la textualidad, sobre el deseo de la lengua.

En *Memorias para Paul Man* Derrida señala que a lo que se denomina “*desedimentación*” tiene en la configuración de su proceso una figura autointerpretativa que es siempre difícil de domesticar por un metadiscurso o una descripción narrativa de carácter general. La *desedimentación* podrá imponer su necesidad siempre que pueda, sólo en la medida en que, de acuerdo con una ley que se puede verificar en muchas situaciones análogas, acumule dentro de sí estas mismas fuerzas que tratan de reprimirla. Aunque esa acumulación no tiene una instancia de totalización, esa dimensión de lo inacabado de la totalización es lo que no se puede inscribir en un relato, una historia o una narración.

Apelando a un juego retórico Derrida conjetura que si tuviera que arriesgar una sola definición de su *desedimentación* breve, elíptica y económica, esta sería: *plus de l’langue*, es decir más que un idioma y no más que un idioma. La *desedimentación* ha puesto en cuestión, ha exhibido la debilidad de las certidumbres que sostienen la historia, la narrativa genealógica y las periodizaciones de todo tipo, lo que impide una elaboración de un cuadro genético de dicho proceso.

Esta tesis ha señalado en diversos pasajes los puntos de mira, el horizonte al que se dirige la *desedimentación* derridiana, en cuanto a que los caminos para alcanzarlas implica la necesidad de no ser arrastrado y apresado por el mismo movimiento de aquello que se pretende desedimentar, cayendo en la fácil seducción de las oposiciones desedimentadas para explicar sus procedimientos. En principio, es necesario superar las apariencias que asimilarían la *desedimentación* al análisis; el desmontaje de una estructura no implica un proceso de regresión hacia un elemento simple o hacia un origen indescomponible.

Pensar la *desedimentación* en términos de estrategia, que implica la exigencia de minuciosidad y prudencia, descartando todo gesto automático y repetido, abre una posibilidad menos dócil a la domesticación. La *desedimentación* es una práctica que no supone término, no se compromete a un resultado, a la cancelación de la actividad en un límite previamente establecido:

En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que desedimenta, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertinencia a la maquina que ellos permiten desedimentar, y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innominable, el resplandor del más allá de la clausura.¹⁹²

La *desedimentación* que opera sobre las rígidas oposiciones que articulan el edificio de la metafísica tradicional no puede quedar sometida a la reducción de la dicotomía interior/exterior, no se juega su actividad en un único espacio. La *desedimentación* de las oposiciones jerárquicas de la metafísica no supone una borradura de las mismas, no se trata de cambiar o simplemente de invertir simétricamente los términos de la jerarquía dada, sino de trasformar las relaciones estructurales de lo jerárquico.

La oposición de los conceptos metafísicos no es la simple confrontación de dos posiciones simétricas en pugna, sino la inscripción de una jerarquía y la legalización de una subordinación.

Dicha práctica no supone la simple neutralización de esa subordinación, debe articular un doble gesto que exhiba la grieta en el texto metafísico. La *desedimentación* desencadena el juego de una doble mirada, una doble escritura que invierte la oposición clásica y provoca un corrimiento general en el sistema. A partir de esta condición la *desedimentación* habilita la

¹⁹² Derrida, J, *De la gramatología*, pp. 20.

posibilidad para intervenir en el campo de las oposiciones sobre que las que opera, que es, asimismo, un campo de fuerzas no discursivas.

Cada concepto está imbricado a una cadena sistemática y constituye él mismo una red de predicados sistemáticos. No hay concepto metafísico en sí mismo. Hay un trabajo, metafísico o no, sobre las redes conceptuales sistemáticas. La *desedimentación* no consiste en el pasaje de un concepto a otro supone necesariamente una inversión y un desplazamiento, este gesto implica una raspadura que deja leer lo que la jerarquía oblitera, inscribiendo en el texto desedimentado los predicados subordinados, excluidos o guardados en reserva por fuerza y según exigencias que se ponen a prueba en el mismo proceso doble.

La posibilidad de pensar la *desedimentación* como estrategia textual que implica la deriva, el deslizamiento y la insistencia del trabajo de escritura y el trabajo de lectura – cada uno como gesto doble que aplaza, injerta y disuelve la diferencia que los constituye y reduce -, articula los movimientos de inversión y corrimiento con la irrupción de otros conceptos que no se dejan subsimir en la rejilla del sistema desedimentado. Conceptos nuevos que se bordan en los márgenes, bordeando los márgenes, instalados en perpetua inquietud entre, conjurando la asimilación a un tercer término hegeliano, insistiendo en la vacilación de lo indecible para que la diferencia quede sin captura en una síntesis dialéctica.

La *desedimentación* como estrategia incansante lee/escribe de otro modo el texto de la filosofía y la imbricación de ese arquitrabe en la constitución de la cultura, en un juego que apela al cálculo minucioso para minuciosamente calcularse en la deriva en una diseminación bifida en el cruce de relecturas perpetuamente asimétricas. La estrategia derridiana solicita la trama de relaciones y sumisiones que diseña el sistema de saber y poder, su deriva de términos indecibles commueve los valores homogeneidad, univocidad, raspa en la borradura la seguridad ilusoria de lo decible.

Cómo liberarse sin salir

La elección por describir la tachadura del origen, permite, más allá de la simple “genealogía” de la *différance*, valorar lo que parece ser que es la “posición” de Derrida: o sea el *entre-dos* (el espacio de en medio como lugar de imposibilidad de decisión). Tal vez ningún otro concepto derridiano permite poner en primer plano este *entre-dos*. La tachadura muestra con una raya la acción de la *desedimentación*, es decir que se hace visible el *entre-dos* que se marca por la acción de ésta. La tachadura esconde un uso doble: desedimentar el origen de la filosofía de la presencia y hacer visible la lógica del *entre-dos*.

La lógica del *entre-dos* tiene repercusiones en el conjunto de conceptos derridianos. Ninguno de los conceptos que se analizarán –la *différance*, el trazo, el espacio, la huella, etc.- se dejan circunscribir por límites impermeables. La prueba de esto es la dificultad que se tiene para diferenciar, y así comprender, los conceptos de *différance* o de tachadura. ¿En dónde se sitúa el límite entre estos dos conceptos? No se puede decidir, todo se recorta y se mezcla.

Esta característica del trabajo derridiano es la obra de la *desedimentación*. Ésta pone en duda los límites que circunscriben un concepto o la red de concepto. Trata de poner al día la ambigüedad que se juega en cada concepto. Tomar un concepto y definirlo: esto es lo que define la *desedimentación*. Se insiste en la imagen de tomarlo. Tomar un concepto entre las manos y circunscribirlo completamente, sintiendo que se le domina totalmente, que nada se logra escapar. La *desedimentación* ataca esta idea, este dominio que circscribe cada concepto y que fija un significado único. Se reconoce en la estrategia de Derrida, una transgresión de la filosofía de la presencia. Ya no se puede creer en tomar y dominar cada concepto, sólo se puede creer en la imposibilidad de tomarlo y trabajar con los límites de su ruptura.

Uno de los propósitos de este trabajo será demostrar que la *desedimentación* derridiana no tiene como objetivo único la destrucción, es decir, la eliminación, sino la transgresión.

Al desedimentar el origen de la filosofía de la presencia, Derrida pone en duda los límites emitidos por la tradición filosófica, no trata de demoler o de desaparecer lo que desedimenta. La estrategia derridiana es más sutil y subversiva. Al desedimentar, Derrida, como lo escribe en *De la gramatología* no “procede a una elección” es decir, no trata de poner en juego un nuevo

sistema que encontraría a la filosofía de la presencia. Admitir la *différance* como el origen no-originario de todo lo que es, es instituir, más allá de cualquier nuevo sistema, un concepto que no puede formar parte de ningún sistema. La *différance* desedimenta el origen de la filosofía de la presencia cuando tacha la posibilidad para todo origen simple de formarse y de producir un sistema dominante. Al tachar el origen, Derrida no sólo pone en duda la validez del origen como origen de la filosofía de la presencia, sino que rechaza la posibilidad de cualquier origen -ya sea en el sentido original de un concepto o de un sujeto- de formarse en toda simplicidad. El eje central de la *desedimentación* se revela así en el rechazo a admitir la simplicidad. La tachadura es la marca visible de este rechazo de la simplicidad, ya que ella se da en un doble juego “imposible de dominar”.

Este doble juego de la tachadura y de la *desedimentación* lleva al concepto fundamental de la indecidibilidad. El acto de tachar se lee inmediatamente como un gesto indecidible: se lee la palabra sabiendo de antemano en ese mismo instante que está tachada. ¿Esta palabra está abolida o conservada? Se debe hacer la misma pregunta en lo que se refiere a la *desedimentación*. Al escribir la *différance*, Derrida desedimenta el concepto de origen, lo niega, pero lo utiliza de cualquier forma para hacer comprender toda la amplitud de la *différance*. Al afirmar que la *différance* es el origen de cualquier cosa (origen tachado), Derrida utiliza el concepto de origen, pero un concepto de origen modificado. Pasa lo mismo con el concepto de escritura. La escritura conserva de alguna manera su significado de “signos viejos”, para retomar la expresión de Derrida, pero también va hacia otro significado. Al desedimentar, Derrida trata de transgredir, quebrantar los conceptos de su propio límite, aunque siempre manteniéndolos en su significado anterior.

La *desedimentación* del origen de la filosofía de la presencia, tacha la filosofía de la presencia, es decir, que ésta discute su legitimidad, aunque sabiendo que su poder permanece efectivo. Esta tachadura es el primer paso hacia una transgresión de la filosofía de la presencia, representa el estado o el lugar de *entre-dos*. Para poder transgredir completamente la filosofía de la presencia, se debe hablar y pensar con otros nombres que no sean signo o representación. Derrida trata de ir más allá, fuerza a cada momento las fronteras de la filosofía de la presencia, pero permanece siempre en el *entre-dos*, es decir, en el estado de imposibilidad de decisión.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Calpe, Madrid, 1980.
- , 1984 *Física*, Editorial Aguilar, Madrid.
- Bauman, J y otros, “Las consecuencias perversas de la modernidad” en *Modernidad y diferencia*, Zigmund Bauman, Editorial Anthropos, España, 1996.
- De Peretti, Cristina. “Después de la tempestad viene la calma: Derrida y Habermas” en *Conjunciones, Derrida y compañía*, Editorial Dykinson, Madrid, 2007.
- , 1989, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Editorial Anthropos, España.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, España, 1971.
- , 1968, *Diferencia y repetición*, Editorial Anagrama, España.
- Derrida, Jacques, 1989, *Memorias para Paul de Man*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1989.
- , 1989, *La escritura y la diferencia*, Editorial Anthropos, España.
- , 1988, *Márgenes de la filosofía*, Editorial Cátedra, Madrid.
- , 1986, *La tarjeta postal, de Freud a Lacan y más allá*, Editorial Siglo XXI, México.
- , 1985, *La voz y el fenómeno*, Editorial Pre-Textos, Valencia.
- , 1985, *Del espíritu, Heidegger y la pregunta*, Editorial Pre-Textos, Valencia.
- , 1981, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Editorial Pre-Textos, Valencia.
- , 1977, *Posiciones*, Editorial Pre-Textos, Valencia.

-----, 1977, *El concepto de verdad en Lacan*, Editorial Homo Sapiens, Buenos Aires.

-----, 1975, *La diseminación*, Editorial Fundamentos, Madrid.

-----, 1975, “La Palabra Soplada” en *El pensamiento de Antonin Artaud (en colaboración con Julia Kristeva)*, Editorial Calden, Buenos Aires.

-----, 1972, “La estructura, el signo y el juego” en *El discurso de las ciencias humanas y el teatro de la残酷 y la clausura de la representación. Dos ensayos*. Editorial Anagrama, Barcelona.

-----, 1971, *De la Gramatología*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.

-----, 1971, *Tiempo y presencia*, Editorial Universitaria, Chile.

-----, 1970, *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, Editorial Manantial, España.

Díaz, Jesús, *Derrida: de la historia a lo por-venir. Fenomenología e historia*. Editorial Uned, Madrid, 2003.

Eco, Umberto. *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Editorial Lumen, Barcelona, 1975.

Forrester, John, *Seducciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, Editorial F.C.E., México, 1997.

Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, Editorial Anagrama, España, 1981.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, Amorrortu Editores, Argentina, 1976.

Graves, Robert, *Los mitos griegos*, Editorial Alianza, México, 1989.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Editorial F.C.E., México, 2007.

-----, 2006, *Arte y poesía*, Editorial F.C.E., México.

-----, 1981, *Kant y el problema de la metafísica*, Editorial F.C.E., México.

Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, Editorial Herder, México, 2012.

-----, 2012, *Las conferencias de Londres*, Editorial SIGUEME, Madrid.

-----, 2006, *La tierra no se mueve*, Editorial Complutense, Madrid.

-----, 2006, *Investigaciones lógicas I*, Editorial Alianza, Madrid.

-----, 2006, *Investigaciones lógicas II*, Editorial Alianza, Madrid.

-----, 2002, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*,

Editorial Trotta, España.

-----, 1992, *Invitación a la fenomenología*, Editorial Paidos, España.

-----, 1990, *Meditaciones Cartesianas*, Editorial Tecnos, España.

Mouffe, Chantal, “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo” en *Desconstrucción y pragmatismo*, Editorial Paidós, España, 1998.

Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo el los ídolos*, Editorial Alianza, España, 1997.

-----, 1995, *Así habló Zaratustra*, Editorial Alianza, México.

-----, 1994, *La gaya ciencia*, Mateos Editores, Madrid.

-----, 1993, *Ecce Homo*, Mateos Editores, Madrid.

-----, 1993, *Humano demasiado humano*, Mateos Editores, Madrid.

-----, 1992, *Más allá el bien y del mal*, Editorial Alianza, México.

-----, 1981, *La genealogía de la moral*, Editorial Alianza, Madrid.

-----, 1981, *La voluntad de poderío*, Editorial Edaf, España.

Platón, *Diálogos*, Editorial Porrúa, México, 2003.

Powel, Jason, *Jacques Derrida. Una biografía*, Universidad de Valencia, Valencia, 2008.

Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1998.