

# Tras las huellas del cuerpo. La deconstrucción del dualismo en Jacques Derrida.

Renata Prati.

Cita:

Renata Prati (2018). *Tras las huellas del cuerpo. La deconstrucción del dualismo en Jacques Derrida* (Tesis de Licenciatura). FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS ; UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/renata.prati/42>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pGDk/bkb>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Filosofía



## **Tesis de Licenciatura**

# Tras las huellas del cuerpo

La deconstrucción del dualismo en Jacques Derrida

**Renata Prati**

Director: Emmanuel Biset

Codirectora: Noelia Billi

Año 2017

## Índice

Agradecimientos | 4

Nota sobre la citación | 6

Introducción | 8

1. El cuerpo como problema | 9

2. Actualidad del cuerpo | 11

3. Lecturas derridianas | 13

4. El cuerpo y el lenguaje | 21

I. Metafísica o el silencio de los cuerpos | 27

1. Antigüedad: alma y *logos* | 30

*Platón* | 30

*Aristóteles* | 32

2. Modernidad: conciencia y certeza | 36

*Descartes* | 36

*Husserl* | 46

3. Filosofías de la sospecha: la conciencia en tela de juicio | 52

*Nietzsche* | 54

*Freud* | 58

II. El problema del dualismo en la época de las biotecnologías | 65

1. Cerebro, neurona, prótesis: de misterio a mecanismo | 69

*La metáfora informática* | 72

*El giro afectivo* | 76

2. Inconsciente, pulsión, archivo: la máquina y el acontecimiento | 85

*La cura por la palabra* | 88

*Radicalizar el psicoanálisis* | 93

3. Nunca hubo otra cosa que prótesis y archivo | 101

III. ¿Por qué la deconstrucción? | **107**

1. Lo que pesa un cuerpo | **109**

2. Diseminación y traducción | **112**

3. Vivir entre lenguas | **112**

Conclusiones | **127**

Bibliografía | **136**

1. Textos citados de Jacques Derrida | **136**

2. Bibliografía general | **138**

## Agradecimientos

Terminar una tesis de licenciatura –si se me permite la humorada– es apenas un “pequeño paso” en el mundo académico, pero es, realmente, “un salto”, y uno enorme, para mí. No hubiera podido hacerlo sola, y corresponde aquí reconocer algunas de las deudas y gratitudes que lo han hecho posible.

Les debo, ante todo, el más infinito agradecimiento a Emmanuel Biset y Noelia Billi, por acoger este proyecto de tesis cuando a duras penas era un deseo, ni siquiera el borrador de una idea, y sobre todo por acompañarme a lo largo de todo el trayecto con sus invaluable lecturas, sugerencias, preguntas, críticas y comentarios. Sin su ayuda y su confianza, esta tesis muy difícilmente hubiera llegado a ser lo que es.

En segundo lugar, quiero agradecer a Mónica Cragolini por sus clases de la materia Metafísica, que cursé en el año 2010. Gracias, también infinitas, porque, y lo digo sin la menor sombra de exageración, esas clases me abrieron un mundo y –como precisamente a través de ella pude entender– quien da un mundo lo da todo, porque dar un mundo es “dar aquello en lo que todo don puede aparecer” (PA, 317).

Mi agradecimiento va también al Consejo Interuniversitario Nacional, por los dos períodos de beca Estímulo a las Vocaciones Científicas (2011-2012), en los que, con un proyecto titulado “Alteración y alteridad: aportes derridianos para una biopolítica del género y la sexualidad”, pude comenzar a delinear una investigación en torno al pensamiento de Jacques Derrida. Fue también Mónica Cragolini quien me hizo saber de la existencia de la beca, en la que ahora, retrospectivamente, alcanzo a ver los gérmenes de esta tesis. Emmanuel Biset, Evelyn Galiazo y Virginia Cano fueron mi director y sucesivas codirectoras en esta primera experiencia; a los cuatro, por sus distintas y valiosas ayudas en ese tramo, les estoy muy agradecida.

Las ideas y argumentos de esta tesis se fueron nutriendo, a lo largo de los años, de los intercambios y discusiones en diversos grupos de lectura e investigación en los que tuve la oportunidad de participar: los sucesivos proyectos UBACyT dirigidos por Mónica Cragolini (F193 2010-2012, F046 2013-2016); el queridísimo PRI de teoría feminista, coordinado por Paula Torricella y Catalina Trebisacce (2011-2013); los grupos de lectura sobre Nietzsche y sobre teoría *queer*, ambos coordinados por Virginia Cano, en los que incursioné brevemente durante el año 2012; el grupo de “Blanchotianxs del sur”, coordinado por Noelia Billi, del que fui parte entre 2012 y

2013; el grupo de discusión de adscriptos a la materia Ética, de la cátedra Cano-D'Iorio (2014-2016); y, en el último año, el UBACyT dirigido por Virginia Cano, sobre el pensamiento de Judith Butler (F018 2014-2018). A todos los que hicieron posible y compartieron conmigo esos espacios: gracias por las lecturas, por los desafíos, por la hospitalidad.

Gracias, en fin, incalculables, mi mamá, esa mujer que a mis ocho años me consultaba, a mí, “si miércoles lleva tilde”: gracias por su voto de confianza, aun en medio de la duda (en las tildes, en ella, y en mí). Gracias a mi papá por su apoyo incondicional, y por recordarme cada tanto que se puede elegir más de un camino, y que los caminos que no se están transitando, no necesariamente están perdidos. A mi hermano y mis primas, por las risas y la compañía. A Candela, mi “superyó”, por estar presente en la distancia, por las charlas e intereses compartidos, y por contener mi psiquismo a fuerza de cariño y buenos ejemplos. Gracias a Cristina, la maestrísima, mi mamá de la danza, porque no puedo ni empezar a nombrar todo lo que me dio; estoy segura de que mi camino en la filosofía no hubiera sido el mismo, de no haberme tropezado (en y) con sus clases.

Por último, esta tesis es para mi abuelo, aunque sé que la odiaría. Aun así, fue la primera persona a la que tuve el honor de preguntarle qué quería decir *filosofía*.

## Nota sobre la citación

Por razones de economía textual, he recurrido a un sistema de abreviaciones con siglas para todas las referencias a los textos de Jacques Derrida. Mientras que aquí la información se organiza alfabéticamente para facilitar su ubicación, en la bibliografía se encuentran las referencias completas de cada obra, en orden cronológico de su primera publicación en francés. El resto de las referencias bibliográficas se encuentran en el sistema APA, con excepción de los otros textos fuente (es decir, textos de Platón, Aristóteles, Descartes, Nietzsche, Husserl y Freud), en cuyos casos se ofrece entre paréntesis el nombre de la obra seguido del número de página, para facilitar la lectura.

Cabe aclarar también que, en los casos en que hay traducciones de los textos de Derrida y me ha sido posible acceder a ellas, las citas se han tomado de las versiones al español, cuyas referencias se detallan en la bibliografía, y a esas versiones corresponde la paginación citada. He señalado oportunamente los casos en los que he modificado ligeramente alguna traducción. En todos los casos en los que no hay traducciones al español (ya sea de los textos de Derrida, como del resto de la bibliografía consultada), la versión citada me pertenece.

### **Siglas**

AV = *Artes de lo visible (1979-2004)* (2013)

AVE = *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum* (2005)

BS = *Seminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)* (2008)

CP = *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (1980)

DG = *De la Grammatologie* (1967)

DO = “Deconstruction and the Other” (1981)

DM = *Donner la mort* (1999)

DT = *Donner le temps. I. La fausse monnaie* (1991)

Ds = *La Dissémination* (1972)

E = *Éperons. Les styles de Nietzsche* (1978)

ED = *L'Écriture et la différence* (1967)

F = “Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok” (1976)

Fr = “Fourmis” (1990)

FL = *Force de loi. Le "Fondament mystique de l'autorité"* (1994)  
IOG = "Introduction à *L'origine de la geometrie*" (1962)  
L'a = *L'Animal que donc je suis* (2006)  
LV = *Lengua por venir / Langue à venir. Seminario de Barcelona* (2004)  
MA = *Mal d'Archive. Une impression freudienne* (1995)  
MLA = *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* (1996)  
MnD = "Del materialismo no dialéctico" (1986)  
MP = *Marges de la Philosophie* (1972)  
MPM = *Mémoires pour Paul de Man* (1986)  
NM = "Nietzsche and the Machine" (1994)  
PA = *Politiques de l'Amitié suivi de L'oreille de Heidegger* (1994)  
PM = *Papier Machine: le ruban de machine à écrire et autres réponses* (2001)  
Po = *Positions* (1972)  
Ps = *Psyché. Inventions de l'autre* (1987, 1998, 2003)  
QD = *De quoi demain... Dialogue* (2001)  
RP = *Résistances – de la psychanalyse* (1996)  
S = "Substitutions" (2001)  
SM = *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et...* (1993)  
SP = *Sur parole: instantanés philosophiques* (1999)  
T = *Le Toucher. Jean-Luc Nancy* (2000)  
TT = *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales* (2011 [1989])  
TR = "Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?" (1999)



## Introducción

“¿Cómo haberse pasado la vida con palabras  
[las de alma, cuerpo, sentido, mundo] tan señaladas, indispensables,  
pesadas y ligeras, pero inexactas?”

Jacques Derrida, *Le Toucher*

Encontrar las palabras para comenzar una tesis, para comenzar la propia tesis, se me aparece como algo muy parecido a presentarse. Aunque, en realidad, decir “esta es mi tesis”, presentar, señalar o dibujar la singularidad de la propia tesis, se siente más como un “este es mi cuerpo” que como un “me llamo Renata”. Un texto es más un cuerpo que un nombre, podría decirse. Aunque hay allí, quizá, también un componente de pudor, que no aparece cuando me presento por mi nombre. Casi como si pidiera perdón por mi cuerpo, por este *corpus* que comienzo aquí, que presento aquí. Si pido perdón es porque es mío, y más aún, porque es mi responsabilidad o mi culpa, algo que no sucede exactamente así con el nombre, que uno no eligió. Pero si pido perdón es también porque no es mío, al menos no tanto como uno pudiera querer. No es mío para controlarlo, para dejarlo tan presentable como me gustaría, tan pulido, tan moldeado, tan perfecto. Pero es el único que tengo para presentar.

Este es el único corpus que tengo; ahora bien, no es el mío. Estas palabras, con las que elijo o logro empezar mi tesis, tampoco son mías. Son de Jacques Derrida. Son las palabras con las que comienza *Le Monolingüisme de l'autre*: “No tengo más que una lengua, no es la mía” (*MLA*, 13). Quisiera partir aquí, entonces, de un monolingüismo particular, uno que todos compartiríamos: un monolingüismo del cuerpo propio. La “alienación esencial” de la lengua que Derrida piensa allí (*MLA*, 82) me parece una descripción muy acertada de esta contradicción, y en general de mi experiencia habitando mi cuerpo; de hecho, es el mismo Derrida quien lo señala: el “cuerpo propio [...] se ve afectado por la misma ex-apropiación, la misma ‘alienación’ sin alienación, sin propiedad perdida” (*MLA*, 42). Como ejercicio de apertura, permítaseme leer algunos pasajes de ese texto, reemplazando *lengua* por *cuerpo*, y *monolingüismo* por *corporalidad* (porque, en principio o al menos por ahora, tener un cuerpo es tener un solo cuerpo) en cada una de sus respectivas apariciones:

Mi corporalidad mora en mí y la llamo mi morada. La siento como tal, permanezco en ella y la habito. Me habita. La corporalidad en la que respiro, incluso, es para mí el elemento. No un elemento natural, no la transparencia del éter, sino un medio absoluto. Insuperable, *indiscutible*: no puedo recusarla más que al atestiguar su omnipresencia en mí. Me habrá precedido desde siempre. Soy yo. Esa corporalidad, para mí, soy yo. Eso no quiere decir, sobre todo no quiere decir –no vayas a creerlo– que soy una figura alegórica de este animal o esta verdad, la corporalidad. Pero fuera de ella yo no sería yo mismo. Me constituye, me dicta hasta la ipsidad de todo, me prescribe, también, una soledad monacal, como si estuviera comprometido por unos votos anteriores incluso a que aprendiese a hablar. Ese solipsismo inagotable soy yo antes que yo. Permanentemente.

Ahora bien, nunca este cuerpo, el único que estoy condenado así a hablar, en tanto me sea posible hablar, en la vida, en la muerte, este único cuerpo, ves, nunca será el mío. Nunca lo fue, en verdad.

Adviertes de golpe el origen de mis sufrimientos, porque este cuerpo los atraviesa de lado a lado, y el lugar de mis pasiones, mis deseos, mis plegarias, la vocación de mis esperanzas. (MLA, 13-14, los subrayados corresponden a mis intervenciones)

Reemplacé cada aparición de *lengua* y de *monolingüismo*, pero no reemplacé el verbo *hablar*. Estuve tentada de hacerlo, claro, pero no había ningún correlato obvio, y de eso justamente, creo, tratará esta tesis. De que el cuerpo habla, y habla mucho, y variado, en voz alta y en voz baja, por los codos y por lo bajo, pero siempre, y sobre todo, con la misma (im)propiedad con que hablan la lengua o el “yo”.

## **1. El cuerpo como problema**

Esta tesis –como toda tesis y como todo cuerpo– tiene un pasado, una historia, un camino recorrido antes de conformarse como tal. El que me trajo hasta aquí es el de una dolorosa dispersión de intereses: no solo entre la danza y la filosofía, dos pasiones poderosas y en cierto punto incompatibles, sino también, ya dentro de la filosofía misma, entre problemas y corrientes diferentes, como la deconstrucción, los estudios de género, la teoría *queer*, los estudios de la animalidad, la filosofía de la danza, la filosofía política, y un no tan largo pero sí confuso “etcétera”. El cuerpo se me aparece ahora como la carta robada: lo que siempre estuvo ahí –hilo conductor de mis gustos y

preocupaciones, problema teórico de riqueza inagotable– pero que no podía ver, ni mucho menos formular como tal.

El cuerpo constituye un tema filosófico con pleno derecho en la medida en que, aunque es de lo más cercano, familiar, íntimo, y a pesar de haberlo intentado por siglos, por milenios, seguimos siendo incapaces de explicarlo. Parece ser uno de esos interrogantes sin edad, en cuyo estudio, por mucho que avancemos, no avanzamos. Como dice Derrida en el epígrafe de esta introducción, el cuerpo es una de esas palabras con las que “nos pasamos la vida” pero ante las que, sin importar su peso o importancia, ni la sofisticación de las herramientas con que lo abordemos, seguimos ignorantes, impotentes, indefensos. Ese es por antonomasia el tipo de problemas de la filosofía, y es posible que esa mera observación sea suficiente para probar la pertinencia filosófica y la vital importancia de su estudio. Aun así, conviene profundizar la justificación y señalar, en principio, que el cuerpo, como el ser, también se dice de muchas maneras; apenas una ojeada hacia las áreas que participan del problema devuelve un paisaje de lo más amplio y variado. El problema de la corporalidad se solapa con la cuestión de la vida –y así, también, con los de la salud, la enfermedad y la muerte–, pero también con la de la animalidad y la humanidad, con la de las especies y los géneros, la de la naturaleza y la cultura, así como con el problema del dualismo entre alma y cuerpo o, en sus versiones modernas, la mente y el cuerpo, las ideas y las neuronas, la conciencia y el cerebro. De una forma u otra, casi todas las disciplinas y regiones del saber tienen un interés tomado en el problema del cuerpo, o algo que decir: desde la biología a la mitología, pasando por la antropología, la estética, la psicología, la física, la sociología, la demografía, la lingüística, la medicina, la teología...

El concepto de cuerpo no es el mismo en todos estos distintos aspectos y discursos. En cada uno presenta transformaciones, desplazamientos, y es importante asentar, desde el principio, que el objetivo de esta tesis no será buscar un concepto único del cuerpo, como si fuera posible restituir una idea “original” con respecto de la cual las variedades se desplazarían. No es posible encontrar (o quizá se trate de que no es útil pretender hacerlo), detrás de la enorme polisemia de la noción, un sentido unívoco al que tomar en cada caso como referente último. El concepto de cuerpo, sostendré, tiene su rasgo más “esencial” en su carácter esquivo, contradictorio, híbrido. La cuestión será, en todo caso, la de encontrar una manera de acercarnos al cuerpo teniendo en cuenta –y dando cuenta de– esa exuberante complejidad.

Esta tesis se enfocará en una de las aristas del problema: la que remite a lo que se tradicionalmente conoce como el dualismo entre alma y cuerpo (que ha asumido en los últimos dos siglos el nombre casi técnico de “problema mente-cuerpo” o, en inglés, *mind-body problem*), y ensayará un abordaje de esta cuestión en el marco del pensamiento de Jacques Derrida. Tal como se ha constituido a lo largo de la historia de la filosofía, el problema del dualismo maneja una noción de cuerpo determinado como cuerpo teleológicamente organizado, animado o vivo, y casi exclusivamente humano. Si bien un acercamiento al pensamiento de Jacques Derrida revela enseguida la complejidad de estos conceptos, y sobre todo la irremediable impureza de sus demarcaciones, es desde esta pequeña parcela, con estas fronteras injustas y contingentes, que comienza la presente reflexión. Por otro lado, es importante aclarar que, cuando elijo este aspecto entre tantos otros, no lo hago con la pretensión de luego trasponer sin más lo pensado, de manera simple o unilateral, hacia todos los otros ámbitos del problema. El tema del dualismo será aquí mi camino de entrada al tema del cuerpo, pero no más que eso: no lo agota ni lo resuelve, simplemente me permite acercarme a él, desde uno de sus posibles escorzos.

## **2. Actualidad del cuerpo**

El problema del dualismo es tan antiguo como el pensamiento y la filosofía, y remite a la pregunta ontológica por el cuerpo *en contraposición* con algo que se experimenta y concibe como cualitativamente opuesto a él: el alma, el espíritu, la mente, la conciencia, la identidad personal. Pero eso es todo lo que puede decirse sobre el problema sin entrar en un terreno de espinosos desacuerdos: como señalan Tim Crane y Sarah Patterson en su introducción a *History of the Mind-Body Problem*, hay consenso en el hecho de que es un problema importante, pero no en qué tipo de problema es, ni cuál es su causa o qué hay que hacer para resolverlo: ni siquiera acerca de si conviene resolverlo (2000: 1).

Sin embargo, quizá se podría decir que, al menos en el marco de la filosofía contemporánea de tradición posnietzscheana, sí parece haber cierto acuerdo alcanzado acerca de cómo entender el problema planteado por el dualismo. En la medida en que todo problema gnoseológico remite a un plano ontológico, y este, a su vez, es inherentemente político y contingente, lo que sí puede afirmarse es que no es posible circunscribir el problema a un único terreno. Es decir: no se trata de elegir un campo, sino de mostrar cómo, en el problema del cuerpo, se atraviesan y condensan estos tres

planos. En esta perspectiva, cabe mencionar al menos cuatro filones desde los que se piensa hoy el problema del cuerpo y del dualismo entre cuerpo y alma, mente o psique. El primero refiere a los desarrollos que parten del concepto de biopolítica acuñado por Michel Foucault; esta área, que se ubica entonces en el cruce entre los planos gnoseológico, ontológico y político, trabaja los conceptos de vida, cuerpo y subjetividad, así como la división entre naturaleza y cultura y entre cuerpo y psique, por medio de una perspectiva genealógica, crítica, e incluso en cierto sentido deconstructiva, en la medida en que problematiza la noción de vida biológica y se esfuerza por desarmar las oposiciones binarias y mostrar la presencia de una contaminación originaria entre aquello que se había querido separar.

El segundo ámbito de investigación, también sumamente actual, relacionado y en ocasiones solapado con el de la biopolítica, es el de la filosofía de la animalidad y del medio ambiente. A través de una problematización radical, tanto histórica como política, del concepto de naturaleza en cuanto disponible para el ser humano, se discute el motivo del instrumento, tan antiguo como la filosofía (pensemos en Platón y, un poco más acá, en Descartes o Bacon), como clave para pensar la cuestión del cuerpo (tanto el de los animales como el del propio hombre, pero también el cuerpo inanimado de los entes naturales). Estas investigaciones se orientan, en general, en la dirección de un *continuum* entre la naturaleza y los seres humanos; si bien tampoco se trata sin más de un continuo homogéneo ni aporético, es posible reconocer, a grandes rasgos, una motivación por destronar al ser humano de su lugar privilegiado en el reino natural.

Al menos en una primera mirada, podría decirse que el tercer ámbito de investigación, el del feminismo y la filosofía de género, nace del esfuerzo contrario: el de romper la continuidad que la tradición forjó entre naturaleza y cuerpo (en especial el cuerpo femenino). A primera vista, aquí se trataría ante todo de *desnaturalizar* al cuerpo: pensarlo como histórica y socialmente construido, y desbaratar con ello la separación misma entre naturaleza y cultura, materia e historia. De todas maneras, este punto de partida (que tiene como trasfondo graves y urgentes razones históricas) no necesariamente deriva en una separación irreparable del ámbito de la filosofía de la animalidad y del medio ambiente; existen, de hecho, puntos de encuentro muy poderosos entre los dos. Si bien, es cierto, los feminismos tienen un antecedente concreto en la famosa tesis beauvoireana de que “no se nace mujer, se llega a serlo”, la inversión del orden naturaleza/cultura es solo un momento y una parte de la estrategia; con el correr de los años, las posiciones se han diversificado y complejizado; el

“constructivismo” de cuño beauvoireano tiene cada vez menos defensoras a rajatabla, mientras que prevalece un abanico diverso de matices y posturas intermedias.

Por último, y quizás este sea, al menos por ahora, de los cuatro el campo de más débil unidad o cohesión interna, cabe hacer una breve mención al resurgimiento de distintas formas de materialismo en el marco de la filosofía continental. Estos nuevos materialismos tendrían como rasgos en común un claro rechazo del esencialismo y una preocupación por temas que tradicionalmente no le competían (por ejemplo, el arte, la literatura, la política). Más allá de la marcada heterogeneidad del ámbito, está claro que es foco de una producción y un debate cada vez más intensos, y que incide en el problema del dualismo entre cuerpo y alma, materia e idea.

En términos cartográficos, los cuatro campos mencionados son relevantes para Derrida, en el sentido de que se encuentran presentes en sus escritos, al menos como preocupaciones; por otro lado, también es posible sostener que Derrida ha sido relevante para ellos, por cuanto los ha influenciado o informado, y en varias ocasiones ha contribuido directamente en su desarrollo. Por lo demás, no cabe duda de que la deconstrucción forma parte de esa historia, puesto que se sitúa a sí misma en ella: en diálogo con la tradición filosófica, pero además irremediabilmente inscrita en esa misma tradición. No hay una superación posible, puesto que no hay afuera en donde sea posible desembarazarse de ella. Solo en los márgenes y *entre* las líneas de los grandes textos metafísicos (y de los menores también), escribiendo encima de ellos y sobreescribiéndolos, sostiene Derrida, puede uno aspirar a decir algo “propio”, “nuevo”... o, cuando menos, diferente.

### **3. Lecturas derridianas**

En el paisaje actual de los estudios derridianos, las investigaciones relativas al cuerpo, la identidad, la diferencia sexual, el materialismo, la cuestión animal y las ciencias de la vida, entre otros parientes más o menos lejanos del tema aquí propuesto, son cada vez más importantes. Podría aventurarse que, en general, los estudios en torno a la obra de Jacques Derrida están atravesando un viraje interpretativo desde un esquema de lectura que ponía el foco en la cuestión del lenguaje y la escritura, hacia otro que, sin abandonar esas líneas de fuerza, dirige la atención hacia otro tipo de problemas. Este desplazamiento, de alguna manera, se hace eco del que tuvo lugar en la década de 1980, cuando la deconstrucción se trasladó del ámbito que la había acogido en un primer

momento –esto es, el de los estudios literarios– hacia una reflexión ética y política. Quizá se trate, en suma, de que aún hoy seguimos comprendiendo los alcances de esa transformación.

Jones Irwin, en un libro dedicado a la cuestión del cuerpo en Derrida, distingue tres grandes campos en los que actualmente se pueden organizar las distintas lecturas de la obra derridiana (2010: 7-8). El primero gravita en torno a la ética y la religión (en especial en torno a la noción de “mesianicidad sin mesianismo”); el segundo se ocupa sobre todo de la relación de Derrida con la fenomenología; el tercero, en fin, es fuertemente crítico de la deconstrucción, a la que ve como una forma de reduccionismo lingüístico o de relativismo semántico, incluso como mera retórica esteticista (Habermas, 2008 [1985]). Esta clasificación refleja un estado de la situación muy dividido, con grupos que trabajan en compartimientos estancos, preocupados por distintos temas y con poco diálogo entre sí, y en el que se alimenta tanto el enfrentamiento entre partidarios y detractores de la deconstrucción, como el supuesto quiebre que algunos ven en la textualidad derridiana misma alrededor de la década del ochenta, es decir, entre sus “años fenomenológicos” –marcados por una abundante producción académica más tradicional, en formato libro o ensayo– y un supuesto “giro político”, signado por la proliferación de entrevistas y artículos de intervención, y un cambio de tono y de temas también en los libros. Quizás una reflexión deconstructiva en torno al problema del cuerpo pueda contribuir a superar estas divisiones, y enriquecer así los estudios sobre un corpus tan vasto y complejo.

Antes de concentrarme en los trabajos específicos del campo, quisiera nombrar también una serie de investigaciones cercanas a la deconstrucción que, con sus reflexiones en torno a la constitución del cuerpo sexuado y de la diferencia sexual, han representado un aporte valioso para el campo abordado aquí; entre esos trabajos, pueden mencionarse los de Anne Berger y Elizabeth Grosz, entre otras filósofas feministas de ascendencia derridiana. De manera resumida y superficial, podría decirse que el cruce entre feminismo y deconstrucción en general ha partido de la reformulación que Judith Butler hace del concepto de performatividad que, en “Signature événement contexte”, de 1971, Derrida moldeaba a partir de una discusión con la teoría austriaca de los *speech acts*. Anne Berger retoma esta línea argumental, y señala que “la estructura de iterabilidad no concierne solo al ‘lenguaje’ sino también a lo que Derrida llama ‘el campo de la marca’ de donde proviene la experiencia de todos los seres animados” (Berger, 2016 [2014]: 75). La cuestión de la iterabilidad, en cuanto remite no solo a la

repetición (y con ella, a la *différance*) sino también a la alteridad (*itera*, en sánscrito, e *iterum*, en latín, significan ‘otro’), aparece como un enclave crucial para una perspectiva feminista que no solo aspira a dar cuenta de la alteración en las normas de género, sino que también trabaja por una relación más justa con lo diferente, más hospitalaria con la alteridad.

Con todo, es importante subrayar que, aun si se trata en efecto de un modelo lingüístico –del que parte la reformulación butleriana de Derrida– no por eso se genera la necesidad de dar luego un “salto” hasta el ámbito del cuerpo: por el contrario, la deconstrucción del modelo de los *speech acts* implica un desplazamiento de los conceptos mismos de lenguaje y cuerpo, que no son ya concebidos como esferas diferentes o separadas. Se trata de un punto que Butler desarrolla en *Cuerpos que importan*, de 1993, cuando –para responder a las críticas de constructivismo lingüístico dirigidas a *El género en disputa* (publicado en 1990)– reformula la noción de performatividad en relación, esta vez, con lo que llama *embodiment*, incorporación. La performatividad aparece así, claramente, como un proceso de producción lingüística y corporal, que opera tanto por medio de actos de lenguaje como de actos corporales, y a través del cual se engendra la misma división entre afuera y adentro que articula la distinción entre cuerpo y lenguaje. Esta vertiente de los estudios derridianos podría verse, en relación con la clasificación de Irwin, como un cuarto campo, diferente, original y muy productivo, en la medida en que conjuga la perspectiva lingüística con una preocupación ética y política, aunque lejos de un reduccionismo semiológico que, como se verá, no se sostiene ni en la letra ni en el espíritu de la deconstrucción, si es que todavía puede creerse en esa diferencia.

Luego de este sucinto boceto panorámico, corresponde reseñar con un grado de detalle algo mayor algunos antecedentes puntuales para el tema de esta tesis. Los trabajos de Vicki Kirby, de Jack Reynolds y de Jones Irwin, que abordan de forma explícita y específica la cuestión del cuerpo en Derrida, se ubican en una abierta oposición a la tesis de que el pensamiento deconstructivo es una forma de reduccionismo semiológico. En primer lugar, el libro de Vicki Kirby, *Telling Flesh. The Substance of the Corporeal* (1997), se inscribe dentro del cruce entre feminismo y deconstrucción que recién señalé como posible cuarto ámbito de investigación, y se propone desde allí delinear una noción deconstructiva de corporalidad; para ello, toma como punto de partida la tan citada y debatida afirmación de que “no hay fuera-del-texto” (*il n’y a pas de hors-texte*, DG, 202, ed. fr. 227). Como Butler o Berger, también



Kirby parte de una reflexión que podríamos llamar “lingüística” para pensar el cuerpo en Derrida, pero elige un camino sutilmente distinto; ya no se trata –o no tanto– de los *speech acts* del ensayo de *Marges de la Philosophie*, sino más bien de la polémica con Saussure en *De la Grammatologie*. Según Kirby, no es posible derivar una reducción del mundo al lenguaje a partir de la tesis “no hay fuera-del-texto”, ya que justamente lo que falta en el pensamiento de Derrida es una noción del texto –y del lenguaje en general– como entidades cerradas, que puedan separarse de un otro lo suficiente como para oponerse a él, encerrarlo o reducirlo (1997: 53). Si, en cambio, se concibe al mundo como atado también al juego de significación que Saussure había analizado para el lenguaje, o incluso como parte de aquel, ya no se puede seguir pensando la materia y el cuerpo como entidades impenetrables ni sólidas (*rock-solid*, dice Kirby):

idealidad y materialidad están imbricadas y fortalecidas por lo que Derrida llamaría una eficacia de la inscripción, una “escritura conjunta de las huellas” [*writing together of traces*]. Este enmarañamiento productivo es tan completo que idealidad y materialidad, tal como en general son concebidas, se ven profundamente alteradas. (1997: 55)

Ni el cuerpo no está separado del lenguaje, ni el lenguaje o la escritura son conceptos puramente lingüísticos, literarios, inteligibles. Para Kirby, el acontecimiento deconstructivo que se desencadena con la tesis “no hay fuera-del-texto” implica que el texto y el cuerpo no son ámbitos distintos: esto es, que vale también para el cuerpo aquella inestabilidad y *différance* que Derrida tematizaba para el lenguaje. En la lectura de Kirby, entonces, el cuerpo mismo deviene una escena de escritura: “una cambiante escena de inscripción que tanto escribe como es escrita” (1997: 61).

En segundo lugar, el libro de Jack Reynolds dialoga de forma directa con el de Kirby, al que ve como un antecedente directo de su propio esfuerzo por comprender la noción de cuerpo en Derrida. En *Merleau-Ponty and Derrida. Intertwining Embodiment and Alterity* (2004), Reynolds retoma y especifica las refutaciones de Kirby a las críticas de reduccionismo semiológico, y subraya: “lo otro del lenguaje no es el cuerpo” (2004: 48). Sostiene que, al interpretar la tesis derridiana en clave corporal, su interlocutora “empuja a Derrida tan lejos como puede ser llevado en la dirección de una deconstrucción encarnada”: así, la tesis de que no hay fuera de texto, lejos de encerrarnos en una prisión de lenguaje, debería leerse como “no hay fuera de nuestro *contexto* corporal” (2004: 204, 50). Según Reynolds, Kirby se aventuraría incluso un paso más allá que el mismo Derrida, puesto que no afirma meramente que todo es texto,

sino que los procesos de *différance* que Derrida encontraba en la escritura son de hecho sintomáticos de una situación más generalizada. No es que todo sea semiótico, sino que todo es *différance*, y el lenguaje es una estructura entre otras de la *différance*, aun si en él esta puede reconocerse de forma paradigmática. No obstante estos elogios, Reynolds extiende también a Kirby la crítica que dirige a Derrida –aunque en el espacio protegido de una nota al pie– acerca de una importante falta de especificidad a la hora de describir estas nuevas nociones de texto y cuerpo y sus mutuas relaciones: sostiene que hay, en la deconstrucción, un rasgo “esencialmente elusivo” (2004: 28) que hace difícil, si no imposible, un desarrollo profundo, “absoluto”, del tema del cuerpo (o de cualquier tema, para el caso). Esta crítica le sirve para argumentar por el recurso ya no al corpus de la deconstrucción, sino a la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty para profundizar y desarrollar con más precisión estas preguntas que la deconstrucción respondería solo vagamente.

El análisis del cuerpo en Derrida que emprende Reynolds implica, en primer lugar, una lectura de varios pasajes que refieren explícitamente al tema y, en segundo lugar, la postulación de una suerte de “estrategia general” o “metodología” de la deconstrucción de dualismos, que Reynolds extrae del trabajo sobre el dualismo entre habla y escritura y que considera extensible a todo otro dualismo, incluido el de mente y cuerpo. El núcleo de este “método” se resumiría de la siguiente manera: “examinando una oposición binaria, la deconstrucción consigue revelar una huella” (2004: 42). Esta caracterización retoma el ya clásico *The Tain of the Mirror*, de 1986, en donde, al final del apartado “Deconstructive Methodology”, Rodolphe Gasché sostiene que frente a una oposición binaria y jerarquizada la deconstrucción procede con un gesto doble: como primer paso, la invierte, llevando la atención hacia el término tradicionalmente marginado o reprimido, y, en una segunda fase, la reinscribe o desplaza (1986: 171). En palabras de Derrida, se trata de, “por un gesto doble, una ciencia doble, una escritura doble, practicar una inversión de la oposición clásica y un desplazamiento general del sistema” (*MP*, 371). Aunque, como advierte Gasché, el hecho de que Derrida mismo en ciertas ocasiones hable de “fases” o momentos puede hacer pensar en un procedimiento con orden cronológico, en verdad se trata de una operación sistemática y simultánea, cuyos dos gestos, inextricables, no pueden distinguirse más que conceptualmente (1986: 172). Mientras que el primer paso actúa siempre *dentro* del sistema conceptual que se está deconstruyendo, puesto que mantiene vigentes sus términos y esquemas, el segundo gesto apunta a alcanzar “una cierta exterioridad con relación a la totalidad de la

época logocéntrica”, lo que en *De la Grammatologie*, en un apartado sobre “cuestiones de método”, Derrida llama “lo exorbitante” puesto que “es una tentativa para salirse de la vía (*órbita*)” de la metafísica (*DG*, 206). Mientras que, por la primera fase, la inversión de lo que antes se veía marginado lo revela como una suerte de espectro que, desde el interior del discurso de la metafísica, señala o empuja ya hacia un cierto afuera, en la segunda fase las huellas de lo antes reprimido son “restauradas” a su generalidad; al ser reinscritas e injertadas en el esquema tradicional, conducen a la formación de nuevos conceptos, “cuasiconceptos” inauditos para la metafísica logocéntrica, a los que Gasché se refiere como infraestructuras (1986: 172). Estos cuasiconceptos no son otros que los motivos de la huella o la archiescritura que, como procesos de remisión infinita a un supuesto “original” que nunca puede hacerse presente como tal, son el “límite interno del cual los conceptos filosóficos clásicos toman su fuerza y su necesidad” (1986: 175).

Pero, para reanudar la breve reseña del texto de Reynolds, quizá podría decirse que ese autor construye su lectura de Derrida *de forma tal* que esta resulte insatisfactoria, y que se vuelva necesario dirigirse –como él lo hace– a Merleau-Ponty, en la medida en que hace depender toda su lectura del cuerpo en Derrida de un “paralelo” entre los dualismos de cuerpo-mente y escritura-habla. Si bien es el mismo Derrida quien establece la posibilidad de esa transposición (*DG*, 46; *MP*, 200), tomarla meramente como “una metáfora extendida” (Kirby, 1997: 51) y erigirla, como hace Reynolds, en un método de lectura e interpretación, tiene el efecto indeseado de perpetuar la distancia entre ambos dualismos, y clausurar así el camino que permitiría seguir pensando el problema del cuerpo en un vínculo más estrecho con el de la escritura. Si se retoma el estado de la cuestión bosquejado por Irwin, se puede señalar que, a pesar de recoger de Kirby la importancia de los análisis lingüísticos, el marco teórico de pertenencia de Reynolds sigue siendo la fenomenología, a la que considera como la disciplina más autorizada para hablar del cuerpo. En definitiva, por eso, para él cuerpo y escritura son en última instancia dimensiones irreconciliables, y un pensamiento que busque desestabilizar las fronteras entre los dos tiene, a sus ojos, más peligros que ventajas: “la ‘escritura misma’, el germen de la contaminación, puede incluso obstruir otra contaminación: esto es, la contaminación fenomenológica” (2004: 44).

El libro de Irwin de 2010, que ya he mencionado, se titula *Derrida and the Writing of the Body*, y contiene un abordaje algo distinto de los que he reseñado hasta aquí: su vía de entrada a la relación entre cuerpo y escritura ya no es ni la

performatividad de los *speech acts* ni la deconstrucción de la noción de signo, sino que se concentra en las reflexiones de Derrida sobre lo que Irwin llama *l'avant-garde* literaria: escritores como Antonin Artaud, Stéphane Mallarmé, Edmond Jabès o Georges Bataille. Irwin justifica su enfoque a partir una entrevista de 1981 con Richard Kearney, en la que Derrida sostiene que fue su relación con la literatura lo que lo motivó a reflexionar sobre el tema de la escritura (Irwin, 2010: 6).<sup>1</sup> El principal objetivo de este libro es ofrecer un cambio de paradigma en los estudios derridianos (que Irwin describe, se recordará, como agrupados en tres campos con poco o nulo diálogo entre sí), lo que permitiría no solo una mejor comprensión del lugar del cuerpo en la deconstrucción, sino también del viraje en el tono de los textos derridianos que se produce hacia la década del ochenta. Así como Kirby tenía, como concepto guía, al cuerpo como “escena de escritura”, Irwin toma a su vez la expresión que Derrida acuña en el texto sobre Artaud, de 1965: *l'écriture du corps*, “la escritura del cuerpo” (*ED*, 265). En virtud de esta perspectiva, que dicta un recorrido atravesado por lecturas poéticas y momentos surrealistas, Irwin construye una interpretación del problema del dualismo en términos, si se quiere, más vitales que lingüísticos o semióticos. Así, cuando ofrece su propia refutación de la crítica de reduccionismo semiológico, Irwin sostiene que, lejos de ser un discurso encerrado en el discurso, la deconstrucción “constituye precisamente un ataque performativo al discurso en nombre de lo no-verbal, lo encarnado o corporal [*embodied*], lo espacial, lo visual” (2010: 13). En la lectura de los dos ensayos de *L'Écriture et la différence* dedicados a Artaud (“La Parole soufflée” y “Le Théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation”, que ocupan, junto con el texto sobre Freud, un lugar literalmente central en el volumen), Irwin articula su tesis principal de la escritura del cuerpo como un “ataque al discurso” que opera desde adentro del mismo discurso: se trataría así de una “escritura no fonética”, no distinta o separada del cuerpo, compuesta no ya de signos, sino de “gritos, gestos y expresiones” (Irwin, 2010: 16), e incluso de sangre, y que permitiría “mejor [...] escuchar la vida” (Artaud cit. en *ED*, 260).

Hay otros dos textos a los que me gustaría una breve referencia, por cuanto que también tocan de cerca el abanico de problemas que me ocupará. Se trata, por un lado,

---

<sup>1</sup> En esa entrevista, publicada en inglés con el título “Deconstruction and the Other”, Derrida dice: “fue mi preocupación por textos literarios lo que me permitió discernir la problemática de la escritura como uno de los factores clave para la deconstrucción de la metafísica” (*DO*, 141, cito y traduzco solo en este caso directamente de la edición original inglesa).

de una tesis doctoral titulada *Le Corps de l'hospitalité. Éthique et matérialité, d'Emmanuel Lévinas à Jacques Derrida* (Mihaela Cristina Morar, 2014). Este trabajo aúna los problemas del cuerpo y del materialismo desde una perspectiva ética, tomando como guía el motivo de la hospitalidad; con la atención puesta especialmente en la relación de Derrida con Emmanuel Lévinas, brinda un recorrido extenso y minucioso a través del corpus derridiano. El principal aporte de este trabajo en relación con los otros a los que he hecho referencia, aunque algo tangencial en relación con los objetivos de la presente tesis, es que ofrece un pensamiento del cuerpo desde los afectos y las pasiones, motivos que ciertamente interesaban a Derrida, así como una demostración de la enorme importancia que, desde una mirada deconstructiva, el cuerpo tiene en los planos ético y político.

Por último, resulta importante nombrar una obra todavía en prensa, pero cuyas líneas argumentales se adelantan parcialmente en artículos ya publicados, del italiano Francesco Vitale, titulada *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences* (2018). A partir, especialmente, de una lectura del seminario *La Vie la mort* (1975-1976), cuya publicación se prepara para los próximos años y al que Derrida hace referencia en *La Carte postale* (“Speculer – sur ‘Freud’” es de hecho una versión corregida de la parte final de ese seminario: véase *CP*, 249), Vitale sostiene que el pensamiento de la vida como texto, en diálogo con la biología y con las ciencias de la vida, resulta fundamental para la comprensión de la deconstrucción. Se trata, una vez más, de la tesis “no hay fuera-del-texto”: pensar la vida como huella o archiescritura permite pensarla fuera de su tradicional marco teleológico y metafísico, como necesariamente abierta a injertos, articulaciones, desplazamientos y citas. Si bien todavía no están disponibles ni el seminario de Derrida ni el libro de Vitale, resulta significativo al menos señalar la pregnancia que estos temas están ganando en el contexto actual de los estudios derridianos. En efecto, los trabajos de Vitale, junto los de autores como Simone Regazzoni, Mauro Senatore o Cary Wolfe, entre otros, se inscriben en un campo muy actual y en crecimiento, en parte impulsado por la reciente publicación de los dos volúmenes del seminario *La Bête et le souverain*, que investiga las relaciones entre la categoría foucaultiana de biopolítica y el pensamiento de Jacques Derrida, a quien en general se piensa como al margen del debate biopolítico continental, dominado por figuras como Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Antonio Negri, además de Foucault, por supuesto. Pero, como sostiene Regazzoni, “la deconstrucción de ninguna manera es extraña al discurso acerca de la centralidad de la vida”

(2013: 223). Esta línea de investigaciones, de alcance mucho mayor que el marco de esta tesis (puesto que implica una discusión sobre conceptos como soberanía y gubernamentalidad), es también objeto de un creciente interés en el contexto filosófico argentino, y quizá pueda reconocerse (como señalé más arriba también para el caso de las investigaciones acerca de las relaciones entre archiescritura y performatividad, especialmente desde los aportes de la teoría de género), como otro campo para agregar al esquemático paisaje delineado por Irwin.

A fin de cuentas, quizá podría decirse que, en líneas generales, los distintos trabajos aquí comentados tienen en común el hecho de tomar como eje, o como punto de partida, el motivo de la escritura generalizada, si bien cada uno luego toma caminos diferentes; y, como espero resulte manifiesto más adelante, esta tesis también comparte esa perspectiva. El motivo de la archiescritura o de la escritura generalizada, recurrente en los textos reseñados, es vital también para lo que se intentará desplegar aquí, ya que expresa precisamente que la deconstrucción, tanto en el problema del cuerpo como en el de la escritura, no persigue una mera inversión de la jerarquía establecida sino una reinscripción y un desplazamiento de todos los conceptos y valores que la componen. Además, espero que, al volver a leer los textos derridianos sobre el tema y contrariamente a las críticas de Reynolds, también pueda verse con claridad que no es necesario superar o corregir a Derrida (por medio de una lectura de Merleau-Ponty o, como se verá más adelante que sugiere Malabou, recurriendo a los desarrollos de las neurociencias) para pensar cabalmente el problema del cuerpo más allá tanto del dualismo metafísico como de las acusaciones de reduccionismo semiológico: basta con llevar a fondo los motivos de la huella y la archiescritura. Por el contrario, aún sin dejar de abrir la deconstrucción a sus otros –parafraseando a Gasché (1986: 176)–, espero que el presente recorrido pueda mostrar cómo las coordenadas teóricas necesarias para pensar deconstructivamente el problema del cuerpo y el del dualismo se encuentran ya presentes en el mismo corpus de textos de Jacques Derrida.

#### **4. El cuerpo y el lenguaje**

Puesto que se trata de reconocer aquello “nuevo” o “propio” que podría aportar el pensamiento derridiano al problema del cuerpo en el contexto filosófico actual, es importante pensar no solo en el método o la estrategia deconstructiva, sino también en el acontecimiento histórico que representó la irrupción de la deconstrucción. En ese

sentido, el gran sacudón filosófico que significó la publicación casi simultánea, en 1967, de sus tres primeros grandes libros (*La Voix et le phénomène*, *L'Écriture et la différence* y *De la Grammatologie*) se relaciona a todas luces con la redefinición radical del concepto de escritura que se produce en esas obras, en medio de un ambiente intelectual muy preocupado por el problema del lenguaje. Como señala Peter Sloterdijk, la irrupción de Derrida marcó el “el giro decisivo entre la filosofía del lenguaje y la filosofía de lo escrito” (2007: 58), es decir, la *culminación* –en el doble sentido de realización y consumación– de lo que se conoce como giro lingüístico. Este es, en efecto, el movimiento que el propio Derrida describe apenas abre *De la Grammatologie*: “*todo* lo que desde hace por lo menos unos veinte siglos tendía y llegaba finalmente a unirse bajo el nombre del *lenguaje*, comienza a dejarse desplazar o, al menos resumir bajo el nombre de *escritura*” (*DG*, 11, las cursivas me pertenecen). En virtud de este nuevo giro, esta vez hacia la escritura, ganan protagonismo aquellas dimensiones materiales y corporales del lenguaje que se habían visto relegadas durante el largo arco marcado por el interés –moderno y posmoderno– por las estructuras lingüísticas y semióticas (y del cual, por lo demás, parte la deconstrucción). La tarea de esta tesis será, ante todo, ubicarse de lleno en este proceso para dar cuenta de cómo sucede –si acaso sucede– que este pensamiento de la escritura, con una ascendencia y una herencia inequívocamente lingüísticas, logra articular de manera fecunda y diferencial el problema del cuerpo y de sus relaciones con el alma o la mente.

Por cierto, Derrida no siente una gran estima por la figura del horizonte, ya que entiende que, lejos de abrir los posibles, los clausura: siempre que se delinea un horizonte, siempre que algo se prepara para la llegada de un acontecimiento y busca darle forma, el acontecimiento se cancela como tal. Un *événement*, que en francés porta inscrito en la misma palabra la idea del *venir*, es, por definición, inesperado e imprevisible: “solo es un evento digno de ese nombre, es decir, un evento irruptivo, inaugural, singular, si no se le ve venir [...], el evento no tiene horizonte; solo hay evento allí donde no hay horizonte” (*AV*, 59-60). Sin embargo, se podría argumentar que quizá lo que molesta a Derrida de las nociones de horizonte y de utopía es que considera que no colaboran con el movimiento, puesto que se dejan “asociar con demasiada facilidad al sueño, a la desmovilización, a un imposible que empuja más al abandono que a la acción” (*PM*, 315). La justicia, el porvenir, por el contrario, son imposibles que exigen la acción, la movilización urgente, son necesarios y no pueden esperar. Pero hay ciertos horizontes que sí son útiles y hasta necesarios para el

movimiento; en una acepción muchísimo más restringida y modesta, el trabajo teórico también se sirve de horizontes, de ambiciones utópicas, como herramientas de valor irremediabilmente contradictorio: hacen caminar al mismo tiempo que obturan otros caminos, son “a la vez la apertura y el límite de la apertura” (*FL*, 60). Esta tesis también necesita un horizonte para empezar a caminar, y este rodeo por la justicia y la utopía obedece a la necesidad de señalar el carácter intrínsecamente paradójico de esta exigencia. *Hay que dibujar un horizonte para poder comenzar una tesis, aún si en el camino terminamos destruyéndolo... o, quizá, justamente con la esperanza de destruirlo, puesto que eso significaría que un cierto acontecimiento pudo hacerse lugar aquí. Como sea, es preciso ahora, aun sin desconocer los difíciles y urgentes problemas que anidan en esta figura, explicitar el horizonte de esta tesis para poder empezar a caminarla, “puesto que es bueno para la claridad multiplicar las anticipaciones y anunciar un rumbo” (PA, 259). Como horizonte, como utopía, esta tesis se plantea dos preguntas.*

En primer lugar, la deconstrucción es, incluso antes que un método o una estrategia definidos, un gesto de lectura, una manera de leer que lleva la mirada entre las líneas, hacia los márgenes. Por decirlo nietzscheanamente, entiende la lectura como un ejercicio de la sospecha: no se detiene en la confianza de las intenciones declaradas del autor, sino que busca los efectos de sentido no deseados. Se trata ya de una operación deconstruccionista, y por lo tanto, cuando se trata –como es el caso aquí– de leer el propio corpus derridiano, no hay que perder de vista que se está leyendo un corpus que problematiza la noción misma de lectura. En principio, en cierto sentido, el problema del cuerpo en los escritos derridianos parece huidizo, marginal, casi ausente, y una lectura de este problema en los textos de Derrida bien podría comenzar por allí. Leer al cuerpo en Derrida es una tarea que podría abordarse –parafraseando la pregunta que él mismo hace acerca de Rousseau y la escritura– con la formulación del siguiente problema: *¿por qué jamás completó Derrida una teoría del cuerpo? ¿Acaso el cuerpo, en el pensamiento derridiano, ocupa el lugar de un “tema rebajado, lateralizado, reprimido, desplazado” (DG, 338)?* A lo largo de este trabajo, intentaré mostrar que el cuerpo tiene un lugar de peso en la deconstrucción, y que no es un problema derivado ni prescindible. Pero entonces, ¿cómo entender el hecho, innegable, de que Derrida “jamás completó” una teoría del cuerpo? La primera respuesta, la respuesta “fácil” y preliminar, es que Derrida jamás *completó* ninguna *teoría de nada*, por decisión y por coherencia intelectual: la deconstrucción es una estrategia de lectura que no construye



sistema. Se define, en cambio, por un trabajo situado en los bordes y los intersticios de los sistemas existentes, en aras de mostrar que esa pretendida autosuficiencia y esa supuesta completud están atravesadas, desde siempre y de modo inexorable, por un principio de parcialidad y perspectivismo, de contradicción, de ausencia. Sin embargo, más allá de esta respuesta preliminar, el problema persiste: a pesar del esfuerzo por desjerarquizar y complejizar las oposiciones, el cuerpo suele aparecer en la textualidad derridiana como subordinado a otro problema, a otros conceptos; en fin, nunca pensado *in extenso* en y por sí mismo. ¿Por qué, si se trata de un tema importante, es tan difícil encontrar textos en los que Derrida se dedique específicamente a él, textos que piensen el cuerpo como problema en sí mismo, en lugar de usarlo como tropo de otra cosa, como medio hacia otras reflexiones?

En segundo lugar, puesto que la tarea también consiste en leer al cuerpo mismo en cuanto problema filosófico, a través de los escritos de Derrida, la pregunta que hay que formular es otra, y puede llevarnos más lejos del corpus derridiano propiamente dicho, aunque sin tampoco descuidar el juego de sus conceptos. El abordaje del cuerpo en Derrida, como argumentaré en el próximo capítulo, está estrechamente vinculado con los problemas de la escritura, el lenguaje y la comunicación,<sup>2</sup> y en ese sentido es que puede plantearse, como vía de acceso al problema, la pregunta *¿habla el cuerpo?* En otras palabras, ¿cómo se vincula el cuerpo –ese que ha sido larga y insistentemente pensado como el enclave de todo lo natural en el ser humano– con la dimensión del lenguaje? Si es un elemento integral y necesario en los procesos de comunicación, tal como se acepta desde hace suficiente tiempo,<sup>3</sup> ¿de qué manera funciona ese vínculo? ¿Por qué medios y *cómo* comunica? ¿Acaso transporta un sentido que no es producido por él? ¿Lo traduce? ¿Pero a qué lenguaje? Y por otro lado, ¿cuánto de sí agrega o deja, como huella, en esa mediación? ¿O quizás es al revés, y la que traduce los sentidos que provienen del cuerpo es el alma, o el psiquismo, o la mente?

Hay que decir, además, que esta perspectiva que reúne cuerpo y lenguaje resulta tan problemática como actual: expresa una tendencia compleja, una línea de fuerza contradictoria que atraviesa de lleno las preocupaciones filosóficas del último medio siglo. Como confiesa Butler: “Cada vez que intento escribir acerca del cuerpo termino

---

<sup>2</sup> Cabe aclarar que aquí entiendo estos conceptos tal como los articula Derrida, es decir, dando ya por superada la crítica de reduccionismo semiológico discutida más arriba.

<sup>3</sup> Me refiero aquí, por ejemplo, al reconocimiento de la importancia de los gestos en la comunicación oral, pero también a los desarrollos de Lakoff y Johnson acerca del origen corporal de las palabras (1999).

escribiendo sobre el lenguaje” (2006: 280). El derrotero de la filosofía continental contemporánea, motivado por el afán de rectificar lo que percibe como un injusto olvido del cuerpo por parte de la metafísica –amante de todo lo ideal, etéreo e inteligible–, suele conducir, una vez más y de forma frustrante y misteriosa, al lenguaje como principio de inteligibilidad y de razón: en una palabra, como *logos*.<sup>4</sup> Ya no es posible ignorar esta dificultad; quizás, una manera de sortearla tenga que ver con pensar si acaso, en ese confuso rodeo, hay algo para aprender, tanto sobre el cuerpo como sobre el lenguaje. En otras palabras, si nos sigue sucediendo que hablar del cuerpo reconduce al lenguaje, quizá sea preciso llevar este hecho hasta sus últimas consecuencias; quizá para hablar del cuerpo *hay que* hablar del lenguaje; quizás hablar del lenguaje no obtura el habla sobre el cuerpo, quizás incluso permite escuchar el habla del cuerpo. Quizá sea que hay, entre el cuerpo y el lenguaje, una relación más íntima y más rica de la que la historia de la filosofía nos ha permitido imaginar.

Estas dos preguntas –la que parte de una “sospecha” de la deconstrucción, y la que se inspira en ella– estarán presentes de forma transversal a lo largo de todo este trabajo, puesto que representan el doble interés del que nace: por un lado, saber de qué manera el problema del cuerpo nutre los desarrollos derridianos; por el otro, saber cómo una reflexión derridiana puede enriquecer la comprensión del cuerpo. Para responder estas inquietudes, el recorrido se organiza de la siguiente manera: en el primer capítulo, procuraré mostrar la articulación entre los problemas de cuerpo, dualismo, lenguaje y escritura tal como la lee Derrida en algunos puntos clave de la historia de la metafísica, desde la Antigüedad hasta el siglo XIX; en el segundo capítulo, intentaré abordar ciertas discusiones de los siglos XX y XXI, en particular con las ciencias de la vida y el psicoanálisis, puesto que entiendo que se han constituido en interlocutores ineludibles a la hora de pensar cuál es el estatus del cuerpo en el pensamiento filosófico actual; por último, en el tercer capítulo, propongo retomar el motivo de la traducción, tal como lo trabaja Derrida en *Le Monolinguisme de l'autre* y en otros escritos, como figura para pensar la relación entre cuerpo y *psyché* de otra manera: es decir, apuntando y empujando más allá del dualismo metafísico.

Antes de comenzar, cabe decir algunas palabras muy generales acerca de la metodología, la estrategia de abordaje y de lectura, que pondré en juego aquí. Esta tesis

---

<sup>4</sup> Como se sabe, la palabra griega *logos* puede traducirse como ‘discurso’ o ‘lenguaje’ o como ‘razón’, ‘argumento’, ‘pensamiento’, ‘medida’; esto juega un rol importante en la argumentación derridiana.

se propone emprender una lectura transversal del corpus derridiano; esto es, no una lectura comprensiva ni sistemática (en el sentido fuerte de la palabra), sino una lectura que “salta” entre sus textos tempranos y tardíos, entre sus obras más “estructuradas”, por así decirlo, y sus intervenciones en forma de entrevistas, clases, conferencias. Esta estrategia de lectura transversal, parcial y yuxtapuesta, que puede asociarse a lo que Peggy Kamuf describe como “corte, injerto, juntura” (*cutting, grafting, piecing together*, 1991: xi), es en parte algo impuesto: puesto que no hay un único lugar donde Derrida se ocupe, de forma explícita y exclusiva, del problema del cuerpo, me he visto obligada a rastrear sus huellas en sus publicaciones, sin que mediara un recorte previo. Este trabajo, en muchos casos, ha implicado además una suerte de lectura “de contrabando”; esto es, como dice Derrida sobre Rousseau en *De la Grammatologie*, leer no lo que el texto declara, sino lo que describe (*DG*, 335): no solo su querer-decir, sino también los efectos de escritura que se producen entre líneas, incluso a veces desplazando la intención del autor o su contexto de enunciación. Como, por lo demás, el corpus derridiano es particularmente vasto, y prácticamente inabordable de forma cabal y sistemática en el marco de una tesis de licenciatura, he optado por esta lectura oblicua, puntual, de cortes e injertos, en la medida en que me ha permitido restituir las líneas de fuerza del pensamiento derridiano en aquellos puntos que me parecen relevantes para el problema del cuerpo, sin tener que reconstruir todos los pasos de su argumentación ni reponer todos los debates e interlocutores que involucra, lo que hubiera sido imposible aquí.

Por último, quisiera enfatizar que no pretendo ignorar que existe, de hecho, una cierta tensión entre una investigación sobre el cuerpo y una reflexión “fidel” a Derrida. Si entre los estudios derridianos el problema del cuerpo no ocupa un lugar privilegiado, quizá sea porque, al menos a una primera mirada, el mismo Derrida no aparece como un pensador que se ocupe del cuerpo. A la inversa, cuando se trata de pensar el cuerpo, Derrida no es el primer pensador al que se recurre (para el caso, tampoco es ni el segundo, ni el tercero). Sin embargo, espero que el recorrido de esta tesis muestre cómo el problema del cuerpo se encuentra –en los márgenes, entre líneas– en algunos de los puntos más cruciales y más vitales de la argumentación y de la empresa derridiana; y espero también que pueda, a la vez, ser convincente acerca de la relevancia que tiene hoy un abordaje deconstructivo del problema filosófico del cuerpo.

## Capítulo I. Metafísica o el silencio de los cuerpos

“No se trata de una simple analogía: la escritura, la letra, la inscripción sensible siempre fueron consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exteriores al espíritu, al aliento, al verbo y al *logos*.”

Jacques Derrida, *De la Grammatologie*

Si la deconstrucción es, ante todo, un modo de leer y trabajar los textos de la historia de la filosofía, el punto de partida del presente capítulo puede formularse a partir de la pregunta acerca de cómo leer, en esa tradición, la relación (o el dualismo y la oposición) entre el cuerpo y su otro, esto es, el alma, el espíritu, la conciencia o, especialmente del siglo XIX a esta parte, la mente.<sup>1</sup> Este otro del cuerpo ha sido históricamente erigido como la sede de lo propiamente humano, o la razón de ser de su especial dignidad, de su diferencia específica, sea cual sea el nombre que se le diera en cada contexto histórico y filosófico. Entre esos nombres de lo propio del ser humano (la razón, la voluntad, la libertad, la identidad) tradicionalmente se ha ubicado también el lenguaje, entendido como una prerrogativa del espíritu que lo separa y lo distingue de lo meramente material, sensible o corporal. Empezar una deconstrucción de la oposición metafísica entre alma y cuerpo implica por eso, en primer lugar, reconocer su singular articulación histórica con el lenguaje, que atraviesa de cabo a rabo la historia del pensamiento filosófico. En segundo lugar, es preciso dar cuenta de la manera en que la deconstrucción, mientras lee, también toma distancia y desplaza lo que lee, reinscribiendo de otra forma esa articulación. Es en virtud de esa distancia que podría llegar a sostenerse —y esta tesis espera mostrarlo— que, cuando Derrida afirma que “no hay fuera-del-texto”, el efecto de esa afirmación no es el de una simple vuelta al lenguaje como *logos*, sino un desplazamiento de todos los conceptos y valores vinculados con él.

---

<sup>1</sup> Cabe aclarar que, en general, estos conceptos (alma, espíritu, conciencia, mente) se tomarán haciendo abstracción de sus diferencias, entendiendo que una línea de continuidad puede trazarse no solo en virtud de su común oposición al cuerpo (ambos se caracterizan por ser inextensas, inmateriales), sino también dado que su característica principal ha sido, tradicionalmente, la de ser sede de los “propios” de lo humano. Por razones de economía textual, en ocasiones usaré el término psique, o *psyché*, para hacer referencia en general al polo que se opone del cuerpo, sin remitir a las diferencias entre los diversos conceptos.

Toda lectura nace de una pregunta, un interés, una inquietud: en este caso, la pregunta es por el cuerpo, el lenguaje y su relación. La lectura no es jamás, y sobre todo no para Derrida, una operación neutra o inocente. Como ya adelanté, el mismo trabajo deconstructivo implica una problematización de la práctica de la lectura, que, tal como señala Emmanuel Biset, se distingue de otras nociones cercanas –como las de comentario, análisis o interpretación– y “condensa un punto significativo de la copertenencia de filosofía y política” (Biset, 2016: 43). Esta politización de la lectura tiene que ver, en este contexto, no solo con el hecho de que toda lectura parte de un interés, sino también con que toda lectura es una *intervención* sobre aquello que lee, y que una lectura deconstructiva, además, busca *producir* una *apertura* en eso que lee. Por otro lado, en cuanto estrategia de intervención productiva, “interpretación performativa [...] que transforma aquello mismo que interpreta” (SM, 64), una lectura entraña un cierto método, aun cuando –puesto que una estrategia es siempre singular, situada– la descripción de sus rasgos no pueda agotarse, como si se tratara de un método absolutamente formalizable y universalmente aplicable.

Si hay, entonces, algo así como un “método” que pueda reconocerse en la argumentación derridiana, este podría –de manera sumamente breve e injusta, y al menos o especialmente en aquellos textos que abordaré aquí, en relación con el problema del cuerpo– caracterizarse por 1) el reconocimiento o el rastreo de una oposición, que siempre implica una jerarquización, 2) el esfuerzo por invertirla, pluralizarla o complicarla, y 3) –como señala Bennington (1994: 113)– valiéndose de las herramientas brindadas por el mismo texto que está leyendo. Un cuarto rasgo se deduce de los primeros tres, aunque quizás invalide toda la postulación: es difícil (si no imposible) restituir en abstracto los “postulados” de la deconstrucción, ya que justamente, como dije, 4) estos se definen por un trabajo situado, una estrategia singular y comprometida con el contexto de lectura en el que se interviene. Como afirma Derrida en el apartado “Lo exorbitante. Cuestiones de método”, de *De la Grammatologie*, “Aunque no sea un comentario, nuestra lectura lectura debe ser interna y permanecer dentro del texto” (DG, 203). Estos puntos –y el presente capítulo en general– se corresponden sobre todo con lo que Gasché reconstruye como la primera fase de la “doble ciencia” de la deconstrucción: ese gesto que opera todavía dentro del sistema conceptual del texto que se está leyendo, y que reconoce en él las tensiones, las fuerzas, los espectros que lo habitan y que empujan más allá de la red en que están inmersos. En los términos en que Derrida lo plantea en “Les Fins de l’homme”, una conferencia de

1968 incluida luego en *Marges de la Philosophie*, se trata aquí sobre todo de la primera de las dos estrategias, esto es: “Intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno [...] utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa” (MP, 173). Más adelante, en los capítulos II y –especialmente– III, habrá lugar también para una lectura que intente cambiar de terreno, instalarse o inventar un afuera; no obstante, no debe olvidarse nunca que, entre los dos gestos, fases o estrategias, “la elección no puede ser simple y única”, sino que se trata más bien de “tejer y entrelazar los dos motivos” (*id.*).

De forma esquemática y preliminar, se podría comenzar planteando que, cuando se lee así el amplio y heterogéneo “texto” de la tradición filosófica occidental desde la pregunta por el cuerpo, lo que se encuentra es la oposición reductora y jerarquizada entre cuerpo y *psyché*; pero, además, que esta oposición se vincula con el privilegio acordado a la voz como embajadora fiel (todo lo fiel que puede, al menos) del *logos*: de qué manera funciona este vínculo, eso es precisamente lo que este capítulo buscará desentrañar. La operación logocéntrica o metafísica –términos que aquí son equivalentes–, tal como la lee Derrida, consiste en dividir para jerarquizar, y en generar por medio de esa división una relación de exterioridad entre ambas partes. Así, el polo del cuerpo y del signo escrito, en tanto materialidades, quedan excluidos del ámbito del sentido, al que pertenecerían, por esencia, el alma y la voz, en virtud de su relación privilegiada con el *logos*. En este sentido, la idea principal que buscará mostrar este capítulo es que hay, en la historia de la metafísica, una complicidad no ingenua entre logofonocentrismo y carnofalogocentrismo o somatofobia,<sup>2</sup> o, en otras palabras, que la dignidad y la centralidad, tanto del alma como de la voz y el *logos*, se construyen mediante el olvido, la explotación y la marginación coordinadas del cuerpo y de la escritura.

En los textos de la tradición, entonces, puede reconocerse una y otra vez, de manera en cada caso diferente pero similar, esta doble marginación. De todas formas, no deja de ser necesario remitirse en cada caso a los distintos contextos de lectura en los

---

<sup>2</sup> Tomo aquí, junto a los términos derridianos de *carnofalogocentrismo* y *zoofobia* (*L'a*, 125), que remiten a la lógica sacrificial que reúne la opresión y el aprovechamiento de los cuerpos femeninos y animales en tanto “carne”, el término *somatofobia* –acuñado por Judith Butler (2008 [1993]: 30) y retomado por Elizabeth Grosz (1994: 5) y Vicki Kirby (1997: 55, 73)– por cuanto que sugiere una motivación afectiva (humana, demasiado humana) para el olvido, la marginación y la exclusión del cuerpo del pensamiento filosófico: si lo encierra en representaciones reductoras es, en definitiva, porque le tiene miedo, porque, retomando el famoso *dictum* spinozista, el cuerpo puede más de lo que sabemos o queremos saber.

que se forja esta hipótesis general: leer a Derrida es, en primer lugar, leer a quienes él lee, y hacerlo minuciosa y rigurosamente. Para llevar adelante estas lecturas, el capítulo se organiza en un arco temporal que va desde la Antigüedad hasta el siglo XIX, deteniéndose en tres momentos y en seis pensadores con el objetivo de tejer un hilo argumental en torno al cuerpo, el dualismo, el lenguaje y la escritura. Por motivos de espacio, ha sido necesario establecer un recorte que ha dejado afuera momentos y figuras de suma importancia, tanto para el problema en cuestión como para el propio Derrida, como lo son Agustín y la mediación cristiana, Hegel, Heidegger, entre otros. Estas ausencias no son menores, y queda como tarea pendiente, para un trabajo futuro, saber si la hipótesis que aquí se pone a prueba es válida también en esos casos. El objetivo de este capítulo es revelar en ese recorrido la curva histórica que, desde Platón hasta Husserl, caracteriza a la metafísica –aunque también a las ciencias humanas y, quizás, incluso a las ciencias físicas– por un privilegio (compartido y *cómplice*) de la voz, el *logos* y el alma.

## 1. Antigüedad: alma y *logos*

### *Platón*

En distintos lugares Derrida nombra a Platón como el primer exponente de un esquema que se mantendrá vigente a lo largo de toda la historia de la filosofía; en otros contextos, en cambio, el que aparece mencionado como responsable de ese modelo es Aristóteles.<sup>3</sup> Ya sea Platón (y Sócrates) o Aristóteles, Derrida parece considerar que el esquema logofonocéntrico (y su encabalgamiento con la oposición jerarquizada entre cuerpo y *psyché*) puede rastrearse hasta la Antigüedad griega, en la que se podría encontrar algo así como su “origen”. Digo “algo así”, y entrecomillo “origen”, en un esfuerzo por no desconocer la complejidad y las complicaciones de esa noción; pero, aun si no se encuentra, en Platón o en Aristóteles, el molde originario y original del esquema logocéntrico, eso no quita que es ese esquema, tal como aparece allí, el que se repite a lo largo de la historia de la metafísica, por supuesto con los desplazamientos propios de toda repetición, como estructura de iterabilidad. Platón y Aristóteles representan una

---

<sup>3</sup> Las referencias a Platón se encuentran, por ejemplo, en el exergo y en el comienzo de la segunda parte de *De la Grammatologie*, mientras que las referencias a Aristóteles se pueden ubicar en “Le Puits et la pyramide” así como en los primeros apartados de *De la Grammatologie*.

primera huella, para la que, sin embargo, no es posible encontrar o suponer ni pisada ni pie originarios. Esa huella griega se probará particularmente difícil de borrar.

El reenvío a Platón, en el contexto del problema del dualismo, resulta especialmente evidente: el platonismo es un referente obligado cuando se trata de rastrear las raíces filosóficas de las oposiciones entre sensible e inteligible, material e ideal, apariencia y realidad, que estructuran las diferencias entre cuerpo y alma y entre escritura y voz. En “La Pharmacie de Platon”, de 1968, Derrida emprende una extensa lectura del mito de Zeuz que Platón relata en *Fedro*, y en el que se presenta una articulación entre escritura y *fármakon*, entendido este como remedio (herramienta, útil suplemento) pero también, de forma insoluble, como droga y veneno. La escritura, peligroso suplemento, es esencialmente exterior a aquello a lo que se añade (la memoria, el conocimiento), pero esta exterioridad no le quita ese “poder de penetración maléfica” (*Ds*, 165) que la hace peligrosa, capaz de pervertir en su fuero íntimo ese saber al que supuestamente ayuda. Esta peligrosidad, esta perversión y perversibilidad de la escritura se fundan en el hecho de que la escritura funciona en ausencia del *logos*-padre: “con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier [...] sin saber distinguir a quién conviene hablar y a quiénes no [...] ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas” (*Fedro*, 275e). El discurso escrito, abandonado en la materialidad del papel, es así un discurso perdido, errante, huérfano, apátrida, impotente, sin reglas (“a derecha o izquierda, indistintamente”); es, en definitiva y a pesar de lo contradictorio de la expresión, un discurso [*logos*] alógico, puesto que *logos* es primordialmente el discurso vivo, presente, que tiene un padre (un origen firme y reconocible), que tiene principio y fin (tiene una organización, “pies y cabeza”, ya que un discurso es como un organismo; cf. *Ds*, 117). Puesto que solo la conexión con el *logos* como padre y razón puede dar fundamento a un discurso, la escritura aparece como un discurso con apariencia de verdad, pero esencialmente vacío; de allí la asociación con los sofistas, y la oposición con la dialéctica como discurso verdadero, legítimo y, claro está, oral. La escritura es peligrosa porque presenta la apariencia del conocimiento, pero no el conocimiento mismo: es capaz de “hablar sin saber”, da (o, más bien, vende) solo los signos, pero sin el contenido (*Ds*, 168-169). Separa al significado del significante, que gana así “la posibilidad de repetirse solo, maquinalmente, sin alma que viva para sostenerle” (*Ds*, 167). El engaño de la escritura, su “truco”, es su capacidad de repetición; a diferencia de la repetición legítima de la voz (la copia buena, fiel, de los movimientos del alma o del pensamiento), se trata de una



repetición mecánica, vacía, muerta, mera copia de copia. Anunciando temas que se volverán importantes más adelante (en esta tesis, pero también en el decurso de los escritos derridianos), Derrida dice que la escritura, puesto que es para Platón repetición muerta, es incapaz de *responder* de sí y es, por lo tanto, irresponsable (*Ds*, 206). En cuanto pura repetición vacía de significado, la escritura es “un muerto-vivo, un muerto en receso, una vida diferida, una apariencia de aliento: el fantasma [*le fantôme, le phantasme*], el simulacro” (*Ds*, 217).

El gravísimo crimen de la escritura, su “poder maléfico” y su peligrosidad, se fundan, entonces, en una particular forma de repetición, que Platón sin embargo cree poder distinguir con total seguridad de la “buena” repetición (la de la rememoración, la de la oralidad, la de la idealidad en general). La diferencia entre el habla viva y la escritura se juega en la diferencia entre dos clases de huella: por un lado, la simiente que da frutos (según la ley natural y en provecho del capital) es la voz que conserva viva en sí la presencia del *logos* padre; por el otro, germen de muerte, “la escritura es huella perdida, simiente no viable, [...] gasto sin reserva” (*Ds*, 232): lleva en sí la muerte, la ausencia, el sinsentido. La pregunta que Derrida inscribe en este contexto es, justamente, la de la suplementaridad, la contaminación entre estas dos repeticiones que Platón –y con él todo el arco metafísico posterior– quiere mantener separadas.

### *Aristóteles*

“Le Puits et la pyramide”, una conferencia también de 1968 publicada luego en *Marges*, aborda brevemente tanto a Platón –aunque desde otra perspectiva y desde otro mito– como a Aristóteles, para concentrarse sin embargo en Hegel y su teoría del lenguaje. Es importante subrayar el hecho de que, para llegar a Hegel y al lenguaje, Derrida parte de Platón y Aristóteles y, lo que es aún más significativo, de las reflexiones de estos pensadores en torno al cuerpo, la muerte, el alma y la voz. En este contexto, el primer antiguo en hacer su entrada en escena no es Platón sino Aristóteles: Derrida sostiene, en las primeras páginas del texto, que es de Aristóteles de quien Hegel toma “su filosofía del espíritu y su psicología” (que, en el lenguaje y la conceptualidad griegas, remiten ambas a la misma noción de *psyché*). La tesis fundamental de esta filosofía de la *psyché* plantea una correspondencia unívoca entre el alma, la voz y la escritura: “los sonidos de

la voz son símbolos de las afecciones del alma, y las palabras escritas son símbolos de las de la voz” (Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 16a).<sup>4</sup>

En este contexto la referencia es pasajera; en *De la Grammatologie* puede encontrarse la misma cita, sostenida allí por un desarrollo más amplio de sus implicancias. Lo que se configura desde Aristóteles, sostiene Derrida, es un “vínculo originario y esencial” entre verdad, *logos* y *phoné*, que estaría también en obra en los análisis de “La Pharmacie de Platon”. El alma, en su vínculo con las cosas, establece un vínculo de significación o de traducción natural, no convencional: aparece como una especie de lenguaje universal, se trata pues de “la etapa de la transparencia” (DG, 17). La voz, símbolo directo de las afecciones del alma, está lo más cerca posible de ella; como tal, no es una convención entre otras: es la primera convención, constituye el menor grado posible de opacidad en una relación de significación. En cambio, los signos escritos implican una triple mediación: relación de la escritura a la voz, de la voz al alma, del alma a las cosas. El logocentrismo es un fonocentrismo por cuanto que es la voz (*phoné*) la que permite el mejor acceso al *logos*; a su vez, el privilegio del *logos* se sostiene por su proximidad al alma (*psyché*), que es la que detenta el único vínculo directo y natural con las cosas. Así, quizá se podría arriesgar, el logofonocentrismo es también un *psicocentrismo*.

A pesar de que la cita elegida por Derrida está tomada de *Sobre la interpretación*, en el mismo párrafo sostiene que es en *Acerca del alma* donde Aristóteles “desarrolla su interpretación de la voz”, en la que, según Derrida, se funda su filosofía del alma y del cuerpo. Es por demás significativo que el tratado aristotélico acerca del lenguaje y la interpretación comience con una remisión explícita al tratado sobre el alma y el cuerpo. En el tratado sobre el alma, en efecto, Aristóteles se explaya no solo sobre el privilegio de la voz, sino también y más en general sobre la definición de alma y sus relaciones con el cuerpo, y en abierta polémica con sus antecesores, incluido Platón. En el capítulo octavo del libro primero se ocupa de la densa afirmación ya citada, y dice que la voz no es solo “un cierto sonido de lo animado” (420b5) sino que es, además, un sonido emitido en virtud de una acción expresa, voluntaria, del alma; es por eso que “la voz sin duda es un sonido significativo” (420b30) y no, simplemente, el sonido del aire inspirado, como la tos. En cierto sentido, quizás esta aclaración es

---

<sup>4</sup> Este es el único caso, entre las citas de Platón y Aristóteles, en que sigo no la traducción canónica editada por Gredos, sino la provista por el Derrida y sus traductores al español tanto en “Le Puits et la pyramide” como en *De la Grammatologie*.

redundante: bastaría con decir que la voz se define como el sonido del ser animado *qua* animado, o con decir que la voz se define por su vínculo con el alma como principio de animación y por tanto de voluntad, entendida esta primariamente como movimiento espontáneo, de causa autosuficiente e interna. Por otra parte, quizá puede argumentarse que las reflexiones aristotélicas sobre la voz en cierto sentido matizan su quiebre con el platonismo, al menos en este respecto, a pesar de las extensas refutaciones a las tesis de su maestro que se encuentran en este mismo tratado. Por más que Aristóteles impugne la separación tajante que Platón instauraba entre alma y cuerpo, así como entre ideas y fenómenos, mundo inteligible y mundo sensible (esa innecesaria “duplicación de entidades”), y se esfuerce por conceptualizar al ser humano como unidad, con un alma unida al cuerpo de forma indisoluble, en el momento en que define a la voz por su vínculo íntimo con el alma signa el fracaso de todos esos esfuerzos. El privilegio de la voz y del alma que conceptualiza Aristóteles funciona como complemento de la exclusión de la escritura que veíamos en Platón, y es por eso que Derrida puede caracterizar al esquema de platónico en un contexto y de aristotélico en otro (e incluso con ambos adjetivos a la vez), más allá de las (profundas) diferencias entre discípulo y maestro.

En “Le Puits et la pyramide”, luego de esta referencia a Aristóteles, Derrida hace un reenvío, también pasajero, a Platón: en este caso, se trata del vínculo entre *soma* (cuerpo) y *sema* (tumba), asociación de origen pitagórico que Platón aborda en *Fedro*, al igual que el mito de Zeuz, pero también en otros diálogos, como *Fedón*, *Crátilo* y *Gorgias*. A partir de esta asociación, Derrida despliega una lectura de la teoría del lenguaje en Hegel, en la que el signo como una tumba muy particular: una pirámide, “monumento en el cual el alma estaría encerrada, guardada, mantenida” (MP, 118), conservada viva, en cierto sentido, así como también “transportada [traspuesta, trasplantada, traducida] y guardada” (Derrida citando y traduciendo a Hegel: MP, 119). Los dos pasajes platónicos a los que Derrida remite, en nota al pie, son de *Gorgias* (493a) y *Crátilo* (400b-c), del que incluso repone la cita. Tanto en el pasaje de *Crátilo* que cita Derrida, como en los de *Fedón* (82e) y *Fedro* (250e), la metáfora de la tumba (*sema*) se vincula, cuando menos por cercanía, con la de la prisión, que es por cierto bastante más popular en las interpretaciones de Platón que el mito de Zeuz. La tumba y la prisión comparten la nota del encierro, pero, mientras que la prisión encierra siempre lo vivo o la vida, la tumba pone en escena a la muerte; el alma, en su encierro corpóreo, desfallece y muere. Quizá sea precisamente a partir de esta cercanía entre prisión y tumba, proximidad

indecidible en el texto platónico, que Derrida deriva una inquietante cercanía entre “la vida la muerte” en la pirámide. Esa indecidibilidad, de hecho, está presente en un pasaje de *Gorgias*, que Derrida no cita pero al que reenvía, en que Platón hace suyos unos versos de Eurípides: “¿quién sabe si vivir es morir / y morir es vivir?” (492d).

Como ya he dicho, Derrida usa estos pasajes para construir una lectura del concepto de signo en Hegel. No está preocupado aquí por las nociones de cuerpo y alma, al menos no de forma prioritaria; sin embargo, no se puede ignorar que estos pasajes platónicos apuntan sobre todo a sostener la tesis de la inmortalidad del alma, a la que *Fedro* se dedica especialmente. El hecho de que Derrida establezca a partir de ellos un pasaje entre signo y cuerpo, constituye un primer indicio que abona el enfoque de la presente tesis: parece plausible postular una relación por lo menos analógica o metafórica entre las respectivas oposiciones significado/significante (cuyo concepto unificador sería el de signo) y alma/cuerpo (reunidos en el ser humano como organismo o totalidad). El trabajo derridiano sobre el tema del signo, la escritura y la voz en Platón y Aristóteles conduce así, de modo sutil pero obligado, a las preguntas por el cuerpo, el alma y su relación.

Antes de abandonar el mundo griego, quizá se me permita agregar, a las asociaciones escritura-*fármakon* y *soma-sema* analizadas por Derrida, la imagen del auriga que Platón propone para conceptualizar la unidad de cuerpo y alma (el motivo aparece tratado en *Fedro*, pero también es útil remitirse a *República*, 435c y 441c, y a *Fedón*, 78b). En esta famosa imagen, Platón establece una tripartición del alma: dos caballos y un auriga que los guía. Los caballos representan el vínculo del alma con la dimensión sensible, mientras que el auriga es, en realidad, el alma propiamente dicha. En las almas divinas, los caballos son alados, ambos buenos y perfectos; en las almas humanas, los caballos han perdido sus alas y van por tanto “a la deriva” y, además, tironean en direcciones opuestas: “uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo” (*Fedro*, 246b). El caballo blanco, la voluntad en tanto capacidad de *querer* el bien, si bien no deja de estar atado a lo sensible, es “dócil a la voz y a la palabra” (253e), al *logos*, de manera que coopera en el camino ascendente del alma hacia la belleza, la verdad y el bien. El caballo negro, en cambio, representa las pasiones sensibles en toda su desmedida bajeza: contrahecho, tosco, corto, chato, “compañero de excesos y petulancias” y, sobre todo, “sordo, apenas obediente al látigo y los acicates” (*id.*). No resulta demasiado arriesgado decir que el

caballo negro representa el cuerpo en su materialidad irreductible, la resistencia y pasividad que obstaculizan, con su peso, el ascenso al mundo suprasensible hacia donde el auriga “levanta la cabeza” (248a); en suma, salvando las distancias, el caballo negro ocupa el lugar de aquello que luego el cristianismo concebirá, con clara impronta platónica, como “la carne” (*sarx*), ontológica y moralmente inferior al cuerpo (*corpus*) y, por supuesto, al alma, puesto que se identifica con lo bajo y con el pecado. Tampoco es aventurar demasiado señalar que, más allá de “la torpeza” de algunos aurigas, y de la confusión y la fatiga que implican el ascenso en sí, el principal culpable de que el ser humano no alcance ese mundo es sin lugar a dudas el caballo negro: el cuerpo en su rebeldía, su pesadez, su renuencia a refrendar los anhelos de ligereza del alma.

Además de este elocuente retrato del cuerpo y del alma, lo que puede verse aquí con especial claridad es cómo la reflexión ontológica sobre el alma y el cuerpo conlleva una dimensión política, puesto que el auriga no es un mero guía o líder en una división triádica horizontal, sino que hay una separación binaria y vertical entre los caballos, por un lado, y el auriga como líder, jefe o soberano que ejerce un poder, por el otro. Esta dimensión política remite una vez más al problema del lenguaje, en tanto que el ejercicio de poder del auriga pone en juego el privilegio de la voz y el *logos*: el soberano se hace obedecer, claro está, por la fuerza (el látigo), pero también (y quizá de manera más efectiva) por “la voz y la palabra”.

## **2. Modernidad: conciencia y certeza**

### *Descartes*

Este esquema aristotélico-platónico, de prioridad del alma y la voz por sobre el cuerpo y la escritura, se mantiene vigente a lo largo de los siglos, enriquecido por la mediación cristiana, y revigorizado por Descartes de manera original y duradera. En la apertura de la segunda parte de *De la Grammatologie*, Derrida marca tres puntos de referencia en la historia de la metafísica como logofonocentrismo, dentro de los cuales ubica a Rousseau, a cuya lectura dedicará lo que resta de ese texto. En los dos extremos de esta historia se encuentran al *Fedro* de Platón y la *Enciclopedia* de Hegel; en el medio, “entre la abertura y la realización filosófica del fonologismo” (*DG*, 129), el *cogito* de Descartes. La impronta “decisiva” que la modernidad imprime en este esquema logofonocéntrico tiene que ver con una nueva articulación (“una modificación interior”)

del motivo de la presencia –y con él, de la prioridad del alma y la voz– a partir de la noción moderna de conciencia, cuyo ejemplo inaugural y paradigmático es sin duda el *cogito* cartesiano.

Antes de seguir, es importante señalar que la fuerte impronta heideggeriana de esta lectura del cartesianismo que, por su ubicación en *De la Grammatologie*, puede considerarse como una de las primeras y más influyentes en relación con el resto de los escritos derridianos sobre Descartes (además de la conferencia de 1963, “Cogito et histoire de la folie”, incluida luego en *L'Écriture et la différence*, sobre la que volveré más adelante). En la lectura de Heidegger, como se sabe, el paso de la Antigüedad a la Modernidad consiste en la transformación de la sustancia como *hypokeimenon* (lo que subyace) en sujeto (*subjectum*): la modernidad es así la época de la subjetividad como centro y suelo del universo, y Derrida retoma esta premisa. Pero además, en este punto es importante enfatizar que no solo la caracterización de la modernidad está influida por Heidegger, sino que todo el esquema de la metafísica como privilegio de la voz y del alma es deudor de los desarrollos heideggerianos sobre la metafísica de la presencia, como obliteración de la diferencia entre ente y ser: una y otra vez, lo que Derrida critica en el privilegio de la voz, del alma, de la vida, es la supuesta inmediatez y la transparencia de la presencia, que se pretende que sirva como garante último de todas las oposiciones metafísicas, y que reduce al ente presente y calculable toda la compleja desmesura del ser.

La modernidad rearticula los motivos griegos de la pura transparencia e inmediatez del acceso al alma en la voz, de la presencia a sí de los pensamientos (los significados, el *logos*) en el alma, en el concepto de conciencia como pura autoafección, esto es, afección no mediada por ninguna ausencia, ninguna materialidad. El *cogito* se basta a sí mismo: no necesita nada más que la inteligibilidad del pensamiento para fundarse como certeza, suelo cierto de la ciencia. Derrida no deja de señalar el rol crucial que la voz cumple en este esquema: “el *logos* no puede ser infinito y presente consigo, no puede producirse como autoafección, sino a través de la voz” (*DG*, 130), es decir, por medio de la experiencia del “oírse-hablar” en la que el sujeto sale de sí para volver a sí. En un circuito sin espacio, un lapso sin duración, con la inmediatez del instante, se escucha para confirmarse en su presencia plena y viviente (solo así *sabe* que existe): “esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu” (*Meditaciones metafísicas*, 24).

Pero además, en estos densos párrafos, Derrida también hace explícito el hecho de que ese privilegio de la voz implica “la exclusión de la escritura, o sea del requerimiento de un significante ‘externo’, ‘sensible’, ‘espacial’ que interrumpe la presencia consigo” (DG, 130), y afirma que esa exclusión, si bien tematizada en su justa extensión y con todas sus consecuencias no por Descartes ni por Hegel, sino solo por Rousseau, se encuentra presente en el movimiento cartesiano primordial:

Descartes había expulsado al signo –y en particular al signo escrito– fuera del *cogito* y de la evidencia clara y distinta; siendo esta la presencia misma de la idea para el alma, el signo le era accesorio, abandonado a la región de lo sensible y de la imaginación. (DG, 130)

Por más que Descartes no hable de signo ni de escritura en las *Meditaciones*, es evidente que, en la inmediatez de la evidencia del *cogito*, lo que se vuelve superfluo enseguida es la mediación del signo, y del signo escrito por partida doble, ya que este sigue siendo pensado desde el esquema platónico-aristotélico, como signo de signo, copia de copia. Si hay necesidad de que se *pronuncie* en el espíritu (exigencia que Descartes ubica, de forma sugestiva, a la par que concebir, como si concebir y pronunciar fueran sinónimos) el pensamiento de que existo para que este ejerza su poder probatorio, es por eso sumamente importante para Descartes el carácter intuitivo de este pensar-concebir-pronunciar, que no implica –esto es, no puede necesitar ni permitir– ninguna mediación intelectual, ni de razonamientos o silogismos ni, muchísimo menos, de discursos escritos. Desde el momento en que se introduce una mediación, es preciso poder dar cuenta de ella, justificarla y garantizarla, y el *cogito* pierde así el poder fundacional sobre el que se funda el edificio entero de las *Meditaciones*.

Las aspiraciones demostrativas de Descartes en las *Meditaciones* son ciertamente ambiciosas, y se confiesan desde el mismo título de la obra: *Meditaciones metafísicas acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre*. La intención cartesiana, declarada abiertamente, es la de instituir con fundamentos rigurosos la distinción fuerte, ontológica (recordemos que en el vocabulario filosófico de la época, deudor de la escolástica, “real” remite a *res*, es decir, a una diferencia sustancial) entre el alma y el cuerpo, que se conciben como dos sustancias separadas. El *cogito*, al que se llega ya en las primeras páginas de la segunda meditación, no solo cumple un rol clave en la demostración de la existencia de Dios (solo a partir de la cual podrá reintroducir,

fundamentado, todo lo que no pertenece a la puntualidad inteligible del *cogito*), sino que es también “de gran utilidad, ya que de ese modo [el espíritu] distingue fácilmente aquello que le pertenece a él, es decir, a la naturaleza intelectual, de aquello que pertenece al cuerpo” (*Meditaciones metafísicas*, 9).<sup>5</sup> Una vez más, puede verse delineada de manera clara, aunque esquemática y preliminar, la asociación entre los problemas de la escritura y del cuerpo, problemas a la vez metafísicos, ético-políticos, epistemológicos y semiológicos (relativos al sentido y la comunicación).

Derrida retoma y aumenta estas reflexiones sobre Descartes casi cuatro décadas después de la publicación de *De la Grammatologie*, en un libro que reúne (y que unifica como libro) varios trabajos y conferencias en torno al animal, titulado *L'Animal que donc je suis*, en una referencia explícita a la fórmula del *cogito*. Si bien estos textos están dedicados a la cuestión de la animalidad, no dejan de ser un material imprescindible para esta tesis puesto que contienen una lectura de Descartes determinada por la cuestión de la distinción entre el pensamiento o el lenguaje (el *logos*) y su otro (que aquí es nombrado como la vida, lo vivo “sin más” o la animalidad). El pasaje por Descartes resulta central allí, no solo en el sentido superficial de que se ubica más o menos en el medio de la argumentación; es central, sobre todo, porque sugiere que el *cogito* cartesiano marca un punto de inflexión en la cuestión de la animalidad (y con ella de la vida y del cuerpo): abreva en una herencia antigua (y Derrida, además de remitir a los análisis sobre Platón, lee aquí el *Génesis*) pero instituye a la vez una nueva filiación. Descartes, “presunto padre de la filosofía francesa” (*L'a*, 71), deja planteadas ciertas líneas, axiomas, prejuicios, que según Derrida no serán cuestionados por la filosofía de los siglos siguientes.

El principal aspecto que marca una línea de continuidad con la filosofía antigua es, desde ya, el negarle al animal el habla y el lenguaje (*logos*). La presunción de que el animal no habla y el ser humano sí, de que el lenguaje racional es lo que define al ser humano como tal, distinguiéndolo de los demás animales, es una de las creencias más antiguas y firmes no solo de la filosofía, sino de las ciencias en general, incluso del mismo sentido común. Esta convicción, además, tiene un vínculo fundamental con el sistema de la metafísica como prioridad del *logos*: “el logocentrismo es, antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de *logos*” (*L'a*, 43). En torno a este

---

<sup>5</sup> Para las *Meditaciones metafísicas*, cito en todos los casos la traducción de Vidal Peña, pero la numeración corresponde a la paginación de la edición canónica de Charles Adam y Paul Tannery.



poder-tener (o no) el *logos*, el ser humano y la filosofía construyen su sentido de la identidad, su propiedad, su certeza, su dignidad. Como lee Derrida tanto en las escenas del *Génesis* como en el mito de Prometeo, esta institución de lo propio del ser humano es una auto-posición política y violenta: con el lenguaje el ser humano se otorga a sí mismo el poder de nombrar y someter la vida, y se erige, al darse la palabra, como “amo de la naturaleza y del animal” (*L’a*, 36).

Es cierto, y Derrida lo reconoce (y reconoce que a Descartes esto no se le ha reconocido lo suficiente), que Descartes discute la formulación aristotélica de *zoon logon ekhon*, pero lo hace solo en el sentido en que no puede decir con total certeza que el ser humano sea *zoon*. De lo único que puede no dudar es de la segunda parte, *logon ekhon*: el ser humano es un algo –no se sabe aún si animal o ser vivo– capaz de pensamiento y, como ya mencioné (y reconfirmando aquí su herencia griega),<sup>6</sup> pensamiento y lenguaje son para Descartes indisolubles. La crítica cartesiana no ataca entonces el polo del lenguaje, del cual el animal sigue estando privado, sino el polo de la vida: “El ‘yo soy’, en su pureza intuitiva y pensante, excluye dicha animalidad por razonable que sea” (*L’a*, 90). El pensamiento es lo “único inseparable” del *cogito* (*L’a*, 91): todo lo que no sea pensamiento debe ser puesto en duda, separado, sustraído del ámbito de lo cierto, al menos en este estadio de la argumentación. Es en este marco que Descartes se separa de su propio cuerpo viviente (y en este sentido es que resulta válida la extensión de estas reflexiones sobre la animalidad al problema del cuerpo), y que también se separa de las antiguas nociones de alma como principios de animación del cuerpo, que no lograban distinguir alma y cuerpo de manera sustancial o definitiva:

No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada. Y, sin modificar ese supuesto, hallo que no dejo de estar cierto de que soy algo. (*Meditaciones metafísicas*, 21)

El cuerpo y la materialidad, e incluso el cuerpo viviente, su propio cuerpo viviente y la vida misma en ese cuerpo, son objetivados y reducidos por Descartes como no esenciales ni necesarios para la “vida” inteligible del *cogito*, que no depende en lo

---

<sup>6</sup> Dada la polisemia de la palabra griega *logos*, que recordé más arriba, *zoon logon* puede traducirse de dos maneras: ‘animal con lenguaje’ o ‘animal racional’.

absoluto de nada relacionado con lo que suele entenderse como vital. Su propio cuerpo vivo (esto es, no solo el cuerpo en sentido anatómico, no solo la materia sensible de la cera) es rechazado por Descartes como mera máquina o cadáver (cf. *Meditaciones metafísicas*, 20: “toda esa máquina de huesos y de carne, tal y como aparece en un cadáver”). Estas fuertes metáforas constituyen uno de los puntos más álgidos de la tradición mecanicista moderna (La Mettrie, Hobbes), que continúa, renovada y actual, en los debates científicos y filosóficos de nuestros días. Volveré sobre este tema en el próximo capítulo; por el momento, interesa simplemente señalar que la noción de animal-máquina es una de las piezas fundamentales del dualismo cartesiano, que postula una división fuerte, real o sustancial, pura, entre el pensamiento (y la certeza) y el cuerpo (y la vida).

Sin embargo, no es este reforzamiento del dualismo lo que más separa a Descartes de sus predecesores. Lo distintivo del esquema cartesiano es su manera de desplazar la cuestión del lenguaje (formulada clásicamente como “¿habla el animal?”) a la cuestión de la comunicación: desde Descartes, “Lo que cuenta, en el habla, sería ante todo el intercambio o la pareja pregunta/respuesta” (*L’a*, 70). En el *Discurso del método* Descartes plantea la hipótesis de unos autómatas que se asemejarían en todo, hasta la confusión, a los hombres y a los animales. Como dice en una carta de 1638 en la que retoma el tema, aunque estos “imitarían lo más posible todas las demás acciones de los animales a los que se parecen, sin omitir siquiera los signos que utilizamos para dar testimonio de nuestras pasiones”,<sup>7</sup> todavía seguiría siendo posible distinguirlos con seguridad en base a dos criterios. Por un lado (este, en el orden de exposición de Descartes, es el segundo criterio), una cierta “carencia o deficiencia no especificada” (*L’a*, 101), en el sentido de que, por mucho afán que la industria humana ponga en imitar la mano divina, siempre una máquina de obra divina (es decir, una *creatura*) estará “incomparablemente mejor ordenada” (*Discurso del método*, 56).<sup>8</sup> Esas máquinas de manufactura humana, los autómatas, nunca dejan de fallar en algo porque “no obran por conocimiento, sino solo por la disposición de sus órganos” (57); no tienen un ordenamiento racional, global, orgánico (*logos* es también razón como medida), sino que cada pieza de estas máquinas imperfectas está programada para determinadas

---

<sup>7</sup> “Lettre à \*\*\*”, marzo de 1638, en *Descartes. Oeuvres et lettres*, París, Gallimard, 1952, pp. 1004-1005, cit. por Derrida en *L’a*, 100.

<sup>8</sup> La traducción citada del *Discurso del método* es la de Manuel García Morente, y también aquí la numeración corresponde a la paginación de la edición canónica de Adam y Tannery.

acciones y situaciones, lo que hace a la máquina incapaz de obrar en (o de responder a) “todas las ocurrencias de la vida”. Por otro lado, y esta es la tesis crucial en la lectura de Derrida, el original (el ser vivo) puede distinguirse de la imitación (la máquina) por la incapacidad de esta última de *responder* a lo que se le pregunta:

nunca podrían hacer uso de palabras u otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos a los demás, pues si bien se puede concebir que una máquina esté de tal modo hecha que profiera palabras, y hasta que las profiera a propósito de acciones corporales que causen alguna alteración en sus órganos, como, v. g., si se la toca en una parte, que pregunte lo que se quiere decirle, y si en otra, que grite que se le hace daño, y otras cosas por el mismo estilo, sin embargo, no se concibe que *ordene* en varios modos las palabras para *contestar* al *sentido* de todo lo que en su presencia se diga, como pueden hacerlo aun los más estúpidos de entre los hombres. (*Discurso del método*, 56-57; las itálicas son mías).

Aunque puedan dar muestras de cierta aptitud mínima para formas básicas de lenguaje, los autómatas están privados de *logos* en tanto este, en sentido propio, requiere la capacidad de entender el discurso del otro y de articular (componer, ordenar) ante él una respuesta con sentido. Pueden imitar la acción visible, material, de emitir signos, pero no pueden entender su sentido, no pueden aprehenderlos en su dimensión inteligible, que es por supuesto la más importante. Cabe subrayar que, aunque en la hipótesis original Descartes planteaba imitaciones tanto de hombres como de animales, casi en seguida aclara que los animales, todos, incluso aquellos ejemplares “verdaderos” que los autómatas imitarían, son también autómatas (*L'a*, 102):

si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y figura exterior de un mono o de otro animal cualquiera, desprovisto de razón, no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales (*Discurso del método*, 56).

Por eso, los dos criterios sirven así no solo para distinguir el original de la copia, el ser vivo de la máquina, sino también al ser humano del animal, y esta parece ser, por el grado de énfasis que Descartes le da al momento de cerrar su argumentación, una de las conclusiones principales a extraer de la hipótesis de los autómatas. La distinción entre un ser humano y un autómata, de manufactura no divina, que lo imite, es así análoga a la distinción entre el hombre y las bestias:

no hay hombre, por estúpido y embobado que esté, sin exceptuar los locos, que no sea capaz de arreglar un conjunto de varias palabras y componer un discurso que dé a entender sus pensamientos; y, por el contrario, no hay animal, por perfecto y felizmente dotado que sea, que pueda hacer otro tanto. (*Discurso del método*, 57)<sup>9</sup>

¿Cómo medir, en definitiva, el abismo entre la *respuesta*, como privilegio del ser humano “original”, y los signos que como *reacción* pueden emitir los animales y las máquinas, como burdas copias, como “ocasión” de afecciones y movimientos de los órganos o, incluso, como “testimonios” de las pasiones? La diferencia pasa, una vez más, por el *logos*: por la capacidad de la razón, de tenerla e imprimirla en los propios actos y signos, que se entiende aquí, y para Derrida en la historia de la metafísica en general, como una capacidad de dominar, a voluntad, los propios actos y signos, de *disponer* de las propias huellas. Si bien esta formulación le debe mucho a la lectura de Jacques Lacan que Derrida emprende en el capítulo III de *L'Animal...*, quizá sea posible mostrar que la distinción entre *trazar* y *borrar* las propias huellas, aunque formulada por Lacan, se halla presente ya en la oposición entre *reacción* (maquinica, animal) y *respuesta* (propiamente humana) que Descartes pone en acción. Dice Derrida, leyendo a Lacan: “El animal puede trazar, inscribir o dejar huellas pero, añade por lo tanto Lacan, ‘no borra sus huellas, lo cual sería ya para él convertirse en sujeto del significante’” (*L'a*, 161); esto es: el animal puede emitir signos, pero no dominarlos, no puede disponer de ellos al punto de ser capaz de eliminarlos a voluntad, *porque* eso implicaría darle al animal (y a la máquina, y al cuerpo) un estatus de *sujeto* de sentido. La diferencia entre el ser humano y el animal se retrotrae, por medio de la cuestión del lenguaje, a los viejos axiomas (prejuicios) filosóficos sobre la voluntad, la libertad, la autonomía, la dignidad del sujeto independiente y autosuficiente. Es en este mismo sentido que Descartes, con un solapado tono de reproche hacia algunos “antiguos”, insiste en que no se puede tampoco pensar que los animales (y las máquinas, y el cuerpo) “hablan aunque nosotros no comprendemos su lengua: pues si eso fuera verdad, puesto que poseen varios órganos parecidos a los nuestros, bien *podrían* darse a entender” (*Discurso del método*, 58, trad. ligeramente modificada, las cursivas son mías). Esta incapacidad de respuesta, de dominar (y de domar o domesticar) las propias huellas, esta ausencia de *logos*, de sujeto, de voluntad, esa *irresponsabilidad*, es lo que

---

<sup>9</sup> Nótese que, aquí, ni siquiera los locos están excluidos de la capacidad de un discurso racional; sería interesante –en otro trabajo– sopesar esta afirmación en el marco de la discusión con Michel Foucault.

el animal, la vida, el cuerpo y la máquina comparten con la escritura: “Cualquiera que sea la pregunta que se les plantea, los escritos se callan [...] o bien responden siempre lo mismo, lo cual es no responder” (*L'a*, 69).

Antes de abandonar a Descartes para continuar el recorrido, cabe ofrecer alguna explicación acerca de por qué esta lectura no se detuvo en el famoso texto “Cogito et histoire de la folie”, en el que Derrida trabaja en detalle el problema del *cogito*, y a partir del cual se inicia una discusión con Foucault (particularmente espinosa y duradera) que girará en gran medida alrededor de los problemas del lenguaje y del cuerpo.<sup>10</sup> Aunque no pretendo zanjar aquí un debate mucho más amplio y complejo, he preferido no concentrarme en este escrito porque entiendo que su núcleo argumental apunta en otra dirección. Como se sabe, el tema inicial de la polémica fue si acaso, como sostuvo Foucault, Descartes opera un movimiento de exclusión de la locura por fuera del ámbito del *cogito* y, con él, del terreno de la razón, el discurso, el *logos*; de ser así, la locura quedaría “del lado del cuerpo” (*ED*, 73). Por el contrario, Derrida afirma que esto no es cierto para el momento “inaugural y más propio” del *cogito*, del que en cambio dice que “nada es menos tranquilizador” (80). En estas páginas, el esfuerzo principal de Derrida parece ser el de mostrar, contra Foucault (y quizá hasta contra sí mismo), en qué sentido el mismo Descartes empuja más allá de la metafísica, en lugar de enfatizar (como hemos visto que hace en otros contextos) los modos en que aquel reafirma y contribuye a consolidar los esquemas logocéntricos. En ese sentido, la locura operaría como motivo que empuja hacia afuera o más allá del sistema de oposiciones, en la medida en que –por cómo Derrida lee su función en el recurso al genio maligno– indica una dimensión de indistinción, de indecidibilidad, un plano en cierto sentido previo o más originario que la oposición binaria: el *cogito*, en su momento inaugural, en su “audacia hiperbólica”, no excluye ni encierra a la locura, sino que la porta en sí, desde siempre, como posibilidad constitutiva. Esta “hipérbole demoníaca” no puede explicarse entonces en razón de “una totalidad histórica determinada” (81) como sería la complicidad con el sistema logocéntrico; al contrario, podría argumentarse que se trata de aquel punto, exorbitante, en que el tejido cartesiano produce efectos más allá de su estricto querer-decir, “va más lejos” (80). En otro lugar, en efecto, Derrida define lo

---

<sup>10</sup> Aunque la reconstrucción que hago aquí del debate se mantiene en un plano general y no entra en detalles, en un trabajo futuro habría que hacer un análisis más detallado del ida y vuelta de las respuestas en función de los problemas de esta tesis; de hecho, el problema del cuerpo está inscrito ya en el mismo título de la respuesta de Foucault: “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, de 1972.

demoníaco como aquello que “desdibuja el límite entre lo animal, lo humano, lo divino” (DM, 13). Sin embargo, desde que el momento en que el *cogito* “se reafirma en su decir” (ED, 84), en que se enuncia bajo la forma de un discurso inteligible, garantizado por el respaldo divino, sí se produce el encierro de la interpretación foucaultiana: en *ese* contexto, dice Derrida, “Foucault tiene razón”. A partir de allí, puede suponerse, la oposición entre discurso inteligible (*logos*) y locura se encadena con la serie de binarismos jerarquizados que Derrida trabaja en *De la Grammatologie* y en *L’Animal que donc je suis*. Es en virtud de esa distinción entre el momento hiperbólico inaugural del *cogito* y su enunciación como discurso que puede comprenderse el hecho de que en la lectura derridiana de Descartes se encuentren tanto esos fuertes elementos de pertenencia a la metafísica, como la huella de su superación. Aun si este debate sobrepasa los confines de esta tesis, en la medida en que remite en última instancia al estatus cuasi trascendental de un *cogito* hiperbólico, no deja de ser importante notar cómo, incluso en la lectura del más moderno de los modernos, el gesto siempre es doble, y la deconstrucción siempre parte de los elementos ya en obra en el texto en cuestión. Pero, además, Derrida sostiene que si no se resguarda ese momento hiperbólico del *cogito*, si se da por sentado que la locura es lo otro de la razón y que esa partición es algo que sucede en un momento dado de la historia (lo que implica que antes hubo una unidad), lo que se logra es una confirmación de la operación metafísica, una reafirmación de sus oposiciones. En cierto sentido, el gesto derridiano en “Cogito et histoire de la folie” es el de señalar, en la propia textualidad cartesiana, metafísica, de cuya deconstrucción participa, la huella de algo inaudito para la metafísica logocéntrica: la posibilidad de que el lugar de la razón sea ya, desde siempre, “antes” de la historicidad, también de la locura. Solo desde y en contra de este cuasi trascendental –el *cogito* hiperbólico, la huella–, como “fondo” y “adversario” (ED, 77), es que puede levantarse el sistema de las oposiciones metafísicas; puesto que es su condición de posibilidad, lo es también de su imposibilidad: su inevitable fracaso, su deconstrucción siempre ya en curso.

En definitiva, y para retomar el hilo de la argumentación, es preciso insistir en que Derrida no busca refutar, con estas lecturas, la existencia de una distinción entre reacción y respuesta, entre cuerpo y sujeto, entre animal y ser humano, entre locura y discurso, entre escritura y voz. No se trata de retrotraerse a “la unidad de una presencia originaria” (ED, 60), que venga antes de la partición y que pueda restaurarse. Una y otra vez, Derrida insiste, aquí y en otros lugares, en que no se trata de sostener la

indistinción o borrar la diferencia, “sino [de] multiplicar sus figuras, complicar, espesar, desalinear, plegar, dividir la línea precisamente haciéndola crecer” (*L'a*, 46). A esta *limitrofia* (45) apunta la peculiar lectura ejercida por la deconstrucción, y sobre todo la pregunta obstinada que ella inscribe entre líneas, en los márgenes: ¿acaso es siquiera posible, no solo para el animal sino también para el ser humano, dominar realmente la propia huella? ¿No se encuentra todo lenguaje, desde su origen, atravesado por la ausencia y la pérdida, no está toda comunicación, toda pareja pregunta-respuesta, siempre y esencialmente arriesgada al fracaso, al malentendido, al abismo? ¿Y no firma cada sujeto, cada vez que firma su nombre, su propia mortalidad?

### *Husserl*

Estos temas y estas preguntas son en verdad transversales en el corpus derridiano, y aparecen ya desde sus primeros escritos, dedicados a Husserl y la fenomenología. Entre Descartes y Husserl, no debemos olvidarlo, hay muchos grandes pensadores, y varios de ellos han sido de vital importancia en lo que hace al problema del cuerpo, el lenguaje y la escritura: por ejemplo, Rousseau o Hegel (a quienes hice una breve mención), pero también otros, más contemporáneos de Husserl, como Saussure o Lévi-Strauss. Sin embargo, es en Descartes y en Husserl donde más claramente se articula el privilegio de la conciencia como autoafección pura, tema que aquí se toma como eje organizador de la época moderna. Con todo, ni siquiera en estos pensadores el diagnóstico derridiano es unívoco, y de *La Voix et le phénomène* (texto publicado en 1967, al igual que *L'Écriture et la différence* y *De la Grammatologie*, pero resultado de un trabajo más antiguo, y en general de lo que se conoce como sus “años fenomenológicos”), Derrida ha llegado a decir que es su texto más querido: quizá también sea Husserl uno de sus pensadores más estimados (*Po*, 19).

A pesar de que, luego de este primer momento, la lectura de Heidegger parece desplazar a la de Husserl en los escritos derridianos, Derrida no dejará en ningún momento de reconocer la marca y la deuda que estas primeras lecturas significaron para él: “Husserl es el que me enseñó una técnica, un método, una disciplina que jamás me ha abandonado” (*SP*, 63). Pero, además de este reconocimiento en un plano más formal, por decirlo de alguna manera (la fenomenología como método riguroso que enseña a pensar), hay otro sentido en que Derrida recupera el gesto de Husserl y en que “aprende” de él. En sus dos primeros textos, de 1953-1954 y de 1962, ambos dedicados

exclusivamente al fenomenólogo, la lectura derridiana es en cierto sentido más ambigua, menos condenatoria de lo que será, unos años más tarde, el diagnóstico de *La Voix et le phénomène* (Dastur, 2000: 46, n. 77). En su introducción a *El origen de la geometría*, Derrida se ocupa de relevar las tensiones presentes en la fenomenología husserliana, aunque sin decidir las, en torno a la cuestión de la historicidad trascendental, de la relación entre razón e historia (es decir, un problema de estatus similar al que organizaría luego la discusión con Foucault). Husserl, en ese texto, se ocupa de las matemáticas como objetos ideales y de la aparente contradicción entre su historicidad fáctica y su normatividad atemporal. Pero, además, busca resolverla recurriendo al lenguaje y, lo que es más significativo aún para Derrida, a la escritura: su mediación, esto es, el poder ser dicho y el poder ser escrito, son las condiciones decisivas del paso desde “el espacio de conciencia del alma del primer inventor” hacia la objetividad ideal “inteligible para todo el mundo, ahora y siempre” (*El origen de la geometría*, 169). Ya en este texto tan temprano se encuentran las huellas del encabalgamiento entre los problemas del cuerpo y el lenguaje, cuando Derrida sostiene que “la posibilidad o la necesidad de *encarnarse* en una grafía ya no es extrínseca y fáctica respecto de la objetividad ideal: es la condición *sine qua non* de su consumación interna” (*IÖG*, 86, el énfasis es mío). Esto enseguida implica una tensión: puesto que en la escritura y el lenguaje en general obra una equivocidad irreductible, la condición de posibilidad de la objetividad ideal “absolutamente objetiva, traducible y tradicional” (68) es a la vez su condición de imposibilidad; “la escritura disloca, aun cuando la hace posible, la pureza de toda idealidad” (Biset, 2009: 11). En este breve texto de Husserl, entonces, como sostienen tanto Françoise Dastur como Paola Marrati, lo que reconoce y tematiza Derrida es una *contaminación* esencial o, mejor dicho, cuasi trascendental, entre lo empírico y lo ideal.

A pesar de que, tal como sucedía con los temas planteados a raíz de la discusión con Foucault, el problema central de estos textos excede el marco de esta investigación, resultaba importante hacer una breve reseña para destacar el peculiar camino por el que se abre paso la lectura derridiana de Husserl y de la fenomenología en general. Como señalan Dastur y Marrati, la propuesta derridiana se distancia de las interpretaciones que por entonces dominaban la escena fenomenológica francesa, en la medida en que discute el “privilegio unilateral” que se le otorgaba al último Husserl para comprender en cambio “la unidad del gesto aparentemente contradictorio que combina un idealismo estricto con una filosofía de la historia” (Dastur, 2000: 34). Este punto es



particularmente relevante para una tesis sobre el problema del cuerpo: no se trata aquí –como proponía Reynolds– de ir más allá de Derrida, o “superarlo” en la dirección señalada por Merleau-Ponty, sino de saber cuál es el aporte específico, nuevo o diferente, de la deconstrucción para el problema del cuerpo. Ese aporte, en este contexto, quizá tenga que ver precisamente con desplazar el debate desde el concepto de cuerpo propio (mucho más restringido que el de cuerpo) hacia un pensamiento de la huella como contaminación, que surge a partir de la lectura husserliana (y desde el interior mismo de la reflexión fenomenológica) y que, como afirma Marrati, podría ser, incluso “más que la deconstrucción [...] la palabra clave del pensamiento de Derrida” (2000: 188). En otras palabras, tampoco esta tesis buscará pensar el cuerpo desde una reflexión cerrada sobre su concepto, tal como tradicionalmente se lo ha entendido (cuerpo propio, cuerpo vivo, cuerpo presente, cuerpo humano); pensar el cuerpo, con Derrida, implicará abordarlo desde su supuesto afuera, desbordarlo; y este gesto de alguna manera estaba ya esbozado en las primeras lecturas de Husserl.

A partir de 1967, de todas formas, la lectura de Husserl parece estabilizarse en un diagnóstico crítico, aunque esto no cancela la deuda, ni la estima; quizá, si heredar es traicionar, incluso le hacen justicia. El diagnóstico que Derrida hace en *La Voix et le phénomène* consiste en señalar que lo que define la pertenencia de Husserl a la tradición metafísica que sin embargo critica (y en cuya crítica, como dije, Derrida se forma), es que lo que busca, al criticarla, es precisamente restaurarla: refundar su legitimidad sobre el “principio de todos los principios”, la evidencia originaria y apodíctica de la presencia viviente de la conciencia a sí misma. La lectura derridiana se organiza aquí en torno a la noción del signo escrito que, en Husserl como en Platón, Aristóteles, Descartes, Rousseau y Hegel, se ve reducido, excluido, despreciado. En distintos momentos de la argumentación, reaparece la correspondencia ya señalada entre los dos pares de oposiciones de la metafísica: la escritura sería a la voz, lo que el cuerpo al alma. La crítica derridiana en *La Voix et le phénomène* podría entonces resumirse muy brevemente de la siguiente manera: al (re)poner Husserl el presente viviente de la conciencia como punto arquimédico de toda investigación trascendental, ratifica la tradicional exclusión de la escritura, de la ausencia, de la pérdida, y esto a su vez se traduce en una operación de clausura de la alteridad y del acontecimiento.

Este esquema tiene en particular dos aspectos que interesan en una investigación sobre el dualismo: por un lado, y en función nuevamente del privilegio del presente vivo –rearticulado fenomenológicamente como la autotransparencia del ego trascendental

en el *oírse-hablar*–, el cuerpo es relegado a la condición de mero medio inerte que necesita ser animado y gobernado por un alma, que solo recibe de parte de un “yo” su sentido de cuerpo *vivo*, ya que solo gracias a esta animación es que puede hablarse de una unidad psicofísica, una unidad de vivencias, una unidad de sentido. En esto consistiría el dualismo husserliano: el alma como Autor, el cuerpo como superficie de marcas, vehículo neutro, disponible. En segundo lugar, el privilegio del presente vivo conlleva una definición del horizonte de la comunicación como comercio entre conciencias presentes, vivas y análogas entre sí, un horizonte de la comunicación atado al sentido como objetividad, como el *querer-decir* de una conciencia intencional.

El sintagma “querer-decir”, con la estrecha (y gráfica) vinculación que establece entre los motivos de habla y voluntad, ya se había dejado sentir en momentos previos de este recorrido, aunque proviene precisamente de una lectura de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, publicadas entre 1900 y 1901. En la Primera Investigación, titulada “Expresión y significación”, Husserl establece una distinción esencial entre dos especies de signo: la señal (o indicación) y la expresión. Enseguida, en el §5, esta distinción es determinada por un tener (y por su reverso, una falta): transportar o no la significación como *Bedeutung*, como exteriorización de los pensamientos signada por la intención de presentarlos, lo que Derrida traduce y condensa en el concepto de significación como *querer-decir*. Este es el primer paso en una definición de la esencia de la expresión que se construye por medio de sucesivas distinciones y *exclusiones*, y que conduce en última instancia a la formulación de una verdadera doctrina de la significación: fundada en la exclusión de la señal y de toda la cara *física* del signo, en la autotransparencia a sí de la conciencia, y en una definición del sentido como querer-decir, como presencia plena de una intencionalidad, como referencia a una objetividad posible.

Puesto que la expresión es *Ausdruck*, exteriorización, impresión hacia afuera de un adentro de la conciencia, y puesto que cumple por tanto una función comunicativa entre conciencias diferentes, necesita de un cierto vehículo para efectuar dicho transporte. Para desentrañar este proceso, Husserl se aboca a despejar ciertas confusiones en torno al concepto de signo. Por un lado, debe asentar la independencia de los objetos externos: el sentido es “un conjunto de vivencias” que animan al signo con significación, puesto que lo convierten en “expresión de algo”, es decir, le dan una referencia objetiva intencional. La distinción fenomenológica a la que arriba Husserl en el §9 separa, en el fenómeno concreto de la expresión, el fenómeno físico de los actos que lo animan. Entre dichos actos, el esencial es el acto intencional, el acto de dar

sentido, no así el de cumplirlo. Una primera reducción es entonces la del objeto mentado como objeto exterior, a la vivencia de intencionar un objeto, de querer decirlo. Una segunda reducción es la del fenómeno físico de la expresión, el vehículo. En el proceso eidético de hallar la esencia y solo la esencia de lo expresivo, el siguiente blanco para la reducción es el vehículo del que la expresión se sirve para transportar el sentido: para que una palabra exprese un sentido, debemos justamente olvidarla como palabra, es decir, nuestra atención debe poder traspasarla hacia el sentido que ella intenciona (§10). Para ser fiel al sentido, que es lo que justifica su animación, la expresión debe poder disimular al máximo su carácter de signo como su “estar en lugar de”, debe poder borrar su función de notificación, sus rasgos de señal o de indicación. El fenómeno físico debe poder ser reducido, puesto que no es esencial: mero medio inerte, vehículo neutro, suplemento que no altera ni añade nada al contenido de sentido transportado. La productividad del signo es así su improductividad: su rasgo distintivo o novedoso es no introducir nada nuevo ni ajeno al sentido, sino dejarse marcar por él como una página en blanco; se trata de “la neutralidad del medio como la de un medium sin color propio, sin opacidad determinada, sin poder de refracción” (MP, 204). En este punto, se hace manifiesto, una vez más, el vínculo con el problema que nos ocupa: en tanto que el cuerpo del signo es definido en este proceso como medio inerte, que necesita ser animado por el acto de dar sentido, por el querer-decir de una conciencia, es que podría percibirse la pervivencia en Husserl del dualismo entre cuerpo y alma, tanto antiguo como cartesiano, animando implícitamente sus tesis sobre los procesos de significación. Esta exclusión de la cara física del signo podría verse así como otro signo de la complicidad que este capítulo busca mostrar, y que subsume de manera conjunta a la escritura y al cuerpo (y a la máquina, y a la animalidad) en el esquema de cuerpo inerte y animación espiritual: “la condición esencial es, pues, el acto puro de la intención que anima y no el cuerpo al que, de manera misteriosa, se une aquella y le da vida” (MP, 200).

Con la exclusión de toda indicación y notificación queda reducida también la función comunicativa de la expresión, lo que deja a Husserl en el terreno de “la vida solitaria del alma”. Este es un segundo punto de la crítica derridiana a la fenomenología que aquí importa señalar: la determinación de la comunicación como intercambio entre dos conciencias presentes y vivas, como transporte del sentido como querer-decir, puede leerse como resultado (o síntoma) de la reducción y la exclusión del cuerpo y, en general, de la alteridad en cuanto tal. Si se retoma el hilo de las *Investigaciones*, es

preciso señalar que la esencia de la expresión no es la comunicación, puesto que esta última no puede prescindir del *vehículo* que hace posible la transferencia de sentidos de una a otra conciencia. La expresión, en cambio, es independiente de la cara física, dado que existe expresión también en la vida solitaria del ego: la comunicación es reductible allí en virtud de la autotransparencia a sí de la conciencia. No hay necesidad de indicar nada: ya sé qué quiero decirme, porque me tengo aquí mismo presente, sostiene Husserl. Esta autotransparencia es esencial para la unidad e identidad del ego, que, recordemos, es precisamente el punto de partida apodíctico que Husserl necesita para refundar la filosofía como rigurosa fenomenología trascendental. Así, la investigación fenomenológica acerca de la esencia del signo arrastra consigo dos postulados fuertes, y también fuertemente criticados: en primer lugar, la autotransparencia de la conciencia como la proximidad absoluta del oírse-hablar, la no-espacialidad y plena presencia a sí de la “auto-afección pura”; y, en segundo lugar, aunque de forma solidaria, la definición de todo sentido como querer-decir, como intención de esa conciencia autopresente. En esta línea, en “Signature événement contexte”, de 1971, Derrida afirma que

el primer interés del análisis husserliano [...] es pretender y, me parece, llegar, de una cierta manera, a disociar rigurosamente el análisis del signo o de la expresión (*Ausdruck*) como signo significante, que quiere decir (*bedeutsame Zeichen*), de todo fenómeno de comunicación. (*MP*, 361)

Esto, como se ve, es lo que motiva a Husserl a llevar a cabo una reducción a la esfera de lo propio, donde no hay ya comunicación, pero sí hay significación. El *interés* por disociar estos dos fenómenos que, al menos desde un punto de vista cotidiano, nos resultan íntimamente unidos, se vincula con la posibilidad de *reducir* la relación con el otro, en la medida en que esta introduciría una ausencia irreductible e intolerable en el paisaje de esta “vida solitaria” de la conciencia (autosuficiente, autotransparente, siempre presente a sí). Hacer depender la significación únicamente del ego trascendental responde al deseo de *dominar* el proceso significativo, tal como se entiende que un Autor produce y domina el sentido de su texto:

su presencia consciente e intencional en la totalidad de la operación implica teleológicamente que ningún resto escapa a la totalización presente [...] ninguna polisemia irreductible, es decir, ninguna “diseminación” que escape al horizonte de la unidad del sentido. (*MP*, 364)

Si bien el interlocutor directo en esta última cita no es Husserl, sino que se trata más bien de una discusión con el problema del performativo en John L. Austin, las argumentaciones de Derrida al respecto son esclarecedoras también en relación con el problema de la comunicación en Husserl, ya que la crítica que dirige a ambos es, en este punto, prácticamente la misma:

sigue siendo clásicamente la conciencia, la presencia consciente de la intención del sujeto hablante con respecto a la totalidad de su acto locutorio. Por ello, la comunicación performativa vuelve a ser comunicación de un sentido intencional [...].  
(MP 363)

Tanto en Husserl como luego en Austin, todo se reduce a la cuestión de la intención, la voluntad, o la libertad de un sujeto, y su capacidad para dom(in)ar el “propio” *logos*.

La reducción del cuerpo participa de una reducción de la alteridad y de una actualización del solipsismo cartesiano en la medida en que, si la esencia del sentido está completa ya en la esfera solitaria de la conciencia, el plano de la comunicación es solo un agregado accesorio, no sustancial, suplementario. La alteridad tampoco pertenece esencialmente a la estructura de la conciencia: es así un mero accidente –puro ruido fenomenológico, que es conveniente anular– el hecho de que alguien llegue alguna vez a irrumpir en la solitaria vida de la conciencia, que algo logre interrumpir su monólogo trascendental. En la defensa husserliana de la neutralidad del medio, que no debe afectar la unidad del sentido intencional, se reencuentran motivos platónicos, aristotélicos, incluso (o sobre todo) cartesianos: para definir al ser humano, para garantizar con certeza apodíctica su existencia y su vínculo con el mundo (su capacidad cognoscitiva, es decir, su poder-tener el *logos*), es preciso otorgarle (otorgarse) el poder de disponer de las propias huellas. Este poder es el que se encuentra de manera ejemplar en ese oírse-hablar que ocurre en el puro espacio sin materia, ni tiempo, ni otros, de esa “vida” solitaria (y me tomo la pequeña libertad de entrecomillar “vida”, porque alguien podría exclamar, aquí, *¡pero esto no es vida!*) de la conciencia egológica trascendental.

### **3. Filosofías de la sospecha: la conciencia en tela de juicio**

La deconstrucción, como estrategia de abordaje de un texto y como conjunto de textos sobre otros textos, no puede ser una doctrina que se identifique plenamente con el nombre propio de Jacques Derrida, una huella de la que él pueda apropiarse, como

tampoco son *corpora* cerrados ninguno de los autores cuyos nombres propios él toma como puntos de referencia, meras “indicaciones para comodidad” (*Ds*, 276). La deconstrucción es algo que acontece, en los textos, en la historia; lo que se revela en la lectura de un texto no es más que esa ley interna que inscribe en cada presencia, en cada sujeto, en cada cuerpo, en cada firma, la posibilidad necesaria del espaciamiento, la ausencia, la muerte. Si Derrida valora tanto a Husserl y a la fenomenología en general es porque, más allá o más acá de su pertenencia a la metafísica de la presencia, y además de su enorme valor en cuanto método y “modelo de vigilancia” (*T*, 276), hay algo en ella (algo que no es su intención, ni su querer-decir) que expresa, al mismo tiempo, un cuestionamiento de esa misma metafísica que refrenda, y que colabora con su deconstrucción. Este movimiento, que puede verse tanto en los dos primeros textos sobre Husserl como en el más tardío *Le Toucher. Jean-Luc Nancy* (en donde se da lugar también a la discusión con Merleau-Ponty), no se limita a enarbolar, contra el Husserl más duro, el Husserl del mundo de la vida: como señala Paola Marrati, “no alcanza con abrir el sujeto a una intersubjetividad constitutiva, con hacerlo carne. La encarnación sensible [...] sigue siendo demasiado humana” (2000: 197). Una profundización de la deconstrucción del valor de sujeto, y del dualismo en el que se enmarca, dice Derrida en *Le Toucher*, deberá prestar atención sobre todo “a la *plasticidad* y a la *tecnicidad*” que abren “a la historia de las animalidades y de la hominización, [y que] llevan de golpe más allá de los límites antropológicos o antropo-teológicos, e incluso onto-teológicos, en los que se mantiene particularmente la fenomenología” (*T*, 314). Este camino, y no el que se concentra en el alter *ego*, la carne y el cuerpo *propio*, sería –podría sostenerse– la única manera de respetar el rigor husserliano, que exige “velar por la alteridad del otro” (*T*, 276), de *lo* otro, que precede y sobrepasa la forma humana, y que –ya para Husserl– permanece siempre inaccesible a una intuición dadora originaria. Sobre el tema de la tecnicidad volveré más adelante; por el momento, basta con subrayar una vez más el carácter tensionado y abierto de las lecturas derridianas.

Este gesto deconstructivo, incipiente y sobre todo reprimido en Husserl –puesto que, *a pesar* de la introducción del otro en la constitución del ego trascendental, lo importante para él sigue siendo la puntualidad y la transparencia pura de “la punta” de la conciencia, plenamente presente “ahora”–, es similar al que Derrida reconoce en la crítica del valor de la presencia como ontoteología que lleva adelante Heidegger y que

puede verse también, antes, en Nietzsche y en Freud.<sup>11</sup> Tanto en “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines” (1966, cf. *ED*, 386) como en “La différance” (1968), Derrida dice sobre estos últimos que ambos “han puesto en tela de juicio la conciencia en su certeza segura de sí”. Allí, además, de manera sugestiva y enigmática, pregunta: “¿no es notable que lo hayan hecho el uno y otro a partir del motivo de la *différance*?” (*MP*, 52).<sup>12</sup>

### *Nietzsche*

A grandes rasgos, podría decirse que hay en principio dos vías por las que puede emprenderse un cuestionamiento de la conciencia: por un lado, se puede atacar la noción de conciencia; por el otro, se puede reivindicar su opuesto, el cuerpo. Y quizá podríamos decir que Friedrich Nietzsche siguió las dos, mostrando así que en el fondo no eran tan distintas; quizá sean solo dos puntos de vista sobre un mismo camino. Las reflexiones nietzscheanas sobre la mala conciencia, sobre el origen de la moral, sobre el idealismo filosófico, así como también, por otro lado, sus reivindicaciones del cuerpo, de la animalidad y de las pasiones, se hallan todas atravesadas por una tonalidad original, distinta de los líneas de fuerza que organizaban los discursos de Platón y Aristóteles, de Descartes y Husserl. Quizás esta originalidad tenga que ver con que el pensamiento de Nietzsche es, ante todo, uno que “ha hecho el camino a través de muchas saludes” (*La ciencia jovial*, §3), al igual que su vida: sabemos que desde su más tierna infancia Nietzsche sufría de cefaleas, llagas, pérdida de visión, náuseas, dolores y crisis depresivas, y que murió diagnosticado con sífilis, a una edad que hoy nos parecería temprana, en medio de la afasia y la locura. En la enfermedad –tanto en la del cuerpo como en las llamadas “enfermedades del alma”– hay algo que se nos vuelve imposible: ya no tenemos esa seguridad de un cuerpo que dominamos, y que podemos distinguir claramente de nuestra conciencia y nuestro “yo”; en la enfermedad, por el

---

<sup>11</sup> Aunque en “La différance” Derrida señala a los tres como cuestionadores de la conciencia e incluso destacar a Heidegger, en el que ve un gesto especialmente “radical” y “expreso” (*MP*, 52), y sobre todo a pesar (o a causa) del enorme peso y la centralidad que tiene Heidegger en la conformación del pensamiento derridiano (como señalé más arriba), he decidido no tratarlo de forma directa en este recorrido puesto que entiendo que un abordaje serio del problema del lenguaje y el cuerpo entre Heidegger y Derrida demanda, por sí solo, una investigación mucho más extensa y compleja de la que me es posible realizar aquí.

<sup>12</sup> En todos los casos en que cito de ediciones en español, he unificado las diversas traducciones de *différance* en el término original. Nótese, de paso, que para Derrida la *différance* no es “ni una palabra ni un concepto” (*MP*, 39, sino un “motivo” o, en todo caso, un cuasi-concepto.

contrario, experimentamos el cuerpo como algo que se rebela contra nosotros. Ese dominio seguro del cuerpo era lo que fundaba la filosofía desde Platón hasta Husserl; en cambio, la experiencia de la que nace el pensamiento nietzscheano es la de una no-disponibilidad del cuerpo para la conciencia: ya no la experiencia del cuerpo que domino y que me *responde*, sino el que me ignora, que sigue su camino, que no da al yo ninguna razón que este alcance a comprender.

Dice Nietzsche: “mi filosofía es un platonismo invertido”.<sup>13</sup> En una lectura preliminar y obvia, esta cita expresa una inversión, y puede por eso identificarse con el primer movimiento de esa doble ciencia de la que he hablado más arriba; lo que se invierte con este gesto es en primer lugar la jerarquía entre dos categorías de sentido establecidas: alma y cuerpo, conciencia y materia, pureza de las ideas e impureza del cuerpo. Efectivamente, para Nietzsche, “todo idealismo filosófico fue hasta ahora algo así como una enfermedad” (*La ciencia jovial*, §372): el movimiento de idealización aparece como un proceso de vaciamiento, de simplificación y debilitamiento. Lo primero es el cuerpo: solo después, a través de su explotación, se conforman el alma, el *logos*, la filosofía. “Filosofar era siempre una especie de vampirismo”, dice Nietzsche, hablando de Platón: “¿No veis el espectáculo que aquí se desarrolla, el constante *ir poniéndose más pálido*, la des-sensualización interpretada más idealmente?” (*id*). Este idealismo, que Nietzsche detesta, puede reconocerse también en su crítica de los ideales ascéticos que encuentra a la base de la moralidad. Los “prejuicios morales” surgen como consecuencia de una partición al interior de la vida, de un ataque de la vida hacia sí misma: “En toda moral ascética adora el hombre una parte de sí como Dios y tiene por ello necesidad de diabolizar la parte restante” (*Humano, demasiado humano I*, §112). Esta demonización de la parte inferior gana así una justificación moral: la preservación de la parte venerada, la que constituye la verdadera dignidad de la vida humana, el alma. En virtud de ella, el sacrificio de las otras partes queda en todos los casos justificado y admitido; el cuerpo es por lo tanto aquello que puede ser sacrificado, explotado, sometido: la necesidad de la vida de la conciencia y la dignidad del alma así lo requieren y lo justifican.

Sin embargo, la inversión categorial es aquí también solo un primer momento, un primer paso, y los efectos de este platonismo invertido no se limitan a un cambio de signo o de posiciones: este movimiento produce, necesariamente, efectos de

---

<sup>13</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos. Vol. I (1869-1875)*, 7[156], cit. en Vaihinger (1996 [1913]: 49).



desplazamientos de sentido en ambos polos de la jerarquía, de modo que venerar al cuerpo como antes se veneraba al alma no es el verdadero sentido de la inversión. En “La fiesta del asno” (*Así habló Zaratustra*, cuarta parte) se hace patente que toda inversión entre dos valores supone una transvaloración de *todos* los valores, ya que cambiando un signo, se desplaza todo el sistema y todo lo que lo compone (*à la* Saussure). En este sentido, el cuerpo de ninguna manera ocupa el lugar del alma ni se convierte en un nuevo yo soberano, una nueva *ipseidad* coherente, idéntica, voluntad clara y distinta.

Derrida lee a Nietzsche prácticamente a lo largo de todos sus textos, pero casi siempre de manera oblicua, diagonal, transversal. Aunque la deconstrucción le debe mucho a la genealogía nietzscheana, a sus gestos, a sus estrategias, a sus intereses, y esta deuda ha sido ampliamente reconocida, lo cierto es que Derrida solo le dedicó, de manera extensa y “exclusiva”, unos pocos textos, entre los que el más leído quizá sea *Éperons*, de 1978. Allí, Derrida sostiene precisamente lo que recién señalé: por más que, aquí y allá, puedan leerse en sus textos movimientos de inversión, Nietzsche “se cuidó mucho de la precipitada negación”, del “discurso fácil” (*E*, 63), puesto que “Si la forma de la oposición, la estructura oposicional, es metafísica, la relación de la metafísica con su otro no puede ser ya de oposición” (*E*, 77). A través de los temas de la mujer, el estilo y la verdad, Derrida muestra justamente este movimiento por el cual todo ser, toda oposición, todo texto, al darse se sustrae: “la mujer (la verdad) no se deja conquistar” (*E*, 37).

La estructura oposicional, que en el contexto de la tradición determina tanto la cuestión de la mujer como la filosofía en general, implica un cierto “proceso de propiación” que Derrida encuentra presente en “todos los análisis nietzscheanos sobre la diferencia sexual”, pero también en ese pequeño fragmento póstumo, en el que Nietzsche declara haber olvidado su paraguas: en los dos lugares, lo que se pone en cuestión una vez más es la posibilidad de adueñarse de algo –ya sea de la mujer, de la verdad, o de un texto cualquiera–, de determinar de una vez por todas el sentido de un texto, en el sentido más amplio de la palabra texto.<sup>14</sup> Esta dimensión de propiación se piensa aquí también desde (o con, o hacia) el problema de la escritura –“la escritura

---

<sup>14</sup> La lectura de la diferencia sexual pensada en relación con la reflexión sobre el texto y sobre qué significa leer es algo que Derrida profundizará, luego, en “Fourmis”, de 1990: la diferencia sexual es siempre, a la vez, *leída* y *lectora* (*Fr*, 86; cito del original francés, ya que la única traducción editada no está completa).

sería la mujer” (*E*, 38) justamente porque no se deja conquistar—, del sentido, del lenguaje y de la comunicación: “El proceso de apropiación organiza la totalidad del proceso del lenguaje o de intercambio en general” (*E*, 74).

Ahora bien, recordemos que lo “notable” era el hecho de que tanto Nietzsche como Freud pusieran en cuestión a la conciencia, en su vínculo privilegiado con la presencia, *desde* el motivo de la *différance*; para entender mejor el sentido de esa cita, cabe regresar a ese texto que, justamente, no es otro que “La *différance*”. Allí Derrida explicita varios de los puntos con los que venimos trabajando; en primer lugar, el privilegio de la presencia como “éter de la metafísica” (*MP*, 52), y su vínculo con la conciencia, el *logos* y la *phoné*: del mismo modo en que “la categoría del sujeto no puede y no ha podido nunca pensarse sin la referencia a la presencia como *hypokeimenon* o como *ousía*, etc., el sujeto como conciencia nunca ha podido anunciarse de otra manera que como presencia para sí mismo” (*MP*, 51), y esa presencia se realiza ejemplarmente en el oírse-hablar husserliano. A través de una genealogía de los prejuicios morales —entre los que se destaca el del sujeto como conciencia responsable de sí, fundante de toda idealidad— Nietzsche muestra que el sujeto no es fundacional, sino también él mismo un producto, como señala Derrida, un

efecto de las fuerzas cuya esencia y vías y modos no le son propios. Ahora bien, la fuerza misma nunca está presente: no es más que un juego de diferencias y de cantidades. No habría fuerza en general sin la diferencia entre las fuerzas [...]. (*MP*, 52)

Lo que hace Nietzsche, entonces, es plantear una crítica de la conciencia que consuena con el gesto de la *différance*: criticar la conciencia sin oponerse a ella, sin invertirla o, más bien, invirtiéndola y yendo más allá. En palabras de Derrida, la apuesta nietzscheana es la de

plantear la presencia —y singularmente la conciencia, el ser cerca de sí de la conciencia— no como la forma matriz absoluta del ser, sino como una “determinación” y como un “efecto”. Determinación o efecto en el interior de un sistema que ya no es el de la presencia, sino el de la *différance*, y que ya no tolera la oposición de la actividad y de la pasividad, en mayor medida que la de la causa y del efecto o de la indeterminación y de la determinación, etc., de tal manera que al designar la conciencia como un efecto o una determinación se continúa, por razones estratégicas, que pueden ser más o menos lúcidamente deliberadas y sistemáticamente calculadas, a operar según el léxico de lo mismo que se de-limita. (*id*)

Porque, y nunca se insistirá lo suficiente con esto, no hay un afuera de la metafísica de la presencia desde donde uno pueda resguardarse para criticarla. La *différance*, como la mujer, es lo que no se deja conquistar, lo que no puede nunca presentarse, hacerse presente, disponible, aprehensible; sin embargo, esto no implica que no suceda, que no haya *différance*. El acontecimiento de la *différance* es, en este contexto, el cuestionamiento de la conciencia y del dualismo que la separa de su otro; y también al revés, “la puesta en tela de juicio de la autoridad de la conciencia es inicialmente y siempre diferencial” (*MP*, 53). Esto puede leerse, en definitiva, como un nuevo apoyo textual para la convicción que mueve a esta tesis: el problema del dualismo entre cuerpo y mente, lejos de ser algo ajeno o accesorio para la deconstrucción, opera precisamente en sus momentos más importantes.

### *Freud*

Puesto que no hay un afuera de la metafísica, no es posible entablar con los distintos autores que la deconstrucción aborda una relación simple, de oposición o de asentimiento totales y coherentes. Por el contrario, como puede verse en cada uno de los pensadores que se retomaron hasta aquí, la relación –de lectura y de sobreescritura– es siempre mucho más compleja, e implica tanto un rechazo como una afirmación, ambos irreductibles y, en cierto sentido, indisociables entre sí. Con Freud (y con el psicoanálisis en general, sobre el que volveré en el capítulo II) sucede lo mismo: en los numerosos textos que Derrida le dedica, se deja sentir una cierta fascinación, aunque esta no impide la crítica. La afinidad y el reconocimiento de aquellos puntos en los que Freud participa del acontecimiento que es la deconstrucción es lo que se puede encontraren las citas de *Marges*; sin embargo, no se debe perder de vista que en 1966 Derrida abrió su conferencia “Freud et la scène de l’écriture” afirmando explícitamente que, “A pesar de las apariencias, la deconstrucción del logocentrismo no es un psicoanálisis de la filosofía” (*ED*, 271). Estas “apariencias” indican que, tal como sucedía con la genealogía nietzscheana, en las maneras de leer de la deconstrucción hay ciertos puntos de contacto o de resonancia con el psicoanálisis, en tanto este en una primera instancia puede caracterizarse como la búsqueda de lo reprimido, en los intersticios de un discurso. La represión que la deconstrucción ve operando en ese sujeto llamado filosofía es la represión de la escritura (“el cuerpo de la huella escrita”), y es una represión desde siempre fallida y en proceso de deconstrucción. Ahora bien, el

hecho de que estos vínculos piensen como “apariencias” no quiere decir que no existan, sino simplemente que la relación es más compleja, y que muchos conceptos freudianos, incluso aquellos que Derrida mismo retoma, pertenecen aún al sistema de la metafísica que se constituye por esa represión.

Señaladas así las dificultades de una lectura de la relación de Derrida con Freud –que, por lo demás, se reencuentran en todas y cada una de sus relaciones–, lo cierto es que, al menos en estos dos textos, lo que prevalece en última instancia parece ser el reconocimiento de aquellos puntos en los que “el psicoanálisis no se deja comprender bien dentro de la clausura logócentrica” (*ED*, 274) sino, incluso, la cuestiona y contribuye a su deconstrucción. En este contexto, lo que importa reconstruir es cómo estos puntos se relacionan, una vez más, por medio de la cuestión de la conciencia, con el problema de esta tesis.

Efectivamente, lo que Derrida subraya en estos dos artículos es la manera en la que la conceptualización freudiana del aparato psíquico, especialmente por medio de la noción de inconsciente, pone en tela de juicio la conciencia cartesiana, segura y transparente, y cómo, además, tanto en Freud como en Nietzsche, esto se realiza desde la *différance*. En *Marges*, Derrida afirma que en la noción de inconsciente Freud “anuncia los dos valores de la *différance*”: tanto el espaciamiento (la discernibilidad y divisibilidad de lo espacial) como la temporización (el rodeo, la demora, el diferir temporal). En términos generales, el inconsciente encarna la *différance* por cuanto es aquello que nunca puede hacerse presente, sin que pueda concluirse que no sucede ni que no actúa:

la *différance* nos mantiene en relación con aquello de lo que ignoramos necesariamente que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia. Una cierta alteridad –Freud le da el nombre metafísico de inconsciente– es definitivamente sustraída a todo proceso de presentación por el cual lo llamaríamos a mostrarse en persona. En este contexto y bajo este nombre el inconsciente no es, como es sabido, una presencia para sí escondida, virtual, potencial. Se difiere, esto quiere decir sin duda que se teje de diferencias y también que envía, que delega representantes, mandatarios; pero no hay ninguna posibilidad de que el que manda “exista”, esté presente, sea el mismo en algún sitio y todavía menos de que se haga consciente. (*MP*, 55)

Derrida desarrolla este funcionamiento diferencial del inconsciente a través de una lectura de las diversas metáforas de la escritura que Freud aplica al aparato psíquico, en

tres de sus textos: “Proyecto de psicología” , de 1895, publicado de forma póstuma y conocido también como “Proyecto de una psicología para neurólogos” o “Esbozo de una psicología científica”; *La interpretación de los sueños*, de 1900; y la “Nota sobre la ‘pizarra mágica’”, de 1925. En contextos bastante distintos, separados por lapsos de tiempo considerables, la estructura y el funcionamiento del psiquismo –esta nueva figura que viene a desplazar al alma del sujeto cartesiano, al ego o la conciencia trascendental– se conciben desde los motivos de huella, marca, inscripción, escritura, tejido. La psique se escribe: es una especie de escritura y una suerte de máquina de escribir.

En el “Proyecto”, en un contexto de reflexión neurológica que busca “brindar una psicología de ciencia natural” (*Proyecto...*, 339), el objetivo sería poder “dar cuenta a la vez de la permanencia de la huella y de la virginidad de la sustancia que la acoge” (*ED*, 276). El carácter esencial del tejido nervioso es la memoria, como capacidad receptiva de inscripciones que, sin embargo, tampoco altera o determina completamente el tejido impresionado: “las neuronas quedarían influidas y, a la vez, inalteradas, imparciales” (*Proyecto...*, 343). Freud recién encontrará la metáfora justa para esta doble necesidad en la imagen de la pizarra mágica, que describe en su texto de 1925: la escritura se piensa allí como la inscripción que abre el paso, que conecta los estratos (los tejidos, las texturas) de la percepción y de la memoria, pero cuyas marcas, aunque en cierto punto indelebles, no alteran la receptividad de la superficie de inscripción, que se renueva simplemente separando los dos estratos (la cubierta de celuloide y papel encerado, que corresponde a la percepción, de la lámina de cera que recibe y guarda las huellas, metáfora de la memoria).

Entre estos dos textos, sin embargo, está también *La interpretación de los sueños*, en donde la metáfora de la escritura no solo se aplica a la estructura y el funcionamiento del aparato psíquico, sino también “al problema del texto psíquico en su tejido” (*ED*, 285). Allí, la premisa fundamental de Freud es tomar al sueño como “una suerte de escritura cifrada en que cada signo ha de traducirse, merced a una clave fija, en otro de significado conocido” (*La interpretación...*, 119); ahora bien, esta especie de escritura cifrada (o secreta, como traduce Derrida) se describe en *La interpretación de los sueños* con figuras que desbordan la reducción fonocéntrica de la escritura: el texto psíquico de los sueños es una escritura comparable a la escritura jeroglífica,<sup>15</sup> y por tanto

---

<sup>15</sup> “Un elemento así del contenido onírico es entonces comparable a un determinativo de la escritura jeroglífica, no destinado a la elocución, sino a la aclaración de otro signo” (*La interpretación...*, 326).

“irreductible al habla” (*ED*, 288); además, a pesar de que se trata de una escritura cifrada y de que su interpretación como desciframiento constituye para él un deber terapéutico y científico, Freud no deja de reconocer la “ausencia de todo código exhaustivo y absolutamente infalible” (*id*). El texto psíquico puede ser entendido así como una figura de la archiescritura derridiana o de “la escritura general”, tal como la nombra en ese contexto: texto siempre irremediabilmente opaco y abierto, que se despega de la clausura logofonocéntrica; escritura en la que la diferencia entre cuerpo y espíritu, significante y significado, nunca es tajante, radical ni pura.

En esta lectura emergen con especial fuerza dos temas, que ya se han dejado más arriba y que cobrarán mayor protagonismo en el próximo capítulo: por un lado, el motivo de la máquina y, por el otro, la cuestión del lenguaje como comunicación que, pensada desde la escritura, conlleva el tema de la traducción. En cuanto al primer motivo, el de la máquina, por ahora basta con señalar el profundo desplazamiento que se registra desde el animal-máquina de Descartes: aquí ya no es el cuerpo el que es pensado desde la figura mecánica, sino el aparato psíquico, una estructura que involucra, sí, al inconsciente (suerte de embajador o infiltrado de lo corporal, de las pasiones, en el ámbito de la psique), pero también a la conciencia que Descartes tan cuidadosamente quería separar de la serie extensión-materia-cuerpo-máquina-muerte. Esas cadenas de oposiciones tradicionales se ven, por ende, transformadas por el acontecimiento del psicoanálisis: a partir de Freud “la cuestión de la técnica [...] no se deja derivar de una oposición, que se da por obvia, entre lo psíquico y lo no-psíquico, la vida y la muerte” (*ED*, 313). Ahora bien, para Derrida, justamente en este punto en el que Freud produce el mayor distanciamiento de la metafísica logocéntrica es donde se define todavía su pertenencia a ella: “todo lo que Freud ha pensado acerca de la unidad de la vida y de la muerte habría tenido que llevarlo a plantear otras cuestiones” (*ED*, 312). Pero, por el contrario, Freud restaura el gesto platónico cuando señala, en una carta en que retoma la reflexión sobre la pizarra mágica, que lo que diferencia a la psique de la máquina de escribir es que la máquina “no funciona por sí sola”, mientras que la psique sí: “solo la huella psíquica tiene la capacidad de reproducirse y de representarse por sí misma, espontáneamente” (*ED*, 312). La máquina, realineada así con la muerte, se define por su incapacidad de acceder a la esfera de la interioridad viva: “La pizarra mágica no puede tampoco ‘reproducir’ las inscripciones borradas ‘desde el

interior'. Sería realmente mágica si pudiera hacerlo así, como nuestra memoria" (Freud cit. en *ED*, 312).<sup>16</sup>

En cuanto al segundo motivo, el del lenguaje como escritura y la comunicación como traducción, puede decirse que también allí Freud opera un doble movimiento, de distanciamiento y de regreso al logofonocentrismo. Por un lado, hemos visto que Derrida reconoce que el interés del psicoanálisis por el lenguaje "supone que se 'transgreda' el 'sentido habitual de lenguaje'" (*ED*, 312-313) para abarcar también la escritura, el lenguaje gestual, los sueños y los síntomas corporales, no solo en la medida en que estos ingresan al terreno clínico como parte del discurso significativo que se debe interpretar, sino también en el sentido en que es a través de figuras de escritura que se conceptualizan las nociones fundamentales del psicoanálisis. En los tres textos, estos motivos se conectan con el problema de la traducción, ya sea (en los de 1895 y 1925) como el problema de la transcripción o la comunicación entre los distintos estratos del aparato psíquico, ya sea (en *La interpretación de los sueños*) como la cuestión del desciframiento del lenguaje onírico. En los tres textos, esta cuestión de la transcripción o la traducción (entre estratos, entre lenguajes) se revela como necesaria e imposible a la vez:

dentro del aparato psíquico no hay nunca relación de simple traducción. Se habla equivocadamente, nos dice Freud, de traducción o de transcripción para describir el paso de los pensamientos inconscientes a través de la preconsciencia hasta la conciencia. (*ED*, 290)

La traducción sin pérdida es imposible por cuanto que el lenguaje psíquico, como vimos para la escritura, no permite la separación limpia, la abstracción segura entre significante y significado: "un cuerpo verbal no se deja traducir o transportar" (*ED*, 290). Sin embargo, esta dificultad ya fue nombrada y, por más que la interpretación y de la traducción se vean limitadas por la ausencia de un código y por la corporalidad irreductible de los signos, no dejan de ser una tarea necesaria. Aún más, no deja de ser algo que sucede, todos los días: se sigue traduciendo, aunque sea en última instancia imposible. Pero hay, aparte de esto, algo más que señalar acerca de la figura de la traducción. "El concepto metafórico de traducción [...] no es peligroso porque haga

---

<sup>16</sup> He modificado ligeramente la traducción citada, puesto que allí los traductores habían optado por traducir *Wunderblock* por 'bloc mágico', mientras que la expresión más usual es 'pizarra mágica'.

referencia a la escritura, sino en tanto supone un texto ya ahí, inmóvil, presencia impasible” (ED, 290), y en la medida en que este texto original, previamente presente, no existe como tal. Volvemos así al principio: el inconsciente no constituye ningún presente subyacente, virtual, que pueda recobrase y traducirse con fidelidad, sino que “El texto inconsciente está ya tejido con huellas puras [...], constituido por archivos que son *ya desde siempre* transcripciones” (ED, 291, las cursivas son de Derrida). Notemos, sin embargo, que con esta objeción al uso metafórico de la noción de traducción, lo que se termina produciendo es una generalización de esa misma noción: no es posible traducir fielmente un texto original, porque ese texto original es *ya desde siempre* una traducción. Volveremos sobre este tema en el capítulo III.

En suma, tanto Freud como Nietzsche ponen en tela de juicio el concepto metafísico de conciencia que se ha construido, a lo largo de milenios, en textos clave de la historia de la filosofía como los de Platón, Aristóteles, Descartes o Husserl, y ambos, según Derrida, lo hacen por medio del motivo de la *différance*. Este gesto derridiano, por el cual encuentra en autores que pensaron más de un siglo antes que él un motivo que es acuñado por él, puede parecer caprichoso, a primera vista, o incluso irrisorio. Por el contrario, considero que el gesto dice mucho sobre una teoría y una ética de la lectura no que se ufana de descubrir la pólvora, pero que tampoco se avergüenza de dejar una marca propia en lo que lee, de citarlo por fuera de su contexto original. Se trata, al fin y al cabo, de elegir la propia herencia, y todos los pensadores lo hacen. Pero, además, en este diálogo extemporáneo se producen nuevos acontecimientos de sentido en ambos lados de la conversación. Al reconocer la *différance* en los textos de Nietzsche y de Freud, Derrida abre el motivo a otros temas, otros desarrollos y otras preocupaciones, distintos de los suyos; la hace, en cierto sentido, vulnerable, sensible; al poner “su” palabra en boca de otros, abdica de su derecho de Autor al control de su propio querer-decir... aunque, en verdad, nunca lo tuvo. En verdad, él no *hace* nada: se limita a reconocer la apertura y la intrínseca inapropiabilidad de todo concepto, toda palabra, toda huella. Por otro lado, además de hacer evidente el fracaso de todo querer-decir, lo que este gesto provoca es una renovación de esas obras en las que inscribe una nueva huella: una revitalización, una supervivencia de Nietzsche y de Freud, al permitir una relectura de sus *corpora*.

Al leerlos desde el motivo de la *différance*, Derrida anuda sus propias reflexiones a los temas que preocupaban a Nietzsche y a Freud (el cuerpo, los sentidos, el inconsciente, el síntoma), lo que hace más firme aún el terreno sobre el que se



construye esta tesis. Aunque ni Nietzsche ni Freud trabajan con conceptos del todo exentos de una filiación metafísica (ni, por lo demás, tampoco el mismo Derrida se ve a sí mismo como “la” solución, la salida del edificio de la metafísica), no deja de ser importante reconocer el acontecimiento deconstructivo que sus textos representaron, al poner en tela de juicio un sistema de valores de tan larga historia y profunda raigambre. Si Derrida subraya aquellos puntos en los que se produce en ellos un retroceso cómplice del logocentrismo, en los que no van tan lejos como habría que ir, lo hace ante todo como quien se enuncia una tarea, o como quien hace un llamado a sus colegas o a unos filósofos aún por venir: “hay que radicalizar el concepto freudiano de huella y extraerlo de la metafísica de la presencia que lo sigue reteniendo” (*ED*, 315). El próximo capítulo procura escuchar este llamado, e investigar si en el pensamiento del último siglo fue acaso posible avanzar en la dirección de este cuestionamiento del concepto metafísico de conciencia, y en la radicalización del motivo de la huella.

## Capítulo II. El problema del dualismo en la época de las biotecnologías

“La enorme y vieja cuestión [del alma y el cuerpo], más nueva que nunca en razón de los avances inauditos de la tecno-ciencia bio-neuro-física de las relaciones entre lo orgánico, lo físico-químico (siempre impuro) y lo psíquico (siempre impuro).”

Jacques Derrida, “Substitutions”

El capítulo anterior trazó un recorrido a lo largo de la historia de la filosofía, siempre siguiendo de cerca los textos de Jacques Derrida, y se detuvo a fines del siglo XIX, con Nietzsche, Husserl y Freud. Este capítulo intentará continuar esa historia en los siglos XX y XXI, con el foco puesto aún en los problema del cuerpo, el psiquismo y el lenguaje, de manera de vincular las problemáticas analizadas hasta aquí con el pensamiento que Derrida sostuvo acerca de su propia contemporaneidad. Se tratará ante todo de reconocer cuáles son los movimientos fundamentales que afectan al problema del dualismo desde el siglo XX a esta parte, y de qué manera la deconstrucción en particular puede contribuir en esa reflexión. Es probable que, en este caso, el recorrido se aleje, por momentos, del corpus derridiano, de la literalidad de sus textos. Leer a Derrida también puede querer decir –esto es, además o aparte de leer a quienes lee, o leer lo que quiso decir, lo que dijo queriendo, explícitamente– leerlo entre líneas, desde sus márgenes, leer sus fueros de texto, e incluso leer como Derrida, y usarlo como una máquina discursiva que puede ser citada en otro contexto... ya que, y citándolo, “qué sería una marca que no se pudiera citar” (*MP*, 362). Podría decirse incluso que toda lectura fuerza al texto que lee más allá de sí mismo: la lectura es también una forma de la contra-firma, leer algo es volver a escribirlo, una vez más, siempre distinto. Con prudencia, sin embargo, con cuidado y atención crítica en “las transposiciones y en los desvíos” por contextos “alejados” de los suyos,<sup>1</sup> es esa forma de lectura la que me propongo hacer en el presente capítulo. En este capítulo me propongo leer a Derrida desde las inquietudes de este siglo, siglo que él apenas pisó: aunque implique, al menos para una primera mirada, cierta distancia de “la letra” derridiana, se intentará mantener su “espíritu”; o, más bien, repetir y desplazar su letra, para reencarnarla en un contexto nuevo.

---

<sup>1</sup> Derrida responde aquí a la polémica con Jürgen Habermas, en una entrevista de 1986 con Florian Rötzer que no ha sido traducida al español (Rötzer, 1987: 74; cit. en Sloterdijk, 2007: 15).

Si, con el objetivo de identificar posibles interlocutores para la deconstrucción, se adopta un punto de vista panorámico sobre la discusión filosófica acerca del cuerpo y el dualismo en este período, pueden trazarse al menos dos mapas: por un lado, uno que dé cuenta de las diversas tradiciones de pensamiento –dentro y fuera de la filosofía– que se han ocupado del problema; por otro lado, uno que identifique ciertos “acontecimientos” fundamentales que han incidido en este. Entre las tradiciones de pensamiento, pueden nombrarse en primer lugar las que ya hemos abordado en el capítulo anterior: la fenomenología y el psicoanálisis. Ambas tienen sus raíces en el comienzo del siglo XX, en ambas se registra desde ese entonces un crecimiento impresionante y ambas producen –de maneras distintas, por supuesto– un pensamiento novedoso e importante sobre el cuerpo y sobre su relación con la subjetividad. En sus desarrollos desde Freud y Husserl (pero también, y quizá sobre todo, más allá de ellos), estas tradiciones complejizan y enriquecen la manera de pensar el vínculo entre el cuerpo y el alma, la mente, o el yo. Por ahora, basta con señalar simplemente que en ninguna de las dos la relación psicósomática se deja ser concebida ya desde el clásico esquema de una oposición jerarquizada: ya no es solo (ni tanto) el cuerpo el que precisa del alma para subsistir como cuerpo humano, viviente, animado, sino también (o más bien) la *psyché* la que se sustenta en lo corporal, aunque por cierto de maneras muy distintas en una y otra tradición. Sin embargo, estas no son las únicas tradiciones que dan forma al problema, como adelanté en la introducción: son también de suma importancia las distintas líneas de pensamiento posnietzscheano, los desarrollos de la teoría *queer* en torno a la constitución performativa del cuerpo sexuado, la tematización del *mind-body problem* llevada adelante por la tradición analítica anglosajona y por último, aunque no menos importante, los avances de las ciencias biológicas y la enorme difusión que las disciplinas reunidas con el genérico “neurociencias” han ganado, especialmente en las últimas décadas, en el registro de la divulgación científica y en el imaginario del sentido común.

Sin desconocer las abismales diferencias entre estas tradiciones, creo que es posible ver allí un rasgo que se repite: un claro rescate de la interdisciplinariedad a la hora de abordar la pregunta por el cuerpo. Desde la colaboración entre la tradición analítica y la lingüística con las ciencias exactas y biológicas, hasta la confrontación y el diálogo fructíferos que el pensamiento biopolítico foucaultiano entabla con discursos psicoanalíticos, psiquiátricos, médicos, biológicos, y científicos en general, pasando por el carácter irreductiblemente interdisciplinario de los estudios de género: más allá de los

aportes específicos de cada una de estas corrientes o tradiciones de pensamiento, es importante reconocer que en el último siglo y medio (al menos, si no desde siempre) el problema del cuerpo desborda sus límites.

En lo que hace a la segunda versión de nuestro mapa doble, podrían reconocerse dos novedades principales, ambas ocurridas en los albores del siglo XX, en el descubrimiento o, más precisamente, en la in-venición (en el sentido derridiano de la palabra: invención como venida de lo otro) del inconsciente y de la neurona.<sup>2</sup> Para ambas nociones resulta de suma importancia la cuestión técnica implícita en ellas: cada una marca la apertura de una nueva dimensión de lo que Foucault llamó las técnicas de sí. La idea subyacente a la neurobiología y sus disciplinas hermanas es que, si conocemos cómo funciona el cerebro, se hace posible manipularlo; y podría argumentarse que –salvando las distancias– es este mismo precepto el que anima las indagaciones psicoanalíticas sobre el inconsciente. Tanto el inconsciente como la neurona, en definitiva, son nociones que conjugan los planos de lo mental (lo anímico o inteligible) y lo corpóreo (lo material o sensible), y que lo hacen de manera tal de hacer posible una reflexión a la vez ontológica, práctica y política en la medida en que dan lugar a una pregunta por la técnica, si no es que directamente la exigen.

El punto de partida de este capítulo es que, de la misma manera en que leyó la historia de la metafísica hasta el siglo XIX, Derrida “lee” el problema del cuerpo también en y a través de los pensamientos y los discursos del siglo XX y comienzos del XXI. Este mapa doble, aunque no es más que un bosquejo, ofrece algunas coordenadas para abordar este período; pero, de todos modos, el terreno sigue siendo muy amplio: ¿cómo abordar, cómo individualizar y cómo sistematizar la lectura en estas condiciones? Hay, en efecto, una dificultad metodológica, que se ve agravada por otra situación (teórica, política, institucional): mientras que las relaciones de la deconstrucción con el psicoanálisis, la fenomenología, la biopolítica e incluso los estudios de género han sido (o están siendo) investigadas en profundidad, la relación con las ciencias de la vida y con la tradición analítica sigue siendo escasamente estudiada. En otras palabras, si bien es relativamente fácil imaginar hoy por dónde puede ir un pensamiento deconstructivo sobre la noción de inconsciente, resulta mucho por casi inconcebible, e incluso sospechoso, plantear la pregunta por el cerebro. Sin

---

<sup>2</sup> Para la noción de invención, véase “Psyché. Invention de l’autre” (*Ps*, 13-66), especialmente pp. 37-40, en donde Derrida señala la necesidad de deconstruir y reinventar la invención.

embargo, creo que, cuando se trata de entender el problema del cuerpo en los últimos tiempos, y de sopesar el aporte de la deconstrucción en este frente, no es posible evitar esos problemas, esas tradiciones, y en particular esa pregunta. Si bien no se puede ignorar que Derrida no mantuvo un diálogo ni explícito, ni fluido, y ni siquiera del todo ameno con los dos últimos de estos “movimientos” del pensamiento (véanse Changeux, 2010: 63; Surprenant, 2016: 122), y que sus referencias al concepto de cerebro y a las neurociencias son más bien escasas y elípticas cuando no explícitamente críticas, aquí sostendré que es posible encontrar cierto apoyo textual en el corpus derridiano para afirmar, por lo menos, que la relación es más compleja que la de una simple indiferencia o rechazo, especialmente en lo que hace a las ciencias de la vida y las biotecnologías asociadas, y que es por lo tanto merecedora de una reflexión más atenta, desprejuiciada y profunda. Como señala Simone Regazzoni, “Derrida jamás ha renunciado al campo de lo biológico en el espacio del texto general” (2012: 67), y es esa articulación entre lo biológico y el texto en general la que es preciso interrogar aquí.

En este sentido, es importante destacar las ocasiones en las que Derrida llama la atención sobre la necesidad de “abrir nuevas vías en el pensamiento del cuerpo, sin disociar los registros del discurso” (*DM*, 67). Hay algo nuevo en curso, sucediendo, en deconstrucción, y es importante no renegar de ninguno de los registros discursivos o disciplinares que contribuyen a ese proceso: ni las transformaciones tecnocientíficas, bioquímicas, farmacológicas, ni tampoco las novedades en el campo de las telecomunicaciones y la mundialización (*S*, 5). Se vuelve importante, entonces, poder emprender una lectura también de esos discursos, en principio ajenos o extraños a la filosofía de tradición posnietzscheana, pero ¿cómo?

Para organizar la lectura, y también para dar cuenta de los momentos en que esta quizá fuerce lo que lee más allá de la letra, del corpus de lo escrito y firmado por Jacques Derrida, puede resultar útil identificar allí algunas líneas problemáticas, que sirvan para delimitar aún más, y un poco mejor, el campo de la discusión. La palabra clave podría ser aquí el motivo de *límite*, que reenvía enseguida al de *limitofia*: “lo que acerca los límites pero también lo que alimenta, se alimenta, se mantiene, se cría y se educa, se cultiva en los bordes del límite” (*L'a*, 45-46). Por un lado, se trata por supuesto del límite entre lo humano y lo animal, que ha sido amplia y explícitamente tratado por Derrida, y muy trabajado por los estudios derridianos en años recientes; pero se trata también, por otro lado, del límite entre lo biológico y lo protético, que se vincula íntimamente con el límite (y la limitofia) entre la vida y la muerte. Como hipótesis de

lectura, entonces (en ese sentido activo y deconstructivo de la lectura), en este capítulo se intenta una lectura deconstructiva de algunos de esos desplazamientos y avances “inauditos” que se producen en los siglos XX y XXI, tomando como claves de lectura, hilos de Ariadna de los cuales tirar para orientarnos en el laberinto, las nociones de límite y limitrofia entre lo biológico y lo técnico-protético. Para poder dirigir la atención al cuerpo, prestarle atención al cuerpo, se volverá necesario desbordarlo por todos sus límites, desde todos sus costados.

A pesar de que los dos acontecimientos señalados surgen de manera casi simultánea a principios del siglo XX, y marcan y ocupan todo el arco temporal en cuestión, no lo hacen de la misma manera, con el mismo ritmo ni con la misma intensidad. En este sentido, Nikolas Rose sostiene que, durante el siglo XX y hasta al menos la década de 1960, se registra una clara predominancia del discurso “psi” a la hora de dar sentido y respuesta a la pregunta sobre qué tipo de seres creemos que somos (2012a: 370-371). Sin embargo, y con especial fuerza a partir del último cuarto de siglo, esta hegemonía psicoanalítica comienza a verse disputada por discursos provenientes de las nuevas ciencias de la vida, que ponen el foco en el cuerpo desde una comprensión molecular y fuertemente tecnificada. Con todo, en esta lectura no seguiré ese orden cronológico; por el contrario, dirigiré la mirada en un primer momento sobre este “nuevo” estilo de pensamiento, marcado por las ciencias de la vida de fines del siglo XX, para luego retornar sobre el psicoanálisis y sobre las preguntas por su herencia, su pervivencia y su porvenir.

### **1. Cerebro, neurona, prótesis: de misterio a mecanismo**

Es imposible no reconocer que, en la actualidad, la relación entre el alma y el cuerpo se ha visto profundamente afectada (si no directa y completamente dominada) por el auge de las investigaciones sobre el cerebro. Aunque la historia de la noción de neurona se remonta por lo menos hasta fines del siglo XIX, es en particular desde el último cuarto del siglo XX que esta adquiere el peso y el sentido de un verdadero acontecimiento. En esta nueva configuración del pensamiento, se cree haber alcanzado una respuesta (cuando menos parcial) del milenar misterio acerca del vínculo entre cuerpo y mente, que se reformula ahora en función de un tercer término: el cerebro.

Hay, es cierto, razones históricas de peso para la desconfianza que las ciencias de la vida inspiran en la filosofía continental y posnietzscheana: más de una vez la

filosofía analítica y las ciencias biológicas han recogido una herencia positivista y naturalizante que se ha mostrado extremadamente peligrosa. Sin embargo, hay que reconocer también que se trata de campos disciplinares sumamente amplios y diversos, y no parece justo rechazar bibliotecas enteras solo en función de su pertenencia a una tradición diferente de la que se reconoce como propia; y menos aún cuando se trata de discursos tan relevantes en la arena pública. Por otra parte, como algunos pensadores y pensadoras del campo posnietzscheano comienzan a preguntarse, es posible que en el terreno de las ciencias de la vida estén ocurriendo algunos de los acontecimientos más largamente “esperados” por la tradición posnietzscheana. Catherine Malabou, quien fuera discípula directa de Derrida, por ejemplo, considera que las neurociencias están operando una deconstrucción de la subjetividad “aún más material y radical” que la llevada adelante por la propia deconstrucción (2009: 111). Francesco Vitale, por su parte, discute con esta afirmación de Malabou, pero para señalar que la preocupación por las ciencias de la vida se encuentra ya inscrita en el corpus derridiano desde sus comienzos, de una manera que, lejos de ser contradictoria con los avances científicos, incluso los acompaña: “la lógica de lo viviente es la lógica del ‘texto general’ elaborada en *De la Grammatologie*” (2014: 110).<sup>3</sup> Por otro lado, según el neurocientífico Antonio Damasio, fueron las evidencias de la neurobiología de las últimas cuatro décadas las mayores responsables del descrédito en que han caído las formas de dualismo sustancial heredadas de Descartes, ya que aquellas demostraron la estrecha interdependencia entre los fenómenos mentales (la *res pensante*) y los circuitos materiales, biológicos, *extensos*, del cerebro (2014 [2003]: 207). Sin embargo, si bien el terreno conquistado por las ciencias de la vida en los últimos tiempos representa sin lugar a dudas un desplazamiento significativo para nuestro problema, no se trata necesariamente de un avance lineal: como enseguida reconoce Damasio, el problema del dualismo no queda automáticamente zanjado con el descubrimiento de las relaciones entre mente y cerebro, sino que esto “solo cambia la posición de la división” (208). La frontera que antes separaba cuerpo y alma ahora se desplaza (si bien complejizada), para ahora oponer, por un lado, al “acoplamiento” entre mente y cerebro y, por el otro, al cuerpo “propriadamente dicho” (*id.*).

---

<sup>3</sup> Agradezco a Mauro Senatore por el generoso intercambio, que me permitió ampliar ciertas líneas argumentales de Vitale que, aunque presentes en los artículos publicados, se desarrollarán mejor en su libro *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*, de próxima aparición.

Para comprender el desplazamiento operado en y por las ciencias de la vida en el último medio siglo, puede resultar útil desplegar algunas de sus características más salientes. En primer lugar, salta a la vista que se ha producido un cambio de escala en la comprensión de lo vivo: el cuerpo estudiado y tratado por la biología y la medicina contemporáneas ya no es el mismo cuerpo molar, clínico de la medicina decimonónica, el que se ve en el espejo o en la autopsia, sino el cuerpo en su escala microscópica, molecular, que ya no es visible “a ojo desnudo” sino solo por medio de tecnologías cada vez más sofisticadas. Este cambio de escala es tematizado por Derrida en el primer volumen de *La Bête et le souverain* en relación con lo que llama un movimiento hiperbólico de la soberanía: el desarrollo de las nanotecnologías se inscribe así en una lógica en la que lo cuenta es el “plus de *poder* y no de talla, por consiguiente, de calidad o de intensidad y no de grandura” (BS, 308). En segundo lugar, el “estilo de pensamiento” que caracteriza a las ciencias de la vida contemporáneas está determinado en gran medida por la intervención técnica: “Intervenir no es solo saber, sino también hacer: el estudio de la vida en el nivel molecular ha estado intrínsecamente relacionado con la creciente posibilidad de actuar sobre ella en ese nivel” (Rose, 2012b: 3). Como señala también Derrida, el siglo XX ha sido testigo de importantes “desarrollos conjuntos de *saberes* zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos siempre inseparables de *técnicas* de intervención en su objeto” (L’a, 41). Por último, puede señalarse un tercer rasgo constitutivo del estilo de pensamiento de las ciencias de la vida contemporáneas, que aparece en los desarrollos de Rose pero que también se vincula con los fragmentos citados de *La Bête et le souverain*: la lógica de estas disciplinas ya no se organiza en torno a los polos de la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, sino más bien en función de un ideal de optimización, de mejoramiento indefinido o –por retomar el vocabulario derridiano– en torno a una “sobrepaja hiperbólica” (BS, 306). Si bien es útil distinguir estos tres rasgos característicos de las ciencias de la vida contemporáneas (molecularización, tecnificación y optimización), es importante subrayar también que no pueden ser cabalmente entendidos por separado. Se trata de un mismo proceso de cambio epistemológico y ontológico, pero también práctico y político: por medio de la intervención técnica sobre los procesos vitales en el nivel molecular se persigue la comprensión total de nuestro complejo ser biológico, con el objetivo de lograr un control cada vez más absoluto de esos procesos. Se puede hablar, quizá, de una reactualización del mecanicismo y de sus modernas fantasías de control total: en este nuevo estilo de pensamiento, en suma, “el misterio se ha convertido en



mecanismo” (Rose y Abi-Rached, 2014: 7). En función de las nuevas tecnologías de visualización y de experimentación, se cree haber develado el misterio del funcionamiento mental y cerebral; así, una versión contemporánea de *La lección de anatomía* de Rembrandt parecen ser las coloridas imágenes del cerebro, con sus distintos sectores y circuitos encendidos por la actividad neuronal.

La importancia de la cuestión de la técnica, así como el resurgimiento (aunque de manera profundamente diferente) de la metáfora de la máquina o el mecanismo para pensar el cuerpo, pueden funcionar aquí como un primer punto de encuentro y de discusión entre la deconstrucción y estas nuevas ciencias de la vida. Desde una perspectiva derridiana, resulta importante preguntar si la lógica de estos saberes científicos continúa siendo heredera de un mecanicismo cartesiano —es decir, como vimos, dualista y organizado en función del par reacción-respuesta— o si estos, por el contrario, aportan al trabajo de la deconstrucción del logocentrismo. Esta pregunta es inseparable de la pregunta acerca de qué tipos de subjetividad y de relación psicosomática se producen: ¿asistimos a un reforzamiento de las viejas estructuras de la subjetividad, o acaso están surgiendo nuevas maneras de vivirla y de pensarla, de entender el tipo de ser que somos y los medios de que disponemos para actuar sobre nosotros mismos?

### *La metáfora informática*

Durante gran parte del siglo XX, el *mainstream* de las neurociencias fue el modelo computacional que, puesto que comprendía el funcionamiento del cerebro desde la metáfora del sistema operativo (el cerebro como centro de control que procesa información y emite órdenes dirigidas al cuerpo), a todas luces mantenía el privilegio de la conciencia y de la racionalidad. Este modelo, surgido en la década de 1930 con los desarrollos de Alan Turing, pero vigente especialmente entre las décadas de 1960 y 1980 (y que, a pesar de las numerosas y graves críticas que ha recibido, sigue calando hondo en el debate filosófico y en el imaginario cultural), postula que el pensamiento no es otra cosa que procesamiento de información, y que se realiza como en una computadora: por medio de la aplicación de un conjunto de reglas, esto es, un programa. Así, el pensamiento es comprendido como cálculo, y razonar se equipara a computar, a manipular símbolos de acuerdo a ciertas reglas; por lo demás, puesto que el cálculo se realiza como aplicación de un programa, se trata asimismo de un modelo centralizado.

La mente, a la manera del *software*, precisa de un *hardware* material para funcionar, el cerebro, pero sus rasgos esenciales no se definen por las características materiales del *hardware*, ni tampoco está irremediabilmente atada a él. Existe un vínculo funcional entre mente y cuerpo, pero este no anula la diferencia cualitativa entre ellos. El modelo computacional, a pesar de sus limitaciones, fue sumamente fructífero por cuanto que inspiró y animó un vasto conjunto de investigaciones, disciplinas e imaginarios en general; entre ellos, el controvertido campo de la inteligencia artificial.

Es evidente que en el modelo informático hay una recuperación novedosa de la tradición mecanicista; ahora bien, la máquina que es retomada aquí es una máquina que, en varios sentidos obvios pero importantes, es muy distinta de la que Descartes quizá tenía en mente. Parece razonable suponer que la máquina cartesiana no era una máquina capaz de calcular, sino más bien una máquina mucho más sencilla, que operaba en el plano físico del movimiento y las fuerzas, no en el plano abstracto de la información y la manipulación de símbolos. ¿De qué manera entonces pueden ser equiparables estos dos sentidos de máquina, la máquina cartesiana, cuyo ejemplo más sofisticado podía ser un reloj, y la complejísima computadora moderna? Como sucede con todos los conceptos nodales y con todos los problemas fundamentales de la filosofía, existe en este caso una polisemia difícil de domar. Aún a riesgo de caer en cierta circularidad viciosa, creo que la manera de comprender la continuidad entre estos dos conceptos de la máquina es –al menos en este contexto– a través de la distinción entre respuesta y reacción: lo que define a la máquina frente al organismo vivo es su incapacidad de comprender el *logos* humano, de articular una respuesta que no sea una reacción programada. El movimiento de la máquina, ya sea el movimiento físico del tic tac del reloj cartesiano o el movimiento calculador de las computadoras, es un movimiento no espontáneo, no autónomo sino autómatas: “maquinal”. Para ser justos con Descartes, él sí había contemplado la posibilidad de máquinas más complejas: recordemos una vez más a los autómatas del *Discurso del método*, capaces incluso de imitar los *signos* exteriores de las pasiones humanas; sin embargo, aun en esa hipótesis, las máquinas eran incapaces de razonar. El rasgo fundamental, capaz de reunir a todos estos tipos de máquina, es la ausencia de alma como ausencia de *logos*, incapacidad de *responder* a un otro (y *ante* un otro). La máquina se define (tal como también según Derrida se definen, a ojos de la tradición, el animal y la escritura, así como también la muerte o, más bien, los muertos, y los espectros) por una incapacidad de respuesta: la máquina solo puede ofrecer, en el mejor de los casos, reacciones automáticas, programadas, fijas. En la

medida en que esta irresponsabilidad forma parte de un sistema logofonocéntrico que anuda *logos*, alma y voz, la ausencia de *logos* implica también, hasta cierto punto, la ausencia de alma, entendida como principio motriz y vital.<sup>4</sup> La máquina queda así del lado de la muerte, comprendida (comprensible) solo como lo opuesto de la vida. La máquina no tiene alma; el alma no es una máquina.

No resulta sencillo saber con certeza si esta noción dualista, cartesiana y logocéntrica de la máquina es la misma que subyace a los desarrollos de las neurociencias, las ciencias cognitivas y la filosofía analítica. Por un lado, si la seguridad tradicional acerca del carácter inanimado de las máquinas se mantuviera incólume, ciertamente no se hubiera producido tanto material, teórico y literario, acerca de la posibilidad de una “rebelión” de las máquinas. La postulación de un escenario en que los autómatas creados por los hombres alcancen la capacidad de pensar por sí mismos (lo que se conoce como “singularidad”), así como el miedo de que se rebelen contra la humanidad (al que Isaac Asimov dio el nombre de “complejo de Frankenstein”) o, en otras palabras, que puedan eventualmente *responder*, poseer el *logos* de forma aún más acabada que los hombres (puesto que cuentan con habilidades de cálculo infinitamente superiores que las humanas), son discursos sumamente vigentes y prolíficos, incluso más allá de la pregunta por su factibilidad o verosimilitud. Si realmente estuviéramos tan seguros de que las máquinas, *por definición*, no pueden tener un principio interno de racionalidad autónoma, es probable que nada de esa vasta literatura hubiera visto la luz. Por otro lado, sin embargo, se mantiene el hecho de que lo que motiva la investigación y el desarrollo de maquinaria en general, incluyendo la robótica y la informática, es ante todo una búsqueda de control de los procesos vitales y naturales: siempre más control, siempre más predictibilidad, más *mecanismo*. Parece el sueño moderno en su más pura expresión; a pesar de que los desarrollos concretos por momentos parezcan alejarse (aunque por superación o por “sobrepaja hiperbólica”) de la noción cartesiana de máquina como incapaz de *logos*, el ideal metafísico —ese prejuicio, diría quizá Derrida— todavía puede reconocerse en la estructura de estos pensamientos, en sus primeras motivaciones. Lo mecánico, lo que no responde, es lo que podemos descomponer,

---

<sup>4</sup> Matizo esta afirmación porque para sostenerla habría que pensar cómo encajan en este esquema los seres vivos no humanos, privados de *logos*: ¿los animales no tienen alma? ¿No están vivos? Aunque estos problemas exceden las dimensiones de este trabajo, no quisiera renunciar a nombrar estas posibles ramificaciones y resonancias de la primera premisa (la máquina se define por su incapacidad de respuesta), puesto que son asociaciones que el propio Derrida plantea, como preguntas, en distintos contextos. Este nudo problemático aparece también en Cragnolini (2017: 327).

recomponer, aprovechar, mejorar a voluntad; es el medio por antonomasia de toda fantasía de control, tanto en el siglo XVII como en el XXI.

Por último, cabe señalar que lo especialmente complejo de esta reformulación del mecanicismo radica en que, en este caso, no es solo el cuerpo-cadáver o el cuerpo-animal los que se asimilan a una máquina; esta vez, es el mismo compuesto de mente y cerebro el que es comprendido en términos mecánicos. Se opera entonces una complicación de las series de oposiciones que vinculaban, por un lado, a la mente con el alma, el principio vital, lo inteligible y, por el otro, al cerebro con el cuerpo, lo material, mecánico, inerte. Sin anular la diferencia cualitativa entre lo sensible y lo inteligible, aun el proceso de razonamiento pasa a ser concebido en términos mecánicos. El mismo dominio de lo inteligible, puesto que el pensamiento es cálculo o programa, se piensa desde una clave que antes se relegaba únicamente a la sustancia extensa. Así, en principio se considera posible (aunque existen también importantes discrepancias internas acerca de este punto) dar con el conjunto de reglas que expliquen los procesos de pensamiento, y que permitan *ipso facto* replicarlo, repetirlo. Esta mecanización del pensamiento permitiría en teoría independizar los procesos mentales de su base biológica y, en esa línea, hay quienes argumentan que la mente podría tener una existencia separada de su sustrato vital, con total prescindencia de la biología, como un *software* sin *hardware* (la convicción que anima los desarrollos de Inteligencia Artificial).

Hacia fines de la década del ochenta, el modelo computacional comienza a verse desplazado por lo que se conoció como conexionismo: un modelo que también surge dentro del ámbito de las ciencias cognitivas y la filosofía analítica, pero que, en cierto sentido, puede entenderse como más afín a una tradición posnietzscheana y deconstructiva (como sostiene, por ejemplo, Gordon Globus, en 1995: 49). Este modelo busca pensar el cerebro desde una noción de red que integre cuerpo, cerebro y mente, pero también el medio, el ambiente o la alteridad; sostiene, además, que el funcionamiento de los procesos mentales no puede entenderse en un corte sincrónico (como mera aplicación mecánica de reglas), sino que es necesaria una mirada diacrónica, un estudio de la *génesis* de los procesos mentales. Al integrar el ambiente y la dimensión temporal, el conexionismo hace lugar para un tratamiento de la alteridad, y en cierto sentido prepara el terreno para lo que, desde alrededor de la década de 1990, puede comprenderse como un “giro afectivo” que afecta no solo a las ciencias cognitivas y de la vida, sino también al campo de la filosofía y las ciencias sociales (en

donde pueden mencionarse los trabajos de autores como Brian Massumi, Sara Ahmed, Eve Segwick, Lauren Berlant, Eva Illouz, entre otros y otras).

### *El giro afectivo*

Este cambio de paradigma podría comprenderse como una renovación de la crítica al dualismo de cuño cartesiano que, según entiende, había informado hasta entonces a gran parte de las teorías sobre la mente y el cerebro. Una de las obras que marcan el inicio de esta preocupación creciente por la emoción en el campo de las ciencias de la vida, publicada en 1994, se titula en efecto *El error de Descartes*, del ya mencionado Antonio Damasio, y es también contra el dualismo cartesiano “como proyecto estéril” que se dirigen los esfuerzos de Daniel Dennett en *La conciencia explicada*, de 1991. En efecto, en la línea de la somera caracterización con que terminaba el apartado anterior, una de las objeciones más fuertes que se le pueden formular al dualismo cartesiano es que conduce irremediabilmente al solipsismo: al postular dos sustancias y dos mundos paralelos, uno inteligible y el otro material, no solo no puede dar cuenta de cómo estos dos se comunican, sino que tampoco puede explicar cómo se comunican las distintas entidades inteligibles, especialmente en el marco de un mundo extenso al que son irreductibles. Si se acepta que el dualismo de tipo cartesiano es por ello incapaz de pensar la alteridad, la comunicación y el encuentro, el problema ontológico (qué son cuerpo y alma, y cómo se relacionan) se trastoca enseguida en uno ético y político (qué hacer con cuerpo y alma –los míos y los del otro–, cómo vivir juntos, esto es, con otros cuerpos).

Esta nueva perspectiva en el campo de las ciencias de la vida y las neurociencias responde de manera asertiva a la pregunta planteada en el apartado anterior: desde su punto de vista, el modelo computacional, que hasta entonces había dominado el panorama, es esencialmente una variante moderna del cartesianismo que ahora se busca superar. Al concebir a la mente, desde la metáfora del programa informático, como un *software* con soporte material al que necesita y controla pero con el que no se confunde (puesto que son entidades ontológicamente heterogéneas), el modelo computacional actualiza la distinción cartesiana entre *res pensante* y *res extensa*: separabilidad de principio, unión de hecho (unión que además, de alguna manera, aún hay que explicar). En uno de los textos fundacionales de la filosofía de la mente de cuño analítico, Gilbert Ryle condensa su ataque al dualismo cartesiano en la sugerente expresión del “mito” o

“el dogma del fantasma [*ghost*] en la máquina” (2005 [1949]: 29); así, pone de relieve el vínculo entre el dualismo cartesiano y el modelo computacional de una manera especialmente llamativa para una lectura derridiana. En la argumentación de Ryle, se hace evidente no solo la continuidad de Descartes con las formulaciones dualistas que pueden rastrearse hasta la Antigüedad, sino también y sobre todo su especificidad: la transformación original y profunda que Descartes inscribe en el pensamiento occidental, tanto filosófico como científico y médico. Como hombre de ciencia, dice Ryle, Descartes celebra las teorías galileanas que permiten comprender todos los objetos físicos con un mismo conjunto de leyes, el de la mecánica; como hombre de fe, sin embargo, no puede aceptar una reducción del ser humano al plano de los objetos físicos. Para escapar de un conflicto explosivo entre dos lealtades que se le aparecen como incompatibles, Descartes postula otro mundo, paralelo al mundo físico y mecánico de Galileo pero regido por otro orden de causalidades: de allí lo que Ryle llama “la hipótesis paramecánica” (33). El mundo de lo humano y lo inteligible surge como espejo del mundo mecánico, extenso; es postulado con el mismo molde lógico, en el mismo lenguaje de la mecánica galileana, solo que como radicalmente heterogéneo a ella: su negativo.

Se comprende, a partir de la reconstrucción de Ryle, uno de los motivos por los que, desde nuestra contemporaneidad fuertemente tecnificada, tomamos como antecedente (y nuestro principal adversario) antes a Descartes que, por ejemplo, a Platón, por nombrar otro “peso pesado” del dualismo: Descartes marca la agenda de la discusión actual cuando, para distinguir de manera pura, “clara y distinta” al ser humano propiamente dicho de su cuerpo, recurre a la diferencia entre el espíritu y la máquina, lo autónomo y lo autómatas, la vida y la muerte. Pero, además, sienta así las bases para la deconstrucción del dualismo, tal como procuro bosquejarla aquí. Esto último se adivina también en la argumentación de Ryle cuando señala que, en el mismo modelo cartesiano, “la mente humana no es meramente un fantasma enjaezado a una máquina, sino que es en sí misma una *máquina espectral*” (2005 [1949]: 34, las cursivas me pertenecen). Es decir, cuando se fuerza el modelo cartesiano a responder la crucial pregunta por la comunicación entre cuerpo y alma, lo que devuelve es, en última instancia, la debilidad y la inconsistencia de todo el esquema, la amenaza siempre vigente de una contaminación entre las dos sustancias, de un punto de indistinción entre sus propiedades. Es evidente que la postulación de la glándula pineal como punto de contacto y comunicación no alcanza para dar cuenta de la relación entre los dos órdenes

tal como la desarrolla el mismo Descartes. El alma, o la mente, no puede distinguirse de forma pura ni tajante del cuerpo-máquina, sino que lo habita de manera espectral: está y no está en él. Al no ser extensa, no puede tener lugar, pero tampoco puede dejar de tener algún tipo de *presencia* en él, puesto que lo anima y que es la razón o la causa (aunque no la causa mecánica) de su vitalidad.

En las últimas décadas, este campo disciplinario se ha esforzado por delinear algún tipo de alternativa al dualismo en su variante computacional contemporánea, que sin embargo no implique tampoco un reduccionismo neurobiológico, que no sería más que otra forma de reincidencia en el gesto cartesiano (Damasio, 2016 [1994]: 286). Una salida del atolladero dualista, para Damasio, “requiere comprender que la mente surge de, o en, un cerebro situado en un cuerpo” (2014 [2003]: 209). La relación entre cuerpo, cerebro y mente se entiende cada vez más desde una lógica orgánica o sistémica: el cerebro se concibe como un sistema de sistemas, inserto a su vez en el sistema más amplio de un organismo en relación con un ambiente, que le es al mismo tiempo ajeno y necesario para sobrevivir. Como sostiene Jean-Pierre Changeux:

si se quiere producir una reflexión útil y progresar en el conocimiento de nuestro cerebro, es indispensable tomar en consideración los múltiples niveles de organización jerárquica y paralela que intervienen en sus funciones. De otro modo, se corre el riesgo de confundir el cerebro humano con una colección demasiado simple de genes, neuronas y “microcerebros” o volver a impulsar un dualismo totalmente obsoleto. (2010: 13)

Este giro en el campo de las ciencias de la vida y las neurociencias puede aprehenderse desde –por lo menos– tres frentes de investigación y debate: por un lado, la preocupación creciente por los afectos, antes excluidos de la investigación científica; por otra parte, lo que se podría llamar un movimiento de descentralización en los modelos teóricos por los cuales se comprende el cerebro; por último, aunque estrechamente vinculado con los otros dos, un movimiento de “desfijación” en esos modelos por medio de la noción de plasticidad, lo que hace posible un desplazamiento del “problema crítico del determinismo” biológico (Wilson, 2004: 23).

En lo que hace al primer punto, cabe comenzar con una breve reconstrucción del argumento nodal de *El error de Descartes*, donde Damasio declara como su objetivo principal el de “proponer la idea de que tal vez la razón no sea tan pura” como se ha acostumbrado (y querido) creer (2016: 10), y dirige la atención sobre aquellos

fenómenos mentales tradicionalmente descartados como impuros, accesorios, inferiores: las emociones y los sentimientos. En el modelo cartesiano tradicional, el proceso del razonamiento se concibe puro, separado de las emociones y los sentimientos (al menos idealmente), depurado de todo elemento sensible que pueda ser vulnerable a la duda. Ahora bien, este modelo “de la razón elevada”, como lo llama Damasio, no da cuenta de lo que realmente sucede cuando razonamos, sobre todo cuando tomamos decisiones en el mundo real: un proceso de ese tipo, pura y fríamente lógico, resultaría, si no abiertamente inútil, cuando menos ineficiente en la mayoría de las situaciones de la vida cotidiana, en que debemos tomar numerosas decisiones, con información deficiente y tiempo limitado, y en la que, en mayor o menor medida, se pone en juego nuestra supervivencia biológica y su calidad. Como alternativa a la hipótesis de la “razón elevada”, Damasio postula su hipótesis del marcador somático: un tipo de sentimiento, generado a partir de lo que llama emociones secundarias, que colabora en el proceso deliberativo al resaltar algunas opciones y proporcionar criterios que expresan las preferencias acumuladas (tanto aquellas dadas por nuestra constitución biológica, como las adquiridas en el curso de la experiencia).

Parafraseando a Pascal, Damasio afirma que “el organismo tiene algunas razones que la razón ha de utilizar” (235): las emociones y los sentimientos forman parte integral y necesaria del proceso de razonamiento y decisión, y le dan un contexto, un norte, un conjunto de valores en función de los cuales orientarse. Si el ser humano actuara siempre, realmente, “a sangre fría”, sin la participación de las emociones, “no llegaría nunca a darse cuenta de lo que es bueno y lo que es malo, o bien llegaría demasiado tarde” (257); Damasio ilustra extensa y sugestivamente esta situación a partir de casos de patologías y lesiones neurológicas en los que individuos que han perdido parcial o totalmente la herramienta del marcador somático, pero no las habilidades cognitivas tradicionales, se muestran incapaces de tomar las decisiones adecuadas en el plano personal y social. La información proveniente del cuerpo, irreductible e intraducible a la pureza inteligible de la razón elevada, es un elemento constitutivo de la capacidad de decidir: así, en este modelo, la razón no es pura, y el cuerpo y la mente no pueden ser concebidos por separado, ni tampoco como separables. Es también notable el hecho de que, según sostiene Changeux, la teoría de los marcadores somáticos puede tener un antecedente en la noción nietzscheana de voluntad de poder, en tanto remite los problemas de la ética y de la subjetividad al juego (o la lucha) de los afectos, que son múltiples y “*yacen* debajo de cada pensamiento” (Changeux, 2010: 49).



El segundo punto, el de la descentralización, en cierto sentido se encuentra implícito en el primero. Existe un consenso extendido en la neurociencia actual acerca de la complejidad de los sistemas cerebrales, que hace que pierdan aceptación las antiguas metáforas centralizadas (como las de la computadora, o la central telefónica de Bergson, o las más antiguas, más netamente políticas, que se valen de figuras de superiores y subordinados, soberanos y esclavos). No solo no existe un centro de control último al cual remitir las distintas funciones y actividades del cerebro, sino que ni siquiera los diversos sistemas que lo componen son unidades cerradas, fácilmente distinguibles, ni tienen tampoco una única localización ni función. La argumentación de Damasio acerca de los múltiples sistemas que confluyen en el proceso de razonamiento también ilustra este punto, pero pueden encontrarse muchos otros ejemplos distintos en la literatura sobre el cerebro; tomemos, por caso, los desarrollos de Daniel Dennett en *La conciencia explicada*. Allí, en más de una ocasión, Dennett no teme alejarse de su tradición de pertenencia para citar (con tono aprobador, cabe aclarar) a Nietzsche, a Valéry, e incluso –aunque de forma mediada– al propio Derrida. Sus esquemas para comprender la estructura funcional y anatómica del cerebro, así como la noción de mente y su relación con el cerebro y el cuerpo en general, son complejos, múltiples, descentralizados. Su “modelo de las versiones múltiples” busca oponerse al dualismo tradicional –al que resume bajo la expresión “modelo del teatro cartesiano”– principalmente a partir del rechazo de la idea de la conciencia basada en un homúnculo espectador, centro de control o “lugar al que ‘todo va a parar’” (1995 [1991]: 51). Según Dennett, este presupuesto es deudor y síntoma del dualismo cartesiano, y también se encuentra implícito en los modelos computacionales de la mente que tematizan la relación con el ambiente como un intercambio de *inputs* y *outputs*. El “error de Descartes” habría sido no solo el de la separación tajante entre mente y materia, sino también su afirmación de que la vinculación entre ambas se daba por medio de un solo punto, y que ese punto constituía el *centro* del cerebro (118). Como dice Dennett, mordaz,

una vez que la *res cogitans* cartesiana ha sido descartada, ya no hay lugar para un pórtico centralizado o, en general, para ningún centro *funcional* en el cerebro. La glándula pineal no solo no es el aparato de fax hacia el alma, sino que tampoco es el despacho oval del cerebro, ni lo son ninguna de las otras partes del cerebro. (119-120)

Dennett señala que, por más de que esta idea de un lugar central y fundamental en el cerebro (a la que bautiza “materialismo cartesiano”) sea una idea “insidiosa” de la cual no es fácil desentenderse, lo más probable es que ya nadie la acepte explícitamente, a tal punto la contradicen no solo las críticas teóricas, sino también la abundante evidencia empírica de las últimas décadas acerca de la extrema complejidad estructural del cerebro. Como afirma el biólogo italiano Alberto Oliverio, “es cada vez más evidente que las funciones cognitivas dependen de mecanismos redundantes más que de una única estructura o sistema” (2013: 177). Las investigaciones sobre la memoria, por ejemplo, revelan un fenómeno múltiple y estratificado, que opera de maneras diferentes frente a distintos problemas y que se vale de múltiples sistemas y circuitos cerebrales para cada función y contexto; lejos del modelo informático que pensaba la memoria como un archivo incorruptible y reproductivo, las investigaciones de las últimas décadas nos muestran un fenómeno inestable, dinámico, que se encuentra en permanente reelaboración y reestructuración: una concepción mucho más cercana a la del psicoanálisis freudiano, en el que los recuerdos son huellas flexibles, abiertas al trabajo del sujeto. Las investigaciones acerca de la idea de yo y su construcción neurobiológica son todavía más elocuentes y desafiantes: lejos de ser concebido como un punto apodíctico, esencial, fuente trascendental de toda certeza, el yo se conceptualiza como una construcción de raíces biológicas, que depende de la acción concertada de varios sistemas diferentes en lo que Damasio llama un “truco de sincronización” (2016: 118).

En cada momento, el estado del yo es construido desde los cimientos. Es un estado de referencia evanescente, reconstruido de manera tan continua y consistente que el propietario nunca sabe que está siendo rehecho a menos que algo no funcione en ese rehacer. (276)

En una línea similar (aunque no del todo asimilable), Dennett considera que el yo es una ficción (y es en este contexto donde él mismo reconoce cierta cercanía con Derrida), un “centro de gravedad narrativa” (1995: 421) o un “tejido de discursos” que no deja de tener, sin embargo, origen biológico; existen varios estratos de “yoidad”, desde el nivel más básico y biológico hasta el nivel del yo autoconsciente y autobiográfico. La unicidad, la dignidad, la organicidad del yo es una especie de ilusión óptica, aunque eso no quita que se trate de una “maravillosa” ilusión:

Tan maravillosa es la organización de una colonia de termitas, que a muchos observadores les pareció que toda colonia de termitas tenía que tener un alma. Ahora sabemos que esa organización se debe simplemente a la presencia de un millón de agentes semiindependientes, cada uno un autómeta por sí mismo, que llevan a cabo sus tareas. Tan maravillosa es la organización de un yo humano, que a muchos observadores también les ha parecido que todo ser humano tiene que tener un alma: un dictador benevolente gobernando desde su cuartel general. (Dennett, 1995: 427)

Parece razonable al menos considerar la posibilidad de que este estilo de pensamiento, o al menos algunos de sus tropos, no estén tan alejados del concepto nietzscheano del cuerpo como pluralidad y “gran razón”, como “estructura social de muchas almas” (*Más allá del bien y del mal*, §19), o incluso de la “multiplici(u)dad” derridiana (*BS*, 241).

En lo que respecta, en tercer lugar, a lo que llamé un movimiento de “desfijación”, es preciso remitir a la noción de plasticidad, que ocupa de manera creciente tanto el ámbito de la investigación neurobiológica como algunos espacios de la discusión filosófica, y no solo en el contexto anglosajón. En cierto sentido, una vez más, este concepto ya se dejaba sentir en lo desarrollado hasta aquí: tanto la incorporación de emociones y sentimientos, como la descentralización y complejización de los modelos teóricos con los que se abordan la mente y el cerebro, conducen hacia una complicación de la tradicional dicotomía entre genes y experiencia, innato y adquirido, natural y cultural, fijo y modificable. Si bien la plasticidad en el nivel sináptico (la capacidad de las neuronas para generar de manera adaptativa nuevas rutas y tipos de conexiones entre sí) era ya conocida desde hacía tiempo, desde la década de 1990 se empiezan a estudiar nuevas formas de plasticidad neuronal que ponen en jaque ciertos dogmas largamente consolidados, como por ejemplo el que negaba la posibilidad de regeneración neuronal en la edad adulta (Rose y Abi-Rached, 2014: 11).

Existe un amplio y relativamente sólido consenso hoy en día sobre el hecho de que el cerebro es en gran medida plástico; aunque esto no quiere decir que sea absolutamente flexible, una *tabula rasa* completamente disponible para la construcción humana: como señala Catherine Malabou, si bien la plasticidad es lo opuesto de la rigidez, también se opone a elasticidad: un elemento plástico es aquel que “retiene la marca y resiste así al polimorfismo infinito” (2008: 15). La noción de plasticidad no excluye entonces toda forma de determinismo, de resistencia de lo biológico: el hecho de que podamos modular y construir nuestra realidad y nuestra subjetividad, nuestra corporalidad y nuestra vitalidad, no implica que estén a nuestra completa disposición.

La apertura al cambio y a la contingencia no es incompatible con un cierto grado de determinismo (Ansermet y Magistretti, 2006: 15, 22).

La noción de plasticidad neuronal redobla las críticas al modelo computacional y al dualismo cartesiano en general, en la medida en que pone en jaque la tajante distinción ontológica entre mente y materia tradicionalmente alineada con las oposiciones entre actividad y pasividad, sujeto y objeto, cultura y biología. Por un lado, la cultura y los reinos de la razón elevada son parte de una historia natural: como sostiene Changeux, “lo cultural es una consecuencia de la plasticidad epigenética de las redes nerviosas en desarrollo” (2010: 86);<sup>5</sup> esto es, fenómenos como el lenguaje y la escritura, que han sido largamente considerados como “propios” del ser humano, llegan a existir solo en función de un proceso biológico evolutivo cuya premisa esencial es la plasticidad, puesto que esta hace posible el aprendizaje y la capacidad de diversificar el repertorio de respuestas frente a un ambiente imprevisible, así como la transmisión de lo aprendido de generación en generación. Por otra parte, es posible reconocer una cierta resonancia nietzscheana y deconstructiva en este planteo, que al ubicar lo humano dentro de una historia biológica no solo desbarata las jerarquías y ofrece una lección de humildad –o inflinge una herida narcisista: “las actividades ‘espirituales’ más elevadas del hombre son, en realidad, la manifestación de la ‘organización’ de nuestro cerebro” (Changeux, 2010: 87)–, sino también deconstruye y redefine los sentidos de los elementos en juego. Según Luca Vanzago, lo que hacía Freud era “tratar los fenómenos psíquicos como si fueran naturales, pero al mismo tiempo concebir de manera diferente a la naturaleza” (2011: 177), y ese es justamente el movimiento que se podría reconocer también en la noción de plasticidad: esta contribuye a la deconstrucción en curso de las oposiciones entre naturaleza y cultura, innato y adquirido, al mostrar que la dimensión técnica está ya entramada en la fibra biológica. La posibilidad de intervenir, modular y modificar lo “dado” biológico está desde siempre inscrita en el plano de la biología; en realidad, jamás hubo nada simplemente “dado”, sino huellas sin origen, nunca del todo inmunes a la alteridad y la alteración.

Otra manera de comprender el valor crítico y deconstructivo de la noción de plasticidad es a partir de sus consecuencias sobre la ya mencionada distinción entre respuesta y reacción, que Derrida trabaja tanto en *L’Animal...* como en *La Bête et le*

---

<sup>5</sup> El concepto de plasticidad epigenética remite a la capacidad del genoma para adaptarse al medio ambiente, en el plano que regula la expresión o traducción fenotípica del genotipo.

*souverain*, y a la que piensa como una noción todavía “dogmática y por lo tanto problemática” (BS, 82). Por lo demás, la distinción entre reacción (entendida como maquina, instintiva o programada, reacción prefijada a un estímulo previamente conocido) y respuesta (emitida, con intención y sentido –con *logos*–, frente a un acontecimiento singular o novedoso), como ya sostuve, no es otra que la oposición entre máquina y acontecimiento. La noción de plasticidad muestra el carácter inadecuado de esta oposición puesto que configura una noción del cerebro como “capaz de reorganizarse a sí mismo adaptativamente en respuesta a determinadas novedades que encuentra el organismo en su entorno”. Un cerebro plástico es un cerebro abierto al cambio, a la contingencia y a la alteridad, lo que sin embargo no quita que “el proceso mediante el cual el cerebro hace esto es, con toda certeza, un proceso mecánico” (Dennett, 1995: 197): frente al entorno, el cerebro reacciona y responde, ambas a la vez e indecidiblemente.

En este breve e incompleto recorrido por el estado de las ciencias de la vida y el pensamiento sobre el cerebro en las últimas décadas, han aparecido varios elementos que no resultan ni ajenos ni meramente descartables para un pensamiento deconstructivo: una concepción “impura” de la razón, que ya no se puede entender como la capacidad de dominar los “propios” actos, las propias huellas; una noción de “yo” mucho más híbrida, corpórea, múltiple; y, finalmente, un acercamiento al cuerpo que ya no lo reduce a mera materia inerte, sino que problematiza la articulación entre las cadenas de oposiciones correspondientes a cuerpo y alma, materia y mente, pasividad y actividad. Dentro de los ámbitos de discusión de la filosofía continental es relativamente común la tendencia a considerar al pensamiento científico como positivista, reductivo, acrítico. Cuando Elizabeth Grosz denunciaba que “el cuerpo ha permanecido hasta ahora colonizado a través de las prácticas discursivas de las ciencias naturales” (1994: ix) claramente tenía en mente un modelo de ciencia que concebía al cuerpo como dado, inerte, pasivo y manipulable. Hoy en día, incluso es posible que la situación se haya invertido: no solo ya no parece ser esa la noción de cuerpo implícita en las “ontologías de trabajo” de las ciencias de la vida contemporáneas ni en sus resultados, sino que, al revés, parece que si hay alguien tachando a algo de inerte y manipulable, esa sería ante todo la filosofía, cuando desecha sin más los aportes de la biología y las neurociencias como dogmáticos, deterministas, naturalizantes sin más. Es una responsabilidad intelectual, para la deconstrucción, intentar ser justa con los discursos y los pensamientos: esto es, criticar y juzgar su valor, su pertenencia a una

tradición logocéntrica o bien su desplazamiento de ella, es algo que debe hacerse siempre prestando atención, leyendo con cuidado; en fin, ante todo *leyendo*. Es necesario que nos tomemos en serio estas producciones de nuestro tiempo, y que lo hagamos en función de sus discursos y sus efectos propiamente dichos, no solo en función de sus antecedentes históricos y sobre todo no en función de prejuicios propios. Una crítica ideológica que no considere necesario ni valioso ir hacia los textos mismos, lejos de aclarar o enriquecer el panorama, no puede más que entorpecerlo (Malabou, 2008: 40).

## **2. Inconsciente, pulsión, archivo: la máquina y el acontecimiento**

La discusión acerca de y en torno a las neurociencias es necesaria y urgente, entre otras cosas, porque involucra discursos que intervienen de maneras muy tangibles en nuestras vidas cotidianas: a través, por un lado, de la medicina, pero también porque los conceptos y modelos científicos se traspasan rápidamente al plano de la arena pública y el sentido común; puesto que los usamos y que nos usan, es fundamental preguntarnos por su “procedencia histórica” (*MnD*). El psicoanálisis reconoció pronto la importancia creciente del campo de las neurociencias en las últimas décadas, aunque en general lo vio –quizá demasiado apresuradamente– como una amenaza. Según algunos influyentes teóricos del psicoanálisis, a medida que fue ganando terreno una comprensión neurobiológica del ser humano, y especialmente de la relación entre cuerpo y subjetividad, se habría producido un desplazamiento hacia nuevos tratamientos psicofarmacológicos en detrimento de la “cura por la palabra”. Derrida mismo se hace eco este temor cuando dice:

Todo ocurre como si, una vez asimilado o domesticado, fuera posible olvidar al psicoanálisis. Se convertiría en una especie de medicamento perimido en el fondo de una farmacia: siempre puede servir en caso de urgencia o de falta, ¡pero ya se han encontrado cosas mejores! (*RP*, 9)

Preocupado por defender su espacio, o por cuidar aquello que cree representar (la interioridad y profundidad del psiquismo, la escucha, el poder crítico), el psicoanálisis se resiste a lo que percibe como un movimiento de resistencia *al* psicoanálisis. Esta cita de Derrida es recuperada también por Élisabeth Roudinesco en su encendido ensayo de 1999, *¿Por qué el psicoanálisis?*, en el que puede verse de manera paradigmática esta

resistencia del psicoanálisis frente al crecimiento del discurso neurobiológico y psicofarmacológico que, una vez más, es percibido como un movimiento de relevo. Aun si se acepta la existencia de esta sustitución, la pregunta acerca de su sentido y su valor sigue sin tener una respuesta fácil. Para Roudinesco, el olvido del psicoanálisis en beneficio del paradigma neurobiologizante obedece a “pretensiones oscurantistas que apuntan a reducir el pensamiento a una neurona” (2000 [1999]: 11): el modo de pensar de las ciencias biológicas contribuye a un achatamiento de la profundidad psicológica que Freud había “inventado” (19), y redundando por lo tanto, para ella, en una vuelta al determinismo biológico (el ser humano ya no es “libre”, sino que está atado, “limitado a su ser biológico”). Este paradigma aboga, en casos de malestar psíquico, por una rápida normalización de la conducta a través de la supresión de los síntomas por medios psicofarmacológicos –que son alabados como panacea–, en lugar de dirigirse hacia lo profundo de la enfermedad; esta normalización, señala Roudinesco, es por demás beneficiosa para el capitalismo neoliberal. En otras palabras, habitamos “una era que ha relegado lo psíquico, y la palabra, para ponderar lo químico”, una época “signada por la individualidad narcisista que se define por el culto a la felicidad, el interés por el cuerpo, la búsqueda de la salud [...] toda una temática del desarrollo personal” (Roudinesco cit. en Abdala, 2017).

La postura de Roudinesco es un claro alegato por la necesidad de una recuperación (o incluso una “restauración”) del psicoanálisis, y puede leerse como una condensación de las preocupaciones e incomodidades provocadas por el avance del pensamiento biológico en el espacio de la psique. Huelga decir que la suya no es la única postura posible: existen múltiples matices, como se desprende en parte del apartado anterior, así como numerosos esfuerzos que tienden hacia un diálogo entre las neurociencias y ciertos temas tradicionalmente psicoanalíticos como los afectos, la subjetividad, la memoria, el inconsciente (podemos mencionar, en el campo de las ciencias, a Eric Kandel, Gerald M. Edelman, Michael Gazzaniga, Jean-Pierre Changeux, Antonio Damasio, François Ansermet y Pierre Magistretti; desde la filosofía, a los ya citados Daniel Dennett, Catherine Malabou, Elizabeth Wilson). En esta línea, algunos investigadores han incluso sugerido que el giro afectivo en las ciencias de la vida, y los enormes avances y descubrimientos que este ha logrado le *deben* mucho al psicoanálisis, en el sentido de que implican una vuelta (con métodos científicos) hacia tesis que el psicoanálisis venía planteando desde hace por lo menos un siglo. Como

sostuvo Antonio Damasio en su prólogo de 2006 a *El error de Descartes*, luego de cumplirse una década de su publicación original:

Si hubiéramos vivido alrededor de 1900 y tuviéramos cierto interés por las cuestiones de la intelectualidad, probablemente habríamos pensado que era el momento de que la ciencia abordara la comprensión de las emociones en todas sus vertientes para dar una respuesta definitiva a la curiosidad creciente del público hacia ese tema. [...] Sin embargo, en aquella época nunca se llegó a abordar de forma definitiva el tema de las emociones. Por el contrario, a medida que prosperaban las ciencias de la mente y el cerebro durante el siglo XX, sus intereses se dispersaron y las especialidades que hoy en día agrupamos en términos generales bajo la denominación de neurociencia dejaron de lado definitivamente la investigación de las emociones. *Pero los psicoanalistas nunca se olvidaron de ellas* [...]. (2016: 1, las cursivas me pertenecen)

En lugar de un olvido o un descarte del psicoanálisis, quizá sea más útil pensar en términos de un diálogo, un encuentro, que –como todo encuentro, por lo demás– no puede estar jamás del todo libre de conflicto ni de pujas de poder. En esta línea pueden ubicarse los esfuerzos llevados adelante por un número creciente de científicos, que buscan vincular ciertos descubrimientos empíricos con desarrollos clásicos del psicoanálisis, así como también, en el campo de las humanidades, hay que notar los diversos llamados a reflexionar sobre un tema cada vez más actual. Cabe detenernos brevemente, por ejemplo, en la intervención de Amy Cohen en los Estados Generales del Psicoanálisis (2000), de los que participaron también Derrida y Roudinesco, en donde la psicoanalista alentaba a “trabajar en la *impasse*” entre ambos campos disciplinares, procurando no reducir uno al otro. Ella distingue varias maneras de abordar ese encuentro, e identifica al menos tres posibilidades: un enfoque metafórico, un enfoque literal y uno dialógico. Los primeros dos enfoques podrían servir para caracterizar los esfuerzos que hemos descrito hasta aquí, que intentan trazar paralelos, tanto metafóricos como rigurosos y literales, entre las dos tradiciones, de modo de establecer un lenguaje común para ambas; si bien esta vía es innegablemente fructífera (si no para otra cosa, al menos para convencernos de la necesidad de habilitar un diálogo), en cierto sentido obtura la especificidad y singularidad de cada campo, puesto que implica una cierta pretensión de reducirlos a un lenguaje común. La tercera forma, que ella llama el estilo dialógico, se puede evocar desde la figura de la traducción, ya que se funda, según Cohen, en un “préstamo recíproco que genera nuevos significados



en el lenguaje de cada uno de los dos campos, que siguen siendo irreductibles entre sí” (2005: 224). En un tono similar, Ansermet y Magistretti sostienen que el psicoanálisis y las neurociencias son dos campos que solo pueden encontrarse, por intersección, desde la aceptación de su heterogeneidad inconmensurable (2006: 28).

El apartado anterior estaba dedicado al esfuerzo por escuchar cuáles podrían ser los aportes específicos del nuevo estilo de pensamiento neurobiológico para una deconstrucción del dualismo entre cuerpo y mente; ahora corresponde preguntar, en cambio, cuál es el aporte específico del psicoanálisis, su valía, aquello que es importante reconocer para poder recuperar y, de ser necesario, también radicalizar. Si bien Derrida siempre se interesó fuertemente por este ámbito, e incluso se reconoció en varios lugares como un “amigo del psicoanálisis” (*QD*, 182), las relaciones entre el psicoanálisis y la deconstrucción están lejos de ser simples o armónicas. Por el contrario, como sostuve al final del capítulo I, Derrida nunca dejó tampoco de subrayar la ambivalencia, tanto de Freud como de Lacan, frente a la tradición logocéntrica: a la vez que se operaban, en sus textos, importantes movimientos deconstructivos (recordemos que Freud es, con Nietzsche y Heidegger, uno de los “cuestionadores de la conciencia”), sus conceptos y sus gestos seguían perteneciendo al edificio de la metafísica.

Si es cierto que hay un desplazamiento en curso en nuestras sociedades del siglo XIX, y si es cierto que esa transformación implica una crisis del psicoanálisis, motivada por el estilo de pensamiento psicofarmacológico y, también, por el auge de las psicoterapias múltiples (dos fenómenos entre los que Roudinesco encuentra una relación estrecha), quizá puede aventurarse que esa crisis del psicoanálisis es una crisis de identidad. Si tanto los fármacos como otras terapias (y además más cortas) hacen “lo mismo” que la larga práctica psicoanalítica, ¿cuál es el valor propio del psicoanálisis? ¿Qué vale la pena retener, salvar de esta tradición? Es, de hecho, el mismo psicoanálisis el que se hace la pregunta: ¿por qué el psicoanálisis?

### *La cura por la palabra*

El meollo de la queja de Roudinesco es que en esta crisis –ocasionada por el estilo biologizante de la psicofarmacología, un discurso ampliamente difundido acerca de la realización personal y una idea de la efectividad terapéutica que oblitera el conflicto y el sufrimiento– lo que ocurre es una pérdida de la centralidad de la palabra que había

sostenido (incluso descubierto, o inventado) el psicoanálisis. Una idea similar aparece en las actas de los Estados Generales del Psicoanálisis celebrados en el año 2000 –de los que participaron tanto Roudinesco como Derrida, como ya señalé, y en donde se enmarca la intervención citada de Amy Cohen–, en las que se ubica la “especificidad” del psicoanálisis y se defiende su “autonomía” en virtud precisamente de su “descubrimiento de la causalidad inconsciente de ese sufrimiento y las leyes según las cuales se vincula con el lenguaje” (Estados Generales del Psicoanálisis, 2005: 235). Ahora bien, es preciso intentar comprender mejor la complejidad de esta conjugación entre inconsciente y lenguaje, puesto que en ella, aún antes de preguntar por su pertenencia a la tradición metafísica, no solo se vuelve a plantear la tensión entre mecanismo y acontecimiento, sino que también reaparece explícitamente el tema declarado de esta tesis, a saber, la relación entre cuerpo (o dualismo) y lenguaje.<sup>6</sup>

El capítulo anterior se cerraba con una lectura de “Freud et la scène de l’écriture”, en la que se anticipaban varios de los temas que adquirieron importancia y densidad a lo largo del presente capítulo. Allí vimos que, para Derrida, el acontecimiento que Freud produjo, o al menos acompañó, fue el de un cuestionamiento de la conciencia, tradicional piedra de toque de la metafísica de la presencia, a partir de la noción de inconsciente, que por otra parte puede emparentarse con la *différance* derridiana y con algunas de sus reflexiones sobre la escritura. Cabe llamar la atención acerca del estatus ontológico intermedio del inconsciente: este ya no es una entidad metafísica, como el alma, ni puramente racional, como el *cogito* cartesiano, pero tampoco es biológico, ni cuantificable, ni puede reducirse a un órgano como el cerebro. Para dar cuenta de este carácter intermedio, el psicoanálisis recurre al lenguaje: es en esa dimensión donde se constituye el inconsciente, y es a partir de esa dimensión que el psicoanálisis organiza su principio explicativo y su práctica clínica, su propia tecnología de intervención en lo viviente. El lenguaje puede *actuar*, las palabras *hacen* cosas, y no solo en el nivel simbólico, sino también en el nivel pulsional e incluso en el plano corporal: tal sería la premisa fundamental de toda práctica psicoanalítica, a la que no por casualidad Freud dio también el nombre de “cura por la palabra”.

---

<sup>6</sup> Cabe aclarar que –sobre todo para seguir la línea argumental establecida en el primer capítulo– la exposición se concentra aquí en la lectura derridiana de Freud y su legado, aunque ciertamente sería necesario hacer, en otro momento, una lectura del problema en Lacan; por ejemplo, en relación a su “retorno a Freud”, en la medida en que este tiene que ver con una actualización de la centralidad del lenguaje para el psicoanálisis.

En este punto, podría decirse que, de algún modo, Freud se cruza con Austin: en suma, toda la apuesta de la técnica psicoanalítica consiste en descubrir cómo hacer una cosa en particular con las palabras, cómo curar el dolor psíquico. Se trata aquí de “la indisociabilidad originaria de la técnica y del lenguaje”: “todo lenguaje es una tele-técnica” (*SM*, 66), una *actio in distans*, una intervención, invasiva, sí, puesto que penetra en las profundidades del psiquismo e incluso en la carne ininteligible, pero que interviene sin tocar, o tocando solo con el cuerpo sutil, intermedio, del lenguaje. En esto, además de una confianza en el lenguaje y de una comprensión original y compleja de su poder, está implícito un entendimiento muy particular del polo de la mente o el alma, o, por decirlo cartesianamente, del polo “pensante” del complejo humano. Como mencioné ya en el capítulo 1, la conceptualización freudiana del psiquismo como organizado a partir del deseo, de pulsiones, de la libido (y no de la razón o el pensamiento), y en gran parte inaccesible a la conciencia, ininteligible (a pesar de estar hecho de lenguaje) e inconsciente, pone en tela de juicio el dualismo racionalista de Descartes. Es, en efecto, lo que el propio Freud nombra como la tercera herida narcisista de la humanidad, con lo que se ubica a sí mismo a la par de Copérnico y Darwin, responsables ellos de afrentas al amor propio de la humanidad similares a la propia afrenta psicológica, que para él es, de todas formas, “la más sentida”, ya que hasta entonces el “hombre, aunque degradado ahí afuera, se [sentía] soberano en su propia alma” (*Duelo...*, 133). El psicoanálisis muestra lo que, como Freud reconoce, algunos filósofos ya habían afirmado “en abstracto”, que “*el yo no es el amo en su propia casa*”, y lo demuestra –se jacta– “en un material que toca personalmente” a todo el mundo (135, las cursivas son de Freud). Esta demostración recurre a aquellos “*unheimlich* casos patológicos” (134), en los que el yo

se siente incómodo, tropieza con límites a su poder en su propia casa, el alma. De pronto afloran pensamientos que no sabe de dónde vienen; tampoco se puede hacer nada para expulsarlos. Y estos huéspedes extraños hasta parecen más poderosos que los sometidos al yo; resisten todos los ya acreditados recursos de la voluntad, permanecen impertérritos ante la refutación lógica, indiferentes al mentís de la realidad. (133)

Puesto que Freud se enfoca aquí en las neurosis y puesto que de estas podría bien decirse lo que Descartes afirmaba del buen sentido, esto es, que son “la cosa mejor repartida del mundo” (*Discurso del método*, 1), es que entiende que se trata de una demostración que toca a cada cual en su fuero íntimo, y por lo tanto de un modo

prácticamente innegable e irresistible. No hay “yo” que no se haya alguna vez sentido incómodo, invadido, impotente; lo que le responde el psicoanálisis es que no por estar fuera de su control se trata de “huéspedes extraños” ni de nada que le sea ajeno: “es una parte de tu propia vida anímica que se ha sustraído de tu conocimiento y del imperio de tu voluntad” (*Duelo...*, 134).

Nótese el desplazamiento que se ha operado en este texto, casi imperceptiblemente, desde la tradicional noción de *alma*, de la que el yo se creía soberano, hacia la de *vida anímica*, noción secular, contaminada por el *bíos*, que permite la articulación con las nociones de inconsciente, de pulsión, y que permite la intervención del trabajo psicoanalítico. Puede que este desplazamiento, del *anima* al (estado de) ánimo, sea el eslabón clave en el tránsito desde la noción de alma hacia la de psique, que a su vez en gran medida marca el pasaje hacia nuestra contemporaneidad. Como señala la socióloga Eva Illouz, en una conferencia de 2010 que lleva el sugestivo título de “El futuro del alma”:

El alma, tal y como la conocemos desde hace unos tres mil años, tiene probablemente poco futuro. La razón es que actualmente ya no tenemos almas, sino psiques, en su lugar. Podría preguntarse cuál es la diferencia entre ambas; al fin y al cabo, *psyché* en griego se refiere al alma, a esa entidad que abandona el cuerpo tras la muerte. Creo que entre alma y psique hay muchas diferencias, aunque ambas compartan una larga historia en común. (2014: 9)

Enseguida, Illouz procede a especificar esas muchas diferencias entre alma y psique; si fuera posible resumirlas, al menos en relación con la línea de argumentación que se viene tejiendo aquí, quizá podría decir que la psique es entendida ante todo como un ámbito de intervención técnica, de gestión, de trabajo, ya sea desde la palabra o desde la psicofarmacología, y que implica en todos los casos una estrecha relación con el cuerpo, mientras que el alma tradicionalmente se ubicaba de lleno en un plano moral (como objeto de transformación por medio de la religión o de la voluntad, pero jamás de la medicina ni del psicoanálisis), y se entendía como jerárquicamente separada del cuerpo.

El alma es independiente del cuerpo, incluso aunque este sea su prisión; lo precede, lo sobrevive y lo trasciende. La psique, por el contrario, mantiene con él una relación mucho más cercana [...]. El estrés, la ansiedad y la depresión se han convertido en modos de formarse un concepto de seres humanos que son simultáneamente mentales y físicos; las psiques y los cuerpos se reflejan mutuamente, y *el cuerpo se ha*

*transformado en el campo desde el cual leer e interpretar la psique.* Y no solo eso: el cuerpo se ha vuelto el lugar de la afirmación y la autorrealización de la psique. [...] Para mejorar nuestro cuerpo debemos mejorar nuestra psique, y para mejorar nuestra psique, debemos trabajar nuestro el cuerpo. (11-12, las cursivas me pertenecen)

Es decir, en esta línea, la transformación operada por el psicoanálisis podría verse como similar, compatible o incluso paralela al movimiento que, en el apartado anterior, relacioné con el avance del discurso científico. Pero, para no perder de vista la pregunta por la especificidad del psicoanálisis, volvamos a la lectura de Freud.

La afrenta al narcisismo que el psicoanálisis marca en la historia de la humanidad puede formularse también en los términos que venimos manejando: si el hombre pierde el control sobre su propio yo, es también porque con Freud la psique comienza a ser pensada en términos de vida anímica, pulsiones, compulsiones, en una palabra, como conjunto de mecanismos. En efecto, Freud ya no habla de alma, sino de *aparato* psíquico. Si la palabra puede actuar sobre el psiquismo, es porque este es un complejo de mecanismos y automatismos sobre los que es posible un conocimiento y una intervención. La noción de aparato psíquico no implica que la psique sea una simple máquina (si es que existe algo así como una máquina simple o una *mera* máquina), puesto que el psiquismo no está completamente determinado, y no es posible acceder, conocer e intervenir en todos sus puntos. Pero aun así, para el psicoanálisis la psique debe ser comprendida como un conjunto –complejo, sí, y no exento de incertidumbre y acontecimiento– de mecanismos vitales, pulsionales, psíquicos.

Si para la tradición logocéntrica, lo propio de lo humano era la razón, entendida (como sostuve en el capítulo 1) como la capacidad de dominar los propios actos y los propios signos (las propias huellas), y el privilegio del lenguaje humano está condensado en la diferencia entre respuesta y reacción, ¿qué sucede entonces si introducimos el concepto de trauma, tal como lo trabaja Freud en *Más allá del principio del placer*, de 1920? Allí, el trauma es pensado como una ruptura en la experiencia del tiempo, determinada por el factor de sorpresa: “se llama terror al estado en que se cae cuando se corre un peligro *sin estar preparado*” (*Más allá...*, 13, las cursivas son mías). La neurosis traumática, consecuencia de esa experiencia de total falta de anticipación, da lugar a una compulsión a la repetición, esto es, a una reacción automática, incontrolable, que no está guiada por la razón, ni por el interés, ni siquiera por el principio del placer. En las compulsiones de repetición, entre tantos otros ejemplos, el

yo no domina sus actos, ni sus signos, ni sus huellas: ni las que produce, ni las que recibe. En esta línea, Ansermet y Magistretti señalan que el trauma puede ser concebido como una enfermedad de la plasticidad: en el sentido, claro, de que la plasticidad misma está enferma, averiada, y de que no podemos voluntariamente cambiar aquello que repetimos automáticamente, cual tic nervioso; por otro lado, quizá se trate de una enfermedad de la plasticidad en el otro sentido del genitivo, como si en última instancia la enfermedad revelara la posibilidad misma de la plasticidad. Lo asombroso de la plasticidad, de hecho, no es tanto nuestra capacidad de adaptarnos en circunstancias más o menos favorables, sino la de dar vuelta situaciones imposibles, que sobrepasan a la voluntad: la “fuerza que surge cuando nos quedamos sin fuerza” (Negrón, 2008: 54); en otras palabras, lo que en psicología se conoce como “resiliencia” y que, según creo (aunque habría que argumentar este punto en mayor profundidad) tiene mucho que ver con mecanismos que exceden a los del yo voluntario. Vemos así que pensar el psiquismo como un aparato, con Freud y desde Freud, es decir, como un conjunto de mecanismos y automatismos que en última instancia no podemos controlar, de ninguna manera equivale a resignar la dimensión del acontecimiento. Estos mecanismos no son fijos, sino plásticos; como dicen Ansermet y Magistretti: “que todo esté determinado no quiere decir que sea previsible” (2006: 181).

### *Radicalizar el psicoanálisis*

El capítulo I, hacia el final, retomaba un pasaje de “Freud y la escena de la escritura” en el que Derrida llamaba a “radicalizar el concepto freudiano de huella y extraerlo de la metafísica de la presencia que lo sigue reteniendo” (ED, 315). Esta cita es importante porque marca la agenda de la deconstrucción de cara al psicoanálisis: aun si no hay un *afuera* de la metafísica logocéntrica, es preciso trabajar en la dirección de una radicalización de los conceptos del psicoanálisis, una profundización de la puesta en tela de juicio de esa metafísica que estos significaron. La primera hipótesis de trabajo del presente apartado es que ese es precisamente el movimiento que Derrida opera, o cuando menos persigue, en *Mal d'Archive*, publicado en 1995. Sin embargo, las condiciones para este movimiento estaban planteadas ya desde “Freud et la scène de l'écriture”, donde se vinculaba la noción de inconsciente con la de escritura y, aún más, con la de una máquina de escritura. La misma idea de archivo estaba ya presente en el texto de 1966, cuando sostenía que el inconsciente está “constituido por archivos que

son *ya desde siempre* transcripciones” (ED, 291). Derrida se explaya sobre la necesidad de una radicalización del psicoanálisis en su libro de entrevistas con Roudinesco, *De qoui demain...*, donde afirma que:

el campo en el cual [Freud] trabajó no es ya el nuestro. Algunos elementos perduran, pero no convertiré al “inconsciente” y a las instancias de la segunda tópica en conceptos científicos y científicamente seguros. Estoy de acuerdo en citarlos y utilizarlos en situaciones estratégicamente definidas, pero no creo en su valor, en su alcance más allá de este campo de batalla. En lo sucesivo se necesitan otras “ficciones teóricas”. (QD, 190)

En *Mal d'Archive*, la radicalización de los conceptos del psicoanálisis, especialmente los de huella e inconsciente, se da a través de la noción de archivo, como una “nueva” ficción teórica o “arma provisoria” con la cual profundizar la deconstrucción de la conciencia. Una de las primeras cosas que podrían decirse acerca de la noción de archivo es que permite profundizar la indecidibilidad entre la vida y la muerte, algo que Derrida a la vez le reconoce y le reprocha a Freud haber presentado pero no continuado. En otras palabras, el archivo aporta un pensamiento del aparato psíquico desde una lógica espectral: “la estructura del archivo es *espectral*. Lo es *a priori*: ni presente ni ausente ‘en carne y hueso’, ni visible ni invisible” (MA, 92).

Pero ¿cómo se llega desde la máquina, motivo del que parte la reflexión sobre el archivo, hasta el fantasma? Sigamos, por un momento, un poco más de cerca el tejido de la argumentación en *Mal d'Archive*, donde Derrida comienza preguntando por la tecnología de impresión que es el archivo, que precisa además de “un lugar de consignación”, “una técnica de repetición”, y “una cierta exterioridad” (19). El archivo es planteado en un primer momento como otro concepto de *memoria*, en el que se conjugan un espacio de conservación de las huellas, un mecanismo de reproducción que permite “traerlas a la memoria”, y un cierto afuera de donde se supone que provienen las experiencias que se imprimen en nuestra memoria. Por la centralidad que tiene la cuestión de la huella y la memoria en el psicoanálisis, Derrida dice que este aspira a “ser una ciencia general del archivo, de todo lo que le puede ocurrir a la economía de la memoria y a sus soportes, huellas, documentos, en sus formas pretendidamente psíquicas o tecno-protéticas” (42). Ahora bien, el archivo es un concepto *otro* de memoria, una radicalización quizás, en tanto que –por medio del rodeo por las figuras de la impresión, la huella, la escritura– nos devuelve un concepto de memoria que no es

inmune a la pérdida, a la muerte, a lo aneconómico. El archivo, contra la memoria del psicoanálisis, es de una “finitud radical”, e incluye la posibilidad de la pérdida, incluso más allá del olvido de la represión (27).

El archivo ya no cuenta con un principio de razón suficiente, como sucedía con el inconsciente clásico. Esto es, tanto para Freud como para Lacan, por más que no fuera posible siempre *conocer* sus razones, el inconsciente siempre *tenía* sus razones. Tanto Freud como Lacan confiaban en un determinismo psíquico casi positivista: como anota Derrida, para ellos “No hay azar en el inconsciente, las aparentes aleatoriedades deben ponerse al servicio de una ineluctable necesidad que, en verdad, nunca contradicen” (*Ps*, 415). En cambio, el archivo está siempre irremediabilmente incompleto (*MA*, 59), “no se cierra jamás” (75). Por la vía de esta incompletud del archivo viene el fantasma; puesto que “la cuestión del archivo no es solo una cuestión del pasado sino de(l) porvenir” (44), la cuestión del archivo es inseparable del motivo de una mesianicidad espectral. La memoria, el archivo, no es solo una cuestión de conservación de lo ya sucedido, sino que “la archivación produce, tanto como registra, el acontecimiento” (24), y en ese sentido es indisoluble de la dimensión del porvenir. Por cuanto que el archivo no está jamás cerrado ni completo, también, es que el porvenir puede ser porvenir, apertura, determinabilidad... plasticidad.

La figura del fantasma, asociada así con las de huella, máquina, archivo, permite dar un paso más allá en la deconstrucción de la metafísica logocéntrica que las sigue “reteniendo”. No implica, desde ya, una salida simple, un afuera de esta metafísica; es tan solo un redoblamiento de los esfuerzos, por nuevos caminos, con armas nuevas, distintas ficciones. La ficción del fantasma permite, por caso, asediar la distinción dogmática y problemática entre respuesta y reacción en la que, como ya señalé, se sostienen las diferencias entre *logos* y materia, entre vida y muerte, humano y animal, alma y máquina. El fantasma (como la carne, como los muertos, como los animales y las máquinas) es lo que no responde –sí, *lo que* no responde, puesto que la capacidad de responder es lo que hace a un *quien*–, lo que podemos estar *seguros* que no responderá; en el caso del fantasma, esto sería así simplemente porque no existe. Ahora bien, vale la pena aquí citar a Derrida *in extenso* cuando dice que:

a pesar de estas necesidades, de estas evidencias y certezas acreditadas, a pesar de todas las tranquilizadoras seguridades que nos dispensa un saber así o un creer-saber semejante, el fantasma continúa hablando a través de ellas. Quizá no responda, pero



habla. Esto habla, un fantasma. ¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, o de forma preliminar, esto quiere decir que sin responder dispone de una respuesta, un poco como el contestador automático (*answering machine*), cuya voz sobrevive al momento de su registro: usted llama, el otro está muerto, ahora, lo sepa o no, y la voz le responde, de modo muy preciso, a veces con alegría, le instruye, incluso puede darle instrucciones, hacerle declaraciones, dirigirle peticiones, ruegos, promesas, mandatos. Suponiendo, *concesso non dato*, que un vivo responda alguna vez de modo absolutamente vivo e infinitamente ajustado, sin el menor automatismo, sin que una técnica de archivo desborde jamás la singularidad del acontecimiento, sabemos en todo caso que una respuesta espectral (así, pues, instruida por una *tékhnē* e inscrita en un archivo) es siempre posible. No habría ni historia, ni tradición, ni cultura sin esta posibilidad. De esto es de lo hablamos aquí. (*MA*, 70)

En esta larga cita, en la que se articulan una vez más los motivos del fantasma y de la máquina, la técnica o el automatismo como opuestos (*concesso non dato*) a lo vivo que responde, lo que se vislumbra es una posible “salida” del par respuesta-reacción: el fantasma no responde, pero tampoco puede decirse que solo reaccione. Habla, simplemente. Este hablar no borra toda diferencia entre respuesta y reacción, no se ajusta ni se acomoda a la oposición dada; se trata, como insiste Derrida en *La Bête et le souverain*, de someter la pretendida pureza de dicha oposición al trabajo de “tres inquietudes”: la lógica del inconsciente, la lógica de la repetición, la materialidad de la palabra (*BS*, 150). Las tres están en obra aquí. La voz del inconsciente como fantasma, voz tecnificada, espectral, mantenida “con vida” luego de su muerte, en una sobrevida técnica, material, intersticial, que *hace* cosas, produce acontecimientos. Esta sobrevida protética es, en última instancia, la definición misma de la historia, de la tradición, de la cultura, en fin, de toda forma de telecomunicación, e incluso de la más cercana, de la más íntima, puesto que todo otro es siempre radicalmente otro, y siempre está del otro lado de un abismo incalculable. *Toda* comunicación es por eso, en última instancia y por definición, *ya desde siempre* telecomunicación: espectral, protética y tecnificada.

¿Qué consecuencias tienen estas tesis acerca del inconsciente como archivo, y del lenguaje como técnico y espectral, para un cuestionamiento de la subjetividad? En otras palabras, si el inconsciente freudiano se reformula aquí como archivo, atravesado por esta “mesianicidad espectral”, ¿qué sucede con la conciencia y con el yo? Si volvemos a la lectura de Freud emprendida en el anterior apartado de este capítulo, recordaremos que el psicoanálisis parte de una experiencia del yo impotente, jaqueado,

visitado y poseído por “huéspedes extraños”. El yo, para Freud, se define como una organización: no es una entidad separada del inconsciente, no hay fuerzas ajenas entre sí, “dos ejércitos diferentes”, sino que “el yo es justamente el sector organizado del ello”, y tiene “origen en su aspiración a la ligazón y la unificación” (1926: 93-94). La esencia de la idea freudiana de yo se relaciona directamente con el esfuerzo de resistir esa experiencia de visitación y disgregación: la operación principal del yo es la organización. Frente a la angustia, por ejemplo, frente al peligro, el yo se defiende y responde (¿o reacciona?) con un esfuerzo de introyección de aquello que lo aflige o perturba: puesto que confía en que, una vez incluido el peligro –dado que este radica en su carácter ajeno e incontrolable–, se vea neutralizado. El yo, organización imperialista, se constituye como una respuesta económica a la pérdida por medio de la introyección y la represión.

En “Duelo y melancolía”, publicado por primera vez en 1917, Freud marcaba la diferencia entre estos dos fenómenos a partir de la presencia, en el duelo “normal”, de un trabajo económico y productivo que dejaría al yo “otra vez libre y desinhibido” (*Duelo...*, 243), a diferencia del “trabajo” de la melancolía, que solo “demora” y desgasta la energía del yo (244). La melancolía es la versión patológica del afecto normal del duelo, y podría decirse, junto con James Strachley, que se trata nada menos que de “lo que ahora suele describirse como depresión” (1979 [1957]: 238): una reacción desmesurada ante una pérdida; desmesurada, desmedida o desbocada, que pone en jaque la organización del yo. La principal diferencia entre duelo y melancolía – en el plano fenoménico o sintomático, por así decir– es que la melancolía estaría invariablemente acompañada por una “perturbación del sentimiento de sí” (*Duelo...*, 242), un “empobrecimiento” del amor propio y del yo en general. Es importante subrayar que lo que determina esta oposición entre un afecto normal, económico y productivo, y una patología aneconómica, desmedida, improductiva, radica en la organización del yo, en un descalabro de su autoestima y su capacidad de autoposición. Por otra parte, cabe señalar que, mientras que Freud confiesa no entender los “medios” por los cuales opera el trabajo del duelo, en el caso de la melancolía no solo no se conocen los medios, sino que tampoco resulta claro en qué sentido se pueda seguir llamando “trabajo” a un proceso tan aneconómico: ¿cuál es el producto, el objeto, la finalidad de este esfuerzo destructivo del “sentimiento de sí”? ¿O acaso simplemente le dice trabajo por analogía, porque, en efecto, *cansa*?

En “Fors” (literalmente, ‘Fueros’), un escrito algo críptico –si se me permite el juego de palabras– de 1976, Derrida lee el texto freudiano “Duelo y melancolía” junto con *Cryptonymie* (al que “Fors” sirve de prólogo), de Nicolas Abraham y Maria Torok, en el que estos psicoanalistas introducen la distinción entre incorporación e introyección. Esta distinción, que a la vez enriquece y complejiza la diferencia entre duelo y melancolía tal como había sido pensada por Freud, también puede entenderse desde la tensión entre represión y resistencia. La noción de introyección se asocia a la del duelo como su horizonte ideal, su aspiración: el trabajo del duelo estaría completo no tanto – como sostiene el Freud de “Duelo y melancolía”– cuando el yo logra cortar todos los vínculos libidinales con el objeto perdido, sino cuando el objeto perdido ha podido absorberse de manera tal que su pérdida, su extrañeza, queda neutralizada y no es ya una fuente de angustia para el yo. Al asegurar al objeto perdido dentro del propio yo, idealizándolo y garantizando así una relación ideal –que, por ideal, está bajo su absoluto control–, este neutraliza el dolor de la pérdida. El yo no se hace libre por que se libera de los lazos con el objeto, sino al revés, porque logra dominarlo al introyectarlo. En cambio, la idea de incorporación remite a una resistencia (¿del objeto o del yo?) a la introyección, un rechazo del trabajo del duelo: el objeto perdido es incorporado como tal, perdido, ajeno, extraño; es alojado dentro del yo sin permitirle a este digerirlo, “enterrado vivo”. Cuando falla el esfuerzo de introyección, la “digestión” yoica, el objeto perdido persiste, retorna de manera espectral, esto es, de manera incontrolable, radicalmente extraña. Como sostiene Derrida en *Spectres de Marx*, “el espectro es una incorporación paradójica [...] cierta “cosa” difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro” (*SM*, 20). El fracaso del duelo “normal” tiene que ver, una vez más, con una limitación del yo, en este caso, una vergüenza inconfesable, y también –enseguida volveremos sobre esto– con la dimensión del lenguaje: “El duelo indecible instala en el interior del sujeto un panteón secreto” (Abraham y Torok, 2005 [1978]: 238).

Si bien puede resultar relativamente fácil trazar un vínculo entre introyección y duelo como enfrentados a las nociones de incorporación y melancolía, no se trata sin más de una relación de oposición simple. Introyección e incorporación son dos maneras distintas de llevar al objeto perdido al fuero interno, y se trata también de distintos fueros, lugares, topologías psíquicas disímiles. Es cierto que mientras la noción de introyección remite a un yo organizado y consistente, la incorporación divide al yo, abre en él una cripta. En cierto sentido, lo hace vulnerable, y como vimos esa es la radical diferencia entre duelo y melancolía: la falla del yo. Pero la cripta no necesariamente se

apodera de todo el yo; al contrario, en *La corteza y el núcleo* de Abraham y Torok, publicado en 1978, leemos que la melancolía adviene cuando “ante la amenaza de que la cripta se derrumbe, el yo entero deviene cripta” (2005: 244). Es decir, la cripta y la melancolía seguirían siendo, en cierto sentido, diversos esfuerzos de defensa del yo, procesos autoinmunes: al buscar protegerse, salvarse, el yo recurre a los mismos “medios” que los de la enfermedad, y solo consigue reforzar su vulnerabilidad previa. En ambos casos, se trata en fin de la incapacidad de controlar el destino de las huellas, de borrar *a piacere* “el vestigio del otro en nosotros, la irreductible precedencia del otro; en otras palabras, simplemente la huella, que es siempre la huella del otro” (*MPM*, 40).

Por otra parte, resulta importante subrayar que, tanto en Freud como en los trabajos de Abraham y Torok, el lenguaje adquiere un rol primordial y una densidad palmaria. No se trata solo de significados, ideas, representaciones: se trata de símbolos, marcas, inscripciones. No se trata solo del sentido, que podía siempre reconducirse a una dimensión etérea, sino más bien del lenguaje como escritura, irreductible materialidad. Sloterdijk describe, ya se dijo, el movimiento derridiano como el viraje desde la filosofía del lenguaje hacia una filosofía de lo escrito (2007: 19, 58), atenta a escuchar y destacar la especificidad de los signos escritos, y en qué sentido puede decirse que todo lenguaje es, en última instancia, escritura. Este movimiento que Derrida pone en escena ya habría sido iniciado de alguna manera por el psicoanálisis, en la medida en que, a la vez que afirmaba la importancia de la palabra –por más que la palabra hablada, en la sesión, adquiere preponderancia, no olvida tampoco el poder catártico y curativo de la palabra escrita–, también y de manera aún más significativa hacía posible y llamaba a una reflexión acerca del estrecho vínculo entre corporalidad y lenguaje. Ciertos de los conceptos fundamentales del psicoanálisis, como síntoma o pulsión, los conjugan de manera inextricable: el cuerpo tiene un lenguaje, cuyos signos (síntomas) pueden leerse si se sabe hacerlo, y, además, el cuerpo habla, o hablamos a través de él –todo el tiempo, sin saberlo–, o *nos* habla, a través de las pulsiones. El cruce entre cuerpo, lenguaje y escritura no solo habilita pensar la dimensión significativa de lo corporal, sino que también es importante señalar que lo que implica, aquí, entender al lenguaje en el sentido amplio, escritural, en que lo comprende Derrida, es también habilitar un pensamiento de la pérdida, del gasto, del borramiento de las marcas. De hecho, como vimos, la noción de archivo se caracteriza ante todo por una pérdida que excede el concepto económico de represión: un gasto sin objetivo ni finalidad, y que está fuera del alcance, del dominio, del control del yo.

La noción de archivo podría servir para “radicalizar” el psicoanálisis también porque, gracias a su alianza con la imaginería del fantasma y el asedio, nos recuerda que “lo que está excluido nunca es simplemente excluido, ni por el *cogito* ni por ninguna otra cosa, sin que haga retorno: esto es lo que un cierto psicoanálisis nos habrá ayudado a comprender” (*RP*, 127). Esto no implica que nada nunca pueda perderse sin retorno; pero es importante señalar que nadie puede controlar ni la pérdida ni el retorno. “Las huellas (se) borran, [...] pero pertenece a la estructura de la huella que no esté en *poder* de nadie borrarla” (*L’a*, 163). Es fundamental, por otra parte, comprender los procesos, los trabajos y los esfuerzos por los cuales el yo se organiza, se da a sí mismo coherencia, consistencia, seguridad, comodidad; pero es a la vez igual de importante comprender la imposibilidad de esos esfuerzos. El yo “gobierna el acceso a la conciencia, así como el paso a la acción sobre el mundo exterior”, dice Freud (*Inhibición...*, 91), y entre los medios con que cuenta para ejercer ese control se encuentran la represión y la cripta, la introyección y la incorporación; pero, aun así, el fantasma retorna.

Yo: guardián de cementerio. La cripta está enclaustrada en él, pero como un lugar extraño, prohibido, excluido. Él no es el propietario de aquello de lo que tiene la guardia. Hace la vuelta del propietario, pero solamente la vuelta. Da vueltas alrededor y, sobre todo, emplea todo su conocimiento de los lugares para despistar a los visitantes. (*F*, 51)

El yo gobierna –o intenta gobernar– las fronteras de la conciencia, pero el yo no es solo una pura conciencia, y su territorio está poblado de criptas y fantasmas, cuyas idas y venidas no puede controlar... aunque no deja de ser responsable ante ellos. El inconsciente entendido como archivo y como fantasmagórico cementerio, permite pensar el acontecimiento (ya en curso) de una deconstrucción de la subjetividad que, al menos desde Descartes y pasando por Freud, se constituía por un principio organizativo, económico, propietario aunque, al menos desde Freud, ya no puramente racional. Antes de terminar, cabe recuperar aquí una cita larga de *Spectres de Marx*, en la que se puede ver de forma especialmente clara la articulación entre los motivos del inconsciente, la prótesis, la técnica, el lenguaje, y la constitución del yo como esfuerzo apropiador y autoinmune:

[Marx y Stirner] comparten, aparentemente como ustedes y yo, una preferencia incondicional por el cuerpo vivo. Pero, debido precisamente a esto, entablan una guerra sin fin contra todo aquello que lo representa, que no es él pero que viene a ser él: la prótesis y la delegación, la repetición, la *différance*. El yo vivo es autoinmune, ellos no quieren saberlo. Para proteger su vida, para constituirse en único yo vivo, para relacionarse, como lo mismo, consigo mismo, este no tiene más remedio que acoger al otro dentro de sí (la *différance* del dispositivo técnico, la iterabilidad, la no-unicidad, la prótesis, la imagen de síntesis, el simulacro, y esto empieza con el lenguaje, antes que él, otras tantas figuras de la muerte) y debe, por consiguiente, dirigir a la vez *hacia sí mismo y contra sí mismo* las defensas inmunitarias aparentemente destinadas al no-yo, al enemigo, al opuesto, al adversario. (*SM*, 159)

Como se dice de las brujas, los fantasmas no existen, pero que los hay, los hay: y hablan. Es decir, nos dicen algo, nos interpelan, nos mueven, hacen cosas con las palabras, incluso con “nuestras” palabras, igual que lo hacen los muertos, los animales, las máquinas, nuestros cuerpos y los de los otros. El fantasma puede que no responda a nuestras preguntas, puede que no *nos* responda, pero no deja de hablar. Si se repite la operación lingüística con la que se abrió esta tesis, podría decir: “*el cuerpo* quizá no responda, pero habla”, y la frase parece dar en la tecla. Es Derrida mismo quien va más allá, en “Fors” esta vez: el cuerpo *firma*, ya antes de todo nombre (*F*, 38). El cuerpo no solo habla, sino escribe, marca, singulariza con una firma; o más bien, todo hablar es ya escribir, inscribir huellas que, apenas trazadas, escapan a todas nuestras ilusiones de control, autoría y autoridad.

### **3. Nunca hubo otra cosa que prótesis y archivo**

En este capítulo he intentado leer, a través de Derrida, con Derrida y por momentos más allá de Derrida —o con ciertos espectros suyos— las derivas del problema del cuerpo y el dualismo en el último siglo. Lo he hecho dirigiendo la mirada hacia dos amplios y relativamente nuevos campos de *biotecnologías*; en efecto, tanto las neurociencias como el psicoanálisis son, en definitiva, más o menos explícitamente, conjuntos indisociables de saberes y técnicas, articulados con el claro objetivo de comprender e intervenir sobre lo vivo de la vida. Ambos trabajan en la encrucijada entre el cuerpo y aquello que antes se nombraba, más tranquilamente, como “alma”, y lo hacen, como dije desde comienzo de este capítulo, con la aspiración de intervenir en ese terreno. De allí el énfasis en la

cuestión técnica o de la máquina, tan importante para Derrida: “la deconstrucción implica siempre la referencia a cierta maquinabilidad” (*PM*, 66, 88).

La cuestión de la máquina, como vimos, tradicionalmente ha sido contrapuesta a la vitalidad, el *logos*, el alma y, con todos ellos, al acontecimiento. La máquina ha sido pensada del lado de lo automático, y el acontecimiento, por oposición, se ha vinculado con la voluntad entendida como capacidad automotora. A lo largo de este capítulo, he intentado dar cuenta de los esfuerzos por desbaratar ese sistema de oposiciones y hacer manifiesto el esquema logocéntrico y dualista que lo sostiene. “Sería preciso, pues, en el porvenir (pues no habrá porvenir más que bajo esta condición) pensar tanto el acontecimiento como la máquina como dos conceptos compatibles, incluso indisociables” (*PM*, 32), afirma Derrida, y es importante destacar que este pensar juntos la máquina y el acontecimiento no obedece solamente a un afán de “devolver” ciertas prerrogativas que le habían sido negadas a todo lo que se ha englobado del lado de la máquina (el animal, la materia, la corporalidad, el inconsciente...), sino también, y quizá sobre todo, de liberar al acontecimiento de su atadura al *logos* y a la voluntad, pues no habrá porvenir si no logramos disociar estas figuras: ningún *événement* logrará venir, mientras sigamos queriendo anticipar y formar su llegada.

Con “la referencia a cierta maquinabilidad”, a la escritura, la huella, la prótesis, el archivo, lo que se busca pensar es la compleja y difusa distinción (que no puede ya ser de oposición simple) entre reacción y respuesta, entre determinismo y libertad: nunca somos del todo dueños de nuestras respuestas, de nuestros movimientos, pero no estamos tampoco nunca del todo determinados. La prótesis como suplemento técnico, “estructura plástica y sustitutiva” (*T*, 317), es una de las varias herramientas posibles para la deconstrucción de esa oposición. En tanto se vincula tanto con la plasticidad como con la estructura paradójica del suplemento, permite pensar juntos la máquina y el acontecimiento, y hace posible una desestabilización del mecanicismo cartesiano que, tantos siglos más tarde, sigue impregnando nuestras concepciones más cotidianas de cuerpo, voluntad, lenguaje.

En las figuraciones de las actuales ciencias de la vida, la máquina ya no se opone a la vitalidad o al acontecimiento. Hoy parece por fin posible, luego de arduas batallas y amargos reveses, decir que la biología no es, sin más, sinónimo de determinismo, ni en su variante mecanicista ni en la esencial-vitalista. A esto se refiere Elizabeth Wilson cuando afirma que “el problema crítico del determinismo se ve desplazado: deja de tener sentido la acusación de que las fuerzas psíquicas son controladas por las

somáticas, si el *soma* mismo es ya psíquico, cognitivo, afectivo” (2004: 23). De más está decir que esto no significa que nos hayamos librado de todo riesgo; en muchos y muy importantes sentidos, las neurociencias y especialmente la psicofarmacología son cómplices de un neoliberalismo feroz, que no deja de poner en acto nuevas maneras de trazar el límite entre lo que merece vivir y lo que se deja caer (o se empuja) hacia la muerte. Por el contrario, hablar de un desplazamiento del problema implica reconocer que los términos de la discusión han cambiado: ni naturaleza ni determinismo, ni tampoco mente y construcción, significan lo mismo que antes. Para poder estar alertas ante los nuevos riesgos que puedan surgir, o que quizá ya han surgido, es necesario reconocer ante todo de qué manera se ha transformado el panorama.

Puede tomarse, por ejemplo, la famosa y muy polémica afirmación de Joseph LeDoux: “sos tus sinapsis”, *you are your synapses* (2002: ix). Aunque esta algo cándida formulación ha sido objeto de críticas feroces (provenientes en parte del campo de las humanidades, que la acusan de reduccionista), hay que decir que, si dejamos de pensar el campo del pensamiento en términos de oposiciones tajantes, hostilidades y bandos, la tesis de LeDoux ha sido retomada también de otras maneras, más creativas e incluso, quizá, deconstructivas. En los trabajos de Malabou, por tomar a una autora ya citada, la tesis de LeDoux es vista con buenos ojos: puesto que las conexiones sinápticas son plásticas, sostener que nos “reducimos” a ellas no implica ningún determinismo, sino todo lo contrario. En todo caso, nos permite contar con un terreno mejor definido, con herramientas más claras, a la hora de moldear lo que queremos ser. Un escritor argentino, Salvador Benesdra, quizá no tan conocido pero, por cierto, extraordinario y hasta “monstruoso”, también hace un uso inventivo de los saberes neurocientíficos. En *El camino total*, un muy extraño libro de “autoayuda” –como Deleuze, Benesdra se suicidaría tirándose por la ventana de su departamento–, retoma y redobla la apuesta de LeDoux: “Usted no es su cerebro, su cerebro es mucho más que usted” (Benesdra, 2012: 137). Conjugando de manera desafiante las tesis de las neurociencias con las enseñanzas del budismo zen, Benesdra sostiene que dejar actuar al cerebro, minimizando las intervenciones del yo o la voluntad, redundará en enormes ventajas para la vida: para superar el insomnio, para vencer una depresión, para dominar un arte, un deporte, un instrumento. No solo podemos moldear nuestras sinapsis, como sostiene Malabou; también, dice Benesdra, tenemos mucho que aprender de ellas.

Como se dijo ya desde el capítulo I, pero sobre todo a lo largo del presente capítulo, también en el terreno del psicoanálisis –y ya desde el mismo Freud– se



encuentran indicios que apuntan hacia una deconstrucción de la oposición entre máquina y acontecimiento. De hecho, el movimiento de lectura que opera Derrida sobre el corpus freudiano es mostrar que, a pesar de lo pueda parecer desde una primera mirada, el archivo no es una “versión mejorada” del inconsciente, sino que el inconsciente nunca fue otra cosa que archivo: estructura espectral, escritural, inasible e indomable. Se trata, simplemente, de radicalizar ciertos rasgos ya presentes en él.

Es importante señalar, una vez más, que pese a las profundas distancias y las álgidas desavenencias entre los dos campos, cada uno ya de por sí amplio y heterogéneo, es posible –y también sugestivo, hasta enriquecedor– encontrar puntos de resonancia y de colaboración entre los dos. En cierto sentido, los dos no son más que manifestaciones de una misma deconstrucción en curso, que trabajando en distintos frentes y recurriendo a diferentes herramientas y “armas provisionarias”, hoy está demostrando que, en verdad, nunca hubo otra cosa que prótesis, nunca ha habido nada más que contaminación entre lo biológico y lo tecnológico, entre lo psicológico y lo somático, entre lo racional y lo emocional. Fue de hecho la pregunta por la radicalización del concepto de huella, que había quedado resonando desde el final del capítulo I, la que animó los presentes recorridos, y es también el motivo de la huella lo que Ansermet y Magistretti toman para concebir un terreno común desde donde abordar la relación entre neurociencias y psicoanálisis (2006: 30). Quizás ahora pueda decirse, en definitiva, que si hay una tal radicalización en curso, no solo en los campos de la filosofía y del psicoanálisis sino también en el de las ciencias de la vida (y de alguna manera circulando entre los tres), aquella tiene que ver precisamente con tomar el motivo de la huella, de la *différance* o de la archiescritura, para pensar lo viviente; y esto, lejos de ser un tema ajeno a Derrida, aparece ya desde sus primeros textos: “Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia” (*ED*, 279).

Porque, en última instancia, lo que mueve a todos estos discursos no es otra cosa que la esperanza de acercarnos a una comprensión más precisa y más justa de lo que nos hace sentir, desear, actuar... que nunca es puramente inteligible, nunca meramente material. Cabe, en este punto, citar completo un párrafo de Derrida que ya se dio a leer antes, parcialmente, en el inicio de este capítulo:

Sería pues necesario abrir nuevas vías en el pensamiento del cuerpo, sin disociar los registros del discurso (el pensamiento, la filosofía, las ciencias bio-genético-

psicoanalíticas, la filo y la ontogénesis) para acercarnos algún día a aquello que hace temblar o que hace llorar [...]. (DM, 67)

Con dificultad, con riesgos, y seguramente también con algunos desaciertos, desde todos estos diversos “registros del discurso” han estado ensayándose nuevos caminos para abordar el cuerpo, y es hora de intentar reunirlos. Aunque, por supuesto, sin obliterar la especificidad de cada uno, sin pretensiones (ni deseos) de cerrar los espacios entre ellos, no alcanzaremos a entender el cuerpo más que desde una perspectiva hospitalaria, múltiple e interdisciplinar. ¿Las neurociencias son conservadoras? ¿O son acaso transformadoras, deconstructivas, revolucionarias? No es posible dar una respuesta concluyente a ninguna de las dos preguntas; pero ante todo porque no hay *las* neurociencias, como unidad compacta, y también porque eso es, de hecho, lo que quiere decir “deconstrucción”: no estar nunca del todo “por fuera” del edificio que se busca derribar, no estar nunca del todo a salvo, ni inmune ni indemne.

Es decir, abrir nuevas vías para el pensamiento del cuerpo no es algo que pueda lograrse de una vez por todas. No hay una única respuesta esperándonos, no hay un opuesto al dualismo en donde podamos refugiarnos de él... así como tampoco hubo nunca un dualismo incontaminado, completamente sólido y cerrado. Desde siempre el dualismo, el idealismo y el mecanicismo se han visto asediados por figuras y experiencias que no podían explicar ni terminar de introyectar. Estos espectros, en general, quisiera aventurar, han venido desde el cuerpo. No desde una noción o un concepto de cuerpo, no desde ningún cuerpo orgánico, cerrado, comprendido, dominado; sino desde el cuerpo mismo, entendido como espectro irreductible, como aquello “que de una escritura no es para leer” (Nancy cit. en *T*, 189), como “materialidad sin materia”, como “lo que resiste” (*PM*, 117). De la materia así entendida, del cuerpo como inagotable fuente de fantasía y misterio, quizá puede decirse lo que Derrida escribe, por ejemplo, acerca de la figura de resto o, también, lo que declara Nietzsche sobre las “costumbres breves”, que no son –quizá– otra cosa que la *plasticidad* de la que tanto hemos hablado:

Amo las costumbres breves y las considero el instrumento inestimable para conocer *muchas* cosas y estados, y para conocerlos hasta el fondo de sus dulzuras y amarguras [...]. En cambio, odio las costumbres *permanentes* y pienso que un tirano se me acerca y que mi aire vital se hace más *denso* [...]. Sí, estoy reconocido en lo más profundo de mi alma a toda mi miseria y a todo mi estar enfermo, a cuanto es imperfecto en mí,

porque esas cosas me dejan cien puertas traseras por las que puedo escapar de las costumbres permanentes. Ahora bien, lo más insoportable, lo auténticamente terrible, sería para mí una vida enteramente carente de costumbres, una vida que continuamente exigiese la improvisación: ese sería mi destierro y mi Siberia. (Nietzsche, *La ciencia jovial*, §295)<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Solo en este caso, por motivos argumentales, he preferido citar a Nietzsche de una traducción diferente de la que está consignada en la bibliografía: *La gaya ciencia*, trad. J. Mardomingo, Madrid, Edaf, 2011.

### Capítulo III. ¿Por qué la deconstrucción?

“Si tuviera que aventurar –Dios me libre de ello– una sola definición de la deconstrucción, breve, elíptica, económica como una consigna, diría sin comentarios: *más de una lengua*.”

Jacques Derrida, *Memorias para Paul de Man*

“lo que me interesa cuando escribo es [...] escribir en el límite de la traducción [...]”

Jacques Derrida, “Del materialismo no dialéctico”

En la introducción de esta tesis había delineado un horizonte de trabajo, bajo la forma de dos preguntas: por un lado, por qué jamás completó Derrida una teoría del cuerpo; y, por el otro, si el cuerpo habla. Según una tradición muy antigua, la filosofía consiste ante todo en un ejercicio de la pregunta, y es en esa línea que parece ubicarse el aprendizaje que deja esta tesis, llegando ya al final de su recorrido. En otras palabras, no sería este el momento de cosechar respuestas, sino el de plantear nuevas preguntas, otras preguntas, quizás incluso mejores; por ejemplo, se podría preguntar por qué, si a lo largo de esta tesis nos vimos llevados una y otra vez a desbordar el corpus de los escritos de Jacques Derrida, este sigue siendo este el marco elegido aquí para enfrentar los inagotables problemas del cuerpo y del dualismo entre mente y cuerpo. O, por otro lado, aun si pudiéramos responder que sí, el cuerpo habla, ¿qué quiere decir que el cuerpo hable? ¿Qué consecuencias tiene eso sobre las nociones mismas de cuerpo y de habla, de sentido y de comunicación?

El objetivo de este capítulo final entonces es volver sobre estas preguntas para plantearlas de manera diferente, pero también para también arriesgarme a decir algo propio: si no como respuesta, al menos –parafraseando a Derrida– “como eco” de esas preguntas (*LV*, 100). En cuanto a la primera de las dos, resulta más o menos evidente en qué sentido se ha visto desplazada: cuando se trata de la deconstrucción, es inconducente preguntar por qué esta no ha completado una teoría sobre cualquier tema, porque no se trata jamás de perseguir un horizonte teleológico de completitud, ni puede haber jamás una única teoría. Si algo queda claro luego de la presente lectura es que, como señala Cristina de Peretti, la deconstrucción “parte de la exigencia de una complejidad y de una divisibilidad sin límite” (2004: 15) y, por lo tanto, no arriba a una conclusión y, sobre todo, nunca a *una* sola conclusión. Por lo demás, preguntar por qué

un pensador cualquiera no abordó tal o cual tema, de la manera en que uno habría querido, es siempre una pregunta poco acertada, y lleva inevitablemente a enredarse en cuestiones contingentes y contrafácticas de las que muy poco se puede aprender. Más allá de eso, sí se ha podido explorar en qué medida el pensamiento derridiano implica, en más de una ocasión y en lugares ciertamente importantes, un pensamiento sobre el cuerpo y el dualismo. Así, la pregunta inicial se fue convirtiendo, a lo largo del trabajo, en la pregunta acerca de si es posible, y de qué manera, considerar a la deconstrucción como un pensamiento “con oído” para el cuerpo, incluso, quizás, un pensamiento que se hace cuerpo con ese problema, o un pensamiento, en cierto sentido, corporal. Varios principios de respuesta de esta pregunta, mucho más rica y compleja que nuestra pregunta inaugural, se han bosquejado a lo largo del recorrido. Sin embargo, llegados a este punto del camino cabe desplazarla una vez más, para preguntar en cambio, finalmente, cuál es el aporte específico de la deconstrucción cuando se trata de pensar el cuerpo –si es que lo hay–, en particular en el contexto actual que, tal como he argumentado en el capítulo anterior, se encuentra dominado por los discursos de las biotecnologías.

En cuanto a la segunda pregunta, ante todo puede señalarse que la articulación entre cuerpo y lenguaje ha resultado valiosa por cuanto que en el primer capítulo ha permitido explorar la noción derridiana de logocentrismo desde una nueva perspectiva, y en el segundo ha echado cierta luz sobre algunos puntos difíciles de los debates actuales. Sin embargo, también esta pregunta se ha complejizado desde el comienzo del recorrido, en razón de que los conceptos de lenguaje, habla, signo, escritura se han visto desestabilizados por el trabajo deconstructivo. Es posible que a esta altura del camino nos sintamos autorizados a sostener que el cuerpo habla o que tiene un lenguaje, pero seguramente no estamos entendiendo ni habla, ni lenguaje, en sus acepciones tradicionales. En un movimiento doble, sostener que el cuerpo habla implica más que una mera inversión de las jerarquías, más que simplemente reconocerle al cuerpo algo que antes le habría sido negado. Correspondería por lo tanto considerar el peso de estos desplazamientos, para dar cuenta de manera un poco más concreta qué quiere decir que el cuerpo hable, y qué consecuencias tiene eso para el dualismo: si el cuerpo habla, a todas luces lo hace sin palabras, y sin la forma lógica de un discurso. En suma, para responder a la pregunta acerca de por qué sigo eligiendo aquí pensar a través de la deconstrucción, cabe volver al problema del lenguaje, y volver también al corpus derridiano, después de los rodeos por su afuera que propuse en el capítulo anterior. En

este sentido, la hipótesis que me gustaría arriesgar, como eco y para terminar el presente recorrido, es que quizá cierta huella de respuestas para estas preguntas pueda encontrarse al ponerlas en relación: quizás, en especial, algún principio de respuesta para la nueva primera pregunta pueda tener que ver con un cierto desplazamiento inventivo de la segunda.

## **1. Lo que pesa un cuerpo**

Una vía de entrada posible para comenzar a responder la pregunta acerca de por qué tomar la deconstrucción para pensar el problema del cuerpo tiene que ver con el tratamiento del materialismo que esta hace posible, en la medida en que el dualismo entre cuerpo y alma es también la oposición entre materia y espíritu, sensible e ideal, afectivo y racional, y en la medida, también, que el materialismo es un tema que ocupa cada vez más el debate actual, como señalé al comienzo de esta tesis. Ahora bien, se trata aquí de un materialismo que se inscribe en el marco de las oposiciones establecidas, que no se define como reverso del idealismo ni prolonga la oposición entre sensible e inteligible, sino un materialismo que –a través de la generalización de los motivos de texto, de huella y escritura– desbarata las oposiciones metafísicas, y reinscribe y multiplica las divisiones y las marcas. Al respecto, en la entrevista de 1971 que daría el título a *Positions*, Derrida sostiene lo siguiente:

Si he utilizado muy poco la palabra “materia”, no ha sido, como usted sabe, por ninguna desconfianza de tipo idealista o espiritualista. Ha sido porque en la lógica o en la fase del cambio, se ha visto ese concepto demasiado a menudo reinvestido de valores “logocéntricos”, asociados a los valores de cosa, de realidad, de presencia en general, presencia sensible por ejemplo, de plenitud sustancial, de contenido, de referente, etc. El realismo o el sensualismo, el “empirismo”, son algunas modificaciones del logocentrismo [...]. El significado trascendental no solamente es el recurso del idealismo en sentido estricto. Siempre puede venir a reafirmar un materialismo metafísico. [...] Por eso no diré del concepto de materia ni que es un concepto metafísico ni que es un concepto en sí no-metafísico. Eso dependerá del trabajo al que dé lugar [...]. (*Po*, 101-102)

A pesar de que, como sucede con el motivo del cuerpo, el de materia no se cuenta entre los más visitados en los textos derridianos, es posible afirmar que –y, una vez más,

como el del cuerpo— ocupa una posición de gran relevancia y valor estratégico. Ya he señalado que Sloterdijk describe a la deconstrucción como el movimiento desde el lenguaje hacia la escritura; ahora cabe citarlo cuando la caracteriza como “materialismo semiológico” (2007: 51, 86). Esta formulación se emparenta con las que Derrida ensaya, en una entrevista de 1986, en torno a una “teoría del texto [...] materialista, si por materia no se entiende una presencia sustancial, sino *lo que resiste* a la reapropiación” (*MnD*, 4, las cursivas me pertenecen). El materialismo que se puede pensar en y desde Derrida es un materialismo del texto, que entiende texto en un sentido generalizado, deconstructivo; un materialismo de la huella, que por huella entiende una marca sin origen; es, en suma, un materialismo de lo indecible, que no puede ubicarse de ninguno de los dos lados de la cadena de oposiciones tradicionales.

Se trata, por lo demás, de una estrategia paleonímica, tal como Derrida plantea en las primeras páginas de *La Dissémination*: “denominar ‘escritura’ a lo que critica, deconstruye, fuerza la oposición tradicional y jerarquizada de la escritura y la palabra [...] denominar ‘materia’ a ese exterior de las oposiciones clásicas” (*Ds*, 9). Esta estrategia de recuperación del materialismo, que se propone rescatarlo de la red metafísica en la que se halla inmerso, es ante todo eso: una estrategia. Los conceptos, como recuerda Derrida una y otra vez, no son de por sí metafísicos o antimetafísicos, puesto que no hay pureza ni por fuera ni por dentro de la metafísica. La metafísica no es un sistema definido, cerrado, tangible, sino “cierta determinación, un movimiento orientado de la cadena. No se le puede oponer un concepto, sino un trabajo textual y otro encadenamiento” (*Ds*, 11). No hay un más allá del edificio metafísico, como no hay tampoco un afuera del texto; hay un edificio de suelo inestable y límites móviles, siempre en proceso de deconstrucción.

En esta línea, una deconstrucción del idealismo y del dualismo no puede conducir jamás a la postulación de tesis antiidealistas, antidualistas, puesto que estas no serían más que una prolongación del esquema oposicional del logocentrismo. Si se trasladan estas premisas al campo específico de nuestro problema, lo que se obtiene es la certeza de que la crítica o la deconstrucción del dualismo entre mente y cuerpo no se hace jamás en nombre de un monismo homogéneo o integrador. Con la deconstrucción se trata siempre —aunque en cada caso de modo singular— de una complejización sin fin; no una confusión ni un borramiento de las diferencias, sino una multiplicación de las líneas, una “efervescencia” del plural, “la sintaxis indecible del *más*” (*Ds*, 66). A esto mismo se alude cuando se habla de materia y de materialismo desde una perspectiva

deconstructiva: aquello que resiste a la apropiación logocéntrica que, por decirlo nietzscheanamente, quiere “volver pensable todo lo que existe” (*Así habló Zaratustra*, 174). El sintagma “materia” nombra entonces el resto, la restancia o la resistencia, eso que no puede sin más volverse pensable, ni reducirse a la oposición entre sensible e inteligible: “una materia sin presencia ni sustancia, es lo que se resiste a estas oposiciones” (*MPM*, 64). Este materialismo del texto, de la huella, no es otra cosa que una consecuencia de la tesis con la que empezaba esta investigación, “no hay fuera-del-texto”; si se me permite la insistencia, no se trata de un reduccionismo semiológico: no es no existan los cuerpos, o que sean escritura en el sentido trivial de la afirmación, es que lo que hay opera con los mecanismos del texto como archiescritura, como huella sin origen y que siempre puede citarse, reinscribirse, borrarse. En la medida en que pone en jaque la tranquilizadora cadena de oposiciones entre sensible e inteligible, reacción y respuesta, técnico y orgánico, muerte y vida, este materialismo es así también un materialismo monstruoso, un materialismo espectral:<sup>1</sup> no ya ontología, sino *hantologie*.<sup>2</sup>

Se ve así no solo que la materia y el cuerpo son importantes –tienen peso– para la deconstrucción (una convicción que ha guiado este trabajo de principio a fin), sino también que la deconstrucción es una perspectiva relevante a la hora de abordar el cuerpo como problema filosófico, en la medida en que permite horadar los esquemas dualistas en los que se ha encorsetado históricamente la compleja y múltiple experiencia corporal. Es importante recordar una vez más que, en la “doble ciencia” que moviliza la deconstrucción, no se trata solo de invertir una jerarquía, sino también de desplazarla, complejizarla, desestabilizarla, reinscribirla en nuevos contextos, con nuevas formas y valores. En este sentido, Derrida sostiene que el cuerpo “no es una presencia. El cuerpo es, cómo lo diría... una experiencia en el más inestable sentido de la palabra. Es una experiencia de contexto, de disociación, de dislocaciones” (*AV*, 26). A lo largo de esta tesis se han recorrido distintos textos acerca del cuerpo, y en esas lecturas se ha expuesto este movimiento de desestabilización. Sin embargo, no alcanza con mostrar el

---

<sup>1</sup> En este sentido, vale la pena leer las páginas que Slavoj Žižek dedica a un “materialismo espectral” y su relación con la revolución informática y la revolución biogenética en *Órganos sin cuerpo*, donde dice: “El materialismo no es la aserción de la densidad material inerte en su estancada pesadez; tal ‘materialismo’ puede servir siempre como soporte a un espiritualismo oscurantista gnóstico. En contraste con este, un verdadero materialismo asume gozosamente la ‘desaparición de la materia’, el hecho de que solo hay vacío” (2006: 42). Sería interesante confrontar esta idea, de un materialismo que asume la desaparición de la materia, con las reflexiones en *Papier Machine* acerca de una “materialidad sin materia” (*PM*, 117).

<sup>2</sup> “Llamemos a esto una *fantología*. Esta lógica del asedio no sería solo más amplia y más potente que una ontología” (*SM*, 24); véase también, en la misma página, la nota de los traductores.



carácter inacabado, múltiple, inestable del concepto, ni tampoco es suficiente invertir ni desbaratar la jerarquía. La deconstrucción exige que inventemos nuevos esquemas para pensar al cuerpo, que no descansen ya en las antiguas oposiciones de la metafísica; incluso –quizá pueda arriesgarse– ofrece ella misma algunas figuras posibles para avanzar en esa tarea.

## 2. Diseminación y traducción

En su libro *Psychosomatic*, ya citado en el capítulo anterior, Elizabeth Wilson retoma los motivos derridianos de la diseminación y la *différance* para dar cuenta de una relación entre cuerpo y psique en la que hay “una influencia mutua, una reciprocidad que es interminable y constitutiva” (2004: 22-23; cf. también 20). Estos motivos funcionarían casi como modelos o esquemas para conceptualizar la relación entre lo que percibimos como dos órdenes heterogéneos; en el caso de Wilson, lo que la diseminación le permite pensar es una forma de interrelación que no reconduce ni a una jerarquía, ni a una unidad preexistente: otra lógica de distribución, que “marca una multiplicidad irreductible y generativa” (*Po*, 73). Puesto que la investigación de Wilson tiene como marcos de discusión los campos de la biología y la psicología, la figura de la diseminación –por el campo semántico que moviliza– resulta especialmente pertinente. Permite pensar de forma diferente al organismo vivo, esto es, ya no como una unidad teleológicamente cerrada sobre sí misma; al contrario, se trataría de imaginar una economía (orgánica, psicosomática, textual) en la que “remitiendo cada vez a otro texto, a otro sistema determinado, cada organismo no remita más que a sí mismo como estructura determinada: *a la vez* abierta y cerrada” (*Ds*, 305-306). Actualmente, Mauro Senatore también trabaja sobre la relación entre el concepto de organismo y el motivo de la diseminación, como puede leerse en un artículo de 2015 que aborda la filosofía natural de Hegel junto con una relectura de “Freud et la scène de l’écriture”, y que adelanta algunos de los temas que, se puede suponer, se desarrollarán en *Germes of Death. The Problem of Genesis in Jacques Derrida*, de próxima publicación. En su artículo, Senatore afirma que la diseminación derridiana “es la formalización de la estructura del programa como abierta y determinada al mismo tiempo, y, así, como incapaz de referir solo a sí misma” (2015: 71). En suma, se trata siempre de lo que sostenía Derrida en *Le Toucher*, cuando afirmaba que “No es que se deba partir de una sensibilidad indiferenciada o de un cuerpo sin órganos, todo lo contrario, sino de una

organización distinta –natural y técnica, tan originaria *como* protética– de lo que llaman la sensibilidad, el ‘cuerpo propio’ o la ‘carne’” (T, 293).

Ahora bien, en el contexto de esta tesis, señalado por los problemas del cuerpo y del dualismo en su relación con las coordenadas del lenguaje y de la oposición entre sensible e inteligible, junto al motivo de la diseminación se podría arriesgar una figura nueva: la de la traducción como paso transformador entre lenguas y entre mundos. A primera vista, el tema pareciera ser ajeno al problema del cuerpo: aparece como competencia de la filosofía del lenguaje, o de la cultura, pero en cualquier caso no como un problema propio de un pensamiento del cuerpo. Sin embargo, en esta tesis ya se ha tocado el tema, y quizá pueda incluso decirse, con Derrida, que “en el fondo, todo aquello de lo que hemos hablado venían a ser problemas de traducción” (BS, 392). Pero, por supuesto, para ahondar en esta posibilidad es necesario antes un pequeño desvío, que reponga algunas coordenadas básicas de la discusión filosófica en torno al tema.

En principio, cabe aclarar que el campo de reflexión sobre la traducción es antiguo, amplio, multidisciplinario, diverso, y está atravesado por ejes de discusión muy heterogéneos. En este contexto, he optado por seguir solo una de esas líneas de fuerza, aunque lo cierto es que otros problemas se verán también arrastrados con ella. La elección, de todas formas, no ha sido particularmente difícil, visto que uno de los principales núcleos del debate, ya desde la Antigüedad, ha sido siempre, insistentemente, la tensión entre letra y sentido, cuerpo y espíritu. ¿Cómo no elegirla, cuando pone sobre la mesa, con otro vestido, en otro lenguaje, cuando reinscribe o traduce en otras coordenadas precisamente el mismo dualismo que venimos trabajando? Este debate acerca de dónde deben recaer las lealtades del traductor se renueva y toma nuevas formas en cada época y contexto; inagotable, al día de hoy continúa produciendo acaloradas polémicas tanto entre filósofos y lingüistas como entre quienes practican el oficio. Tiene puntos de contacto con otras discusiones, aunque no se identifica del todo con ninguna: como con las de que enfrentan fidelidad y libertad, racionalismo y romanticismo, lenguaje universal y singularidad idiomática, traducción de textos sagrados o literarios, de prosa o poesía, entre tantos otros problemas políticos, estéticos, lingüísticos. Por otro lado, resulta una vía de acceso especialmente clara para dar cuenta de lo que, por razones de economía, llamaré la “teoría clásica” de la traducción o, para retomar el vocabulario derridiano, su versión metafísica, logocéntrica. El debate acerca de qué es lo que se debe respetar a la hora de llevar un texto de una lengua a otra (si la forma o el contenido) porta implícita la premisa de que la traducción es el transporte de

un original hacia una forma derivada, que debe afectarlo lo menos posible. Tanto si traduce *ad litteram* o *ad sensum*, el primer axioma de esta teoría clásica es que la traducción debe ser una operación neutral, discreta, un mero medio. Su ideal –como todo ideal, inalcanzable– es no dejar ninguna huella tras de sí.

En el esquema metafísico, entonces, el contenido transportado es de índole inteligible; es un sentido, un *logos*, es el espíritu, mientras que el medio de transporte es la letra, el cuerpo, la lengua. Se reactualiza así la tradicional cadena de oposiciones entre espíritu y letra, significante y significado, sensible e inteligible, cuerpo y alma, medio y *logos*, así como la oposición platónica entre original y copia, por la cual la traducción aparece como una operación secundaria, derivada, accesorio o accidental. La teoría clásica de la traducción, en suma, refleja una concepción instrumental del lenguaje como mero medio de comunicación, una dimensión que no agrega, o no debería agregar nada al contenido transmitido, el pensamiento. Se trata de un esquema que colabora con la marginación de la escritura, como queda claro desde las primeras páginas de *De la Grammatologie*, cuando Derrida señala que el logocentrismo tiene como tiende “a confinar la escritura en una función secundaria e instrumental: traductora de un habla plena [...], técnica al servicio del lenguaje, *portavoz*, intérprete de un habla originaria, en sí misma sustraída a la interpretación” (DG, 13).

Con todo, una reflexión deconstructiva sobre este problema no solo expone las complicidades entre estas oposiciones, sino que también muestra de qué modo aquellas están irremediabilmente condenadas al fracaso, y permite imaginar formas concretas de pase, de contaminación, de transformación mutua entre órdenes dispares, quizás incluso inconmensurables. Si, siguiendo a Barbara Cassin, el logocentrismo puede caracterizarse como aquella “ilusión muy grave” según la cual solo existe una única lengua, la propia (2014: 11-12), y por la cual se cree que el *logos* es uno solo y todo lo demás no es lenguaje, ni razón, sino a lo sumo puro ruido, entonces es fácil ver cómo una concepción logocéntrica de la traducción es intrínsecamente insostenible: el hecho de que haya *más de una lengua* (condición de posibilidad de una traducción) es precisamente lo que pone en jaque al logocentrismo, lo que desencadena la marcha de su deconstrucción. En principio, porque el hecho de que haya más de una lengua conlleva la imposibilidad de que alguna vez haya habido o llegue a haber una sola lengua: esa multiplicidad irreductible de las lenguas, que Derrida lee en la figura de la torre de Babel, “muestra a todas luces un acabamiento, la imposibilidad de completar, de totalizar, de saturar, de terminar algo que pertenecería al dominio de la edificación,

de la construcción arquitectural, del sistema y de la arquitectónica” (*Ps*, 217). La traducción, como afán de eliminar las distancias, es por definición una esperanza imposible y paradójica: solo se completaría en la identidad de las lenguas, pero solo puede comenzar y sobrevivir en la diferencia y en la multiplicidad de estas. Es en parte en esa dirección que apunta la afirmación, que Derrida deja caer en distintos contextos, de que la traducción es una tarea a la vez necesaria e imposible: la traducción no puede suprimir ni tampoco prescindir de lo intraducible, de ese resto imposible de transportar, ese cuerpo de sentido que no puede transmutarse, sublimarse, relevarse en la otra lengua. En un sentido, lo intraducible es lo que queda luego de la traducción, un pequeño resto, casi insignificante, migajas de sentido abandonadas en el camino; en otro sentido, sin embargo, lo intraducible es todo, la lengua entera en su singularidad irrepetible, en su materialidad insublimable. “En un sentido, nada es intraducible, pero *en otro sentido* todo lo es, la traducción es otro nombre de lo imposible” (*MLA*, 80).

Por otro lado, además, como sostiene Derrida a partir de una lectura del famoso ensayo de Walter Benjamin sobre “La tarea del traductor”, la traducción no es un acontecimiento secundario, algo que le suceda como por accidente a una lengua o un texto de origen, sino que es también una necesidad de la lengua supuestamente original, o más bien, una exigencia, puesto que

cada lengua está como atrofiada en su soledad, flaca, estancada en su crecimiento, impedida. Gracias a la traducción, dicho de otro modo, a esta suplementaridad lingüística, en virtud de la cual una lengua da a otra lo que le falta, y se lo da armoniosamente, este cruce de lenguas asegura el crecimiento de las lenguas [...].  
(*Ps*, 250)

La traducción es también, entonces, otro nombre –es decir, también una traducción– de la estructura de la suplementaridad, que también hubo oportunidad de tratar a lo largo de la presente tesis, en especial en torno al motivo biotecnológico de la prótesis. Ya en *De la Grammatologie* Derrida destaca este motivo que, en cierto sentido, no es “más que un tema entre otros”, pero que, como enseguida advierte, “*sucede que describe a la cadena misma, al ser-cadena de una cadena textual, a la estructura de la sustitución*”: así, “el proceso indefinido de la suplementaridad ha lastimado desde siempre a la presencia; desde siempre ha inscrito en ella el espacio de la repetición y del desdoblamiento de sí” (*DG*, 207-208). La traducción como estructura de la suplementaridad impugna que haya algo así como un texto original, originariamente

presente y pleno, puesto que ni el suplemento ni el original son independientes de su relación: el original precisa del suplemento, y esa necesidad habla de un vacío –que le es consustancial– que hace imposible seguir pensando al original como una presencia plena o autosuficiente. En otras palabras, se pone en jaque la distinción platónica entre original y copia que gobernaba la relación entre un texto y su traducción: “si el original reclama un complemento es que originariamente no estaba ahí sin carencias, lleno, completo, total, idéntico a sí mismo” (Ps, 237).

La tarea del traductor, lejos de reducir la distancia, tiene más que ver con un contacto transformador, que renuncia a la imposible (e indeseable, por lo demás) ambición de no dejar huella en el “original”. En esta línea, Derrida dice que

habría que sustituir la noción de traducción por la noción de transformación, transformación regulada de una lengua por otra, de un texto por otro. Nunca tendremos que enfrentarnos, y de hecho nunca hemos tenido que hacerlo, con ningún tipo de “trasposición” de significados puros que el instrumento, o el “vehículo”, significante dejara vírgenes e inmaculados, de una lengua a otra, o en el interior de una sola y misma lengua. (Po, 40)

Si ese tránsito no sucede sin dejar marcas, ello remite tanto a las huellas, como a los vacíos, tanto lo que se inventa como lo que resulta *lost in translation*. Se trata también del resto, o de los intraducibles, por tomar ese motivo que Cassin tanto trabajó, y que actúan –en sus palabras– como “síntomas de la diferencia de las lenguas” (2014: 21). Este resto, de más o de menos, pero siempre intraducible, siempre *entre* traducciones, expresa el *factum* insuprimible de la diferencia, el hecho de que “lenguas diferentes dibujan en el fondo mundos diferentes; no mundos incompatibles, no mundos radicalmente diferentes, sino mundos que resuenan unos con otros y que nunca pueden superponerse por completo” (Cassin, 2014: 9). En este paso entre mundos, el contacto no es absoluto ni apropiador, no se agota; es, podría decirse, un contacto “con tacto”, conmovedor, que no anula la diferencia, en el sentido en que Derrida distingue la experiencia del tacto del haptocentrismo (trabajado especialmente en *Le Toucher*), una experiencia que “no es simplemente un homenaje que se hace al tacto, considerado fundamental: es una manera de interpretar el tacto como contacto absoluto sin diferencia, sin tacto” (AV, 73). En ese sentido, si bien la traducción no deja de aspirar al sueño de una lengua primordial del que habla Benjamin, esa “relación íntima” y

esencial (Benjamin, 2004 [1923]: 310) no existe más que retirándose constantemente, nunca se hace ni puede hacerse presente:

La traducción no pretendía decir esto o lo otro, trasponer tal contenido o tal otro, comunicar tal carga de sentido sino re-marcar la afinidad entre las lenguas, mostrar su propia posibilidad. [...] La traducción hace *presente* de un modo solamente anticipador, anunciador, cuasi profético, una afinidad que no está nunca presente en esta presentación. (*Ps*, 236)

La afinidad entre las lenguas no puede nunca resolverse en la presencia plena y estable de una única lengua, puesto que eso implicaría el fin de la traducción, el fin de la singularidad de las lenguas, y eso sería una tragedia: “una lengua no es simplemente un medio para comunicarse: es también una cultura, un mundo de frases, de ritmos que difieren” (Cassin, 2014: 31). Repertorio de sensibilidades, cada lengua es también el “tesoro de la lengua”, como reza el célebre título del diccionario español de Sebastián de Covarrubias de 1611; la amenaza latente hoy es, justamente, la de la reducción de la multiplicidad de las lenguas a una única lengua de comunicación (ese inglés utilitario que Cassin llama *globish*), y el verdadero peligro es “que no sea una verdadera lengua y que no sintamos la falta de una” (46). Es decir, hay una riqueza implícita en la multiplicidad de las lenguas, en la posibilidad-necesidad-imposibilidad de la traducción que hay que respetar y cuidar, y que tiene que ver el recordatorio de que no hay un único *logos*, y que no puede dividirse al mundo entre quienes lo poseen y quienes (o las cosas que) están privados de él. En palabras de quienes ejercen el para Derrida “sublime e imposible” oficio de traducir,<sup>3</sup> el hecho de que exista más de una lengua enseña a “vivir fuera de nuestra piel” (Grossman, 2011: 26), a prestar “gran atención a las voces de los otros”, “permite cotejar y renovar las ideas propias con el lenguaje del otro” (Cohen, 2014: 45, 49). Y a fin de cuentas, aun si se quisiera, “No se puede poner sordina a todo aquello que resuena al caer [...] sobre el tambor de las lenguas” (*TT*, 47).

Ahora bien, ¿de qué sirven estas reflexiones sobre la traducción, si el objeto de esta tesis era el cuerpo? Antes de explicar el provecho que puede sacarse de este desplazamiento, cabe decir algunas palabras acerca de su justeza: sobre la legitimidad de esta trasposición (traducción) de un problema lingüístico, el de la traducción, a uno

---

<sup>3</sup> *TR*, 21. Allí también Derrida declara que, en su opinión, “los únicos que saben leer y escribir” son “las traductoras y los traductores” (23; cito de la traducción de J. Pavez, aunque los números de página corresponden al original, puesto que aquella se encuentra aún en prensa).

ontológico (o “fantológico”), el de qué es el cuerpo y cómo se relaciona con el alma o la mente. En este sentido, es útil citar a Derrida cuando dice que “La deconstrucción empieza con la deconstrucción del logocentrismo y, por tanto, querer limitarla a los fenómenos lingüísticos es la más sospechosa de las operaciones” (AV, 25). Se trata, una vez más, de la transformación y la generalización del motivo del texto, que confunde y desplaza los límites establecidos entre la escritura y todos sus otros; como se decía ya en *De la Grammatologie*, “dentro de lo que se llama la vida real de esas existencias ‘de carne y hueso’ [...] nunca ha habido otra cosa que escritura; nunca ha habido otra cosa que suplementos” (DG, 203). Escritura, huella, suplemento, traducción, forman parte de la misma cadena, del arsenal de armas provisionarias con las que la deconstrucción se sumerge en los textos de la metafísica logocéntrica (y aquí también, por supuesto, texto se dice en su sentido generalizado). Por otro lado, no se trata solo de un desplazamiento conceptual posible dentro de las coordenadas de la deconstrucción, sino que también es, en cierto sentido, un movimiento ya en curso, incluso más allá del corpus textual de la deconstrucción. El vocabulario empleado por el psicoanálisis y por las ciencias de la vida, sin ir más lejos, habilita desde hace tiempo una conceptualización del inconsciente y de procesos biológicos por medio de metáforas de la escritura, la transcripción, la traducción, como pudo verse más arriba. Malabou, por ejemplo, sostiene que lo neuronal y lo mental “no hablan el mismo idioma” (2008: 72), y es también particularmente elocuente, en este sentido, la cita de Eva Illouz recuperada en el capítulo anterior: “el cuerpo se ha transformado en el campo desde el cual *leer e interpretar* la psique” (2014: 11-12, las cursivas son mías). Leer e interpretar: ¿no es eso lo que quiere decir traducir?

Pero, además de “válido” en este contexto, el desplazamiento del problema de la traducción a nuestro campo de reflexión, me arriesgaré a sostener, es sobre todo *valioso*, útil, en el sentido nietzscheano de la palabra: útil para la vida. Esta tesis se abría con una cita, una intromisión de una voz ajena (y en traducción), la de Derrida, que preguntaba: “¿cómo haberse pasado la vida con palabras tan señaladas, indispensables, pesadas y ligeras, pero inexactas?” (T, 27). Llegados a este punto, quisiera sugerir que pensar estas palabras –las de alma, cuerpo, sentido– desde la reflexión sobre la traducción puede ofrecer un esquema para comenzar a comprender la relación entre dos órdenes de la experiencia en cuya contradicción se nos juega la vida: una relación que, íntima e inextricable, no los empaste, no los jerarquice, no reduzca el abismo al intentar cruzarlo. Este esquema, desde ya, no es el único posible, ni tiene pretensiones de exhaustividad;

la reflexión no debería dejar de lado los temas y campos de pensamiento que se visitaron a lo largo de este recorrido, ni tampoco los muchos otros para los que faltó aquí el espacio. En gran medida, el espíritu de esta tesis es el que Derrida declaraba en *Donner la mort*, en un pasaje que ya cité más de una vez: el de “abrir nuevas vías en el pensamiento”.<sup>4</sup> Abrir nuevas vías que nos permitan acercarnos a entender esas experiencias del cuerpo en las que el suelo de las distinciones se abisma, en las que lo físico y lo psíquico nos aparecen en un inquietante e indecible encabalgamiento: el temblor, el llanto, el cansancio, el rubor, el baile, las “mariposas en el estómago”, los escalofríos, las diferencias en el latido y en la respiración, la angustia, el sexo, la opresión del pecho, la locura, la apatía, la euforia, la música, las contracturas...

Todas estas experiencias, y tantas otras, exigen una reflexión que se asome a la interdisciplinariedad, que no se desaliente ante las diferencias entre los distintos registros del discurso, puesto que esas diferencias entre lenguas no solo no se pueden acallar, sino que además enriquecen y hacen crecer la propia lengua y el propio discurso. Estas experiencias ponen de manifiesto un resto de intraducibilidad, son “síntomas de la diferencia”, aquello que no puede reducirse por entero a ninguno de los dos polos de la oposición clásica entre cuerpo y alma, sensible e inteligible. Hay sentido en lo sensible, hay sensibilidad en el orden inteligible: las fronteras son complejas, móviles, vulnerables, son un lugar de paso, de intercambio, de mutua transformación. Pensar al cuerpo como una lengua que se encuentra (constantemente y desde siempre) en una relación de traducción con otra lengua, la del “alma”, permitiría pensar en dos órdenes que no se oponen ni se jerarquizan, sino que resuenan entre sí, se conmueven y transforman mutuamente; dos órdenes que tienen zonas de contacto e incluso de identidad, pero que no pueden jamás identificarse de manera completa, superponerse punto por punto, ni traducirse palabra por palabra. Y, lo que no es menos importante, también permite decir que está bien que sea así: puesto que esta (in)traducibilidad agranda el campo de la experiencia posible, hace crecer a ambas lenguas; provoca, como deseaba Nietzsche para sí mismo “y para todos los que viven, o deberían vivir, sin las angustias de una conciencia puritana”, “un despliegue cada vez más rico de [los] sentidos”<sup>5</sup>... con toda la rica polisemia de la palabra *sentido*. El hecho de que algo –un cuerpo, una lengua– resista la traducción “no la desanima necesariamente, con

---

<sup>4</sup> Cabe señalar que el mismo pasaje se repite casi textual en una conferencia de 2004, que lleva el hermoso y muy pertinente título de “¿Cómo no temblar?”.

<sup>5</sup> Nietzsche, *KGA*, VII 3, 37 (12), cit. en Piossek Prebisch, Lucía (2013: 306).



frecuencia, por el contrario, la provoca. Da que leer o que pensar” (*PM*, 296); o, como señala Derrida en “Fourmis”, “es siempre difícil leer lo que no se deja traducir. Pero eso abre también la única vía posible para una lectura digna de ese nombre” (*Fr*, 69).

Esto es posible porque, como ya dije, la traducción es una estructura de la suplementaridad, de la prótesis originaria (tal como aparece en el subtítulo de *Le Monolinguisme de l'autre*), y se entreteje así con las reflexiones ya visitadas acerca de lo técnico, el fármaco, el injerto. En este sentido, cuando sostengo que el habla del cuerpo es traducción no quiero decir que traduzca una supuesta lengua original, que sería la del alma; de hecho, plantear una relación de “traducción natural”, con texto original y derivado, significaría una vuelta al modelo platónico-aristotélico de la transparencia. “No creo que la traducción sea un acontecimiento secundario ni derivado respecto de una lengua o de un texto de origen”, afirma Derrida (*TT*, 27). Se trata, por el contrario, de pensar en dos lenguas (o, mejor dicho, en al menos *más de una* lengua) que se encuentran desde siempre en traducción, en transformación, en contaminación, sin original. En cierto sentido, se trata de pensar antes en la *diferencia* entre las lenguas que en la unidad o la identidad de cada una, ya que tal unidad no es cerrada, ni estable, ni tampoco sería deseable que así lo fuera. Una lengua depende de la otra y viceversa, y los límites entre ambas no son estables ni estancos. Pero, además, pensar la relación entre cuerpo y alma como una relación de traducción puede llevar también, en última instancia, a cuestionar la misma división binaria; si la frontera no es segura, ¿cómo pueden identificarse, con certeza, las partes que separa? En otras palabras, lo que se hace manifiesto a partir de esta reflexión sobre la traducción es que para Derrida no se trata de reafirmar la dualidad ya existente pero con signo invertido; se trata, en cambio, de la multiplicidad de las lenguas: multiplicidad incontenible, efervescente. Más de una lengua quiere decir, así, también más de un cuerpo y más de un alma, y más de una vía de paso para la traducción: no solo entre cuerpo y alma, sino también dentro del cuerpo, dentro del alma o de la subjetividad, como unidades abiertas, plurales, multiplici(u)dades.

Además, y retomando el hilo del debate sobre la tarea del traductor, más de una lengua es también más de una manera de traducir, incluso en el terreno del cuerpo y el dualismo. La discusión sobre la tarea del traductor, como vimos, giraba en torno a si la fidelidad del traductor debe recaer sobre la letra o sobre el espíritu, pero también planteaba el problema de para quién se debe traducir, si para el original o para el lector. ¿Se debe priorizar el respeto por la lengua de origen, o por la de destino? En este

sentido, Barbara Cassin distingue al menos dos maneras de traducir: una que “deja tranquilo” al lector, puesto que presenta un texto tan digerido que es “como si” hubiera estado siempre en su lengua; otra que deja tranquilo al autor, o a la lengua de origen, en la que “se hace oír” la lengua extranjera dentro de la traducción: el lector quizá no entiende del todo, pero sí entiende que hay “algo diferente” que “trabaja en su lengua” (Cassin, 2014: 29-31). Esa diferencia que se deja sentir, que trabaja la lengua de destino, ¿acaso puede reducirse a mera letra o materialidad? ¿No es también sentido, espíritu o, más bien, espectro? Lo que me interesa mostrar aquí es que la discusión en torno a la traducción, y acerca de la diferencia entre letra y espíritu, original y traducción, conduce hacia una complicación de esas mismas oposiciones. Marcelo Cohen, un escritor y traductor argentino a quien ya cité un poco más arriba, admite haber llegado –después de mucha deliberación y de diversas experiencias de exilio– “a la teoría de que la fidelidad de la traducción consistía en idear una manera de traducir para cada libro” (Cohen, 2014: 44). Esa sería, sostiene, la “única” manera (entre comillas, porque no puede ser única si justamente es múltiple, si hay tantos libros como maneras de traducir) de realmente escuchar la singularidad de lo que se está traduciendo, de respetar sus exigencias, de hacer justicia a sus efectos de sentido, que no se reducen jamás a los límites del discurso lógico tradicional. Quizás este sea una buena máxima para hacer frente también a los matices y los misterios de algunas de esas experiencias que suceden en la frontera o en la mezcla de lo corporal, lo anímico, lo psíquico: en principio, no aspirar a encontrar una única respuesta, escuchar lo que habla en el cuerpo, en el ánimo, en el alma, en todas esas distintas lenguas que habitamos.

Por último, este gesto de desestabilización y multiplicación me parece particularmente valioso en relación con un cierto estado de la discusión en torno al cuerpo y el dualismo. Gracias a los aportes invaluable de muy diversas fuentes, parece que hoy hemos entendido que el lenguaje tiene efectos materiales, que las palabras afectan, moldean y hacen al cuerpo; sin embargo, todavía no logramos entender del todo que la relación también corre en la dirección inversa; y, lo que es más, en cierto sentido seguimos pensando en términos de dos (y solo dos) polos opuestos que se ponen en relación. Es decir, creo que nos falta aún investigar, en mayor profundidad, cómo también el lenguaje se hace desde el cuerpo, cómo el cuerpo también produce sentido, cómo el lenguaje no es solo el del alma o la razón, cómo el lenguaje no es un puro *logos* inmaterial. Lo que permitiría la figura de la traducción, como otro nombre de la

suplementariedad, como otra figura del espectro, es precisamente sumergirse en esos problemas.

En suma, “si tuviera que aventurar”, como si fuera posible, una sola respuesta a la pregunta ¿por qué la deconstrucción? creo que –aquí, hoy, en este contexto, por todo el camino recorrido– me vería obligada a decir: ante todo, por la riqueza de su concepto generalizado de escritura como huella, que permite escuchar las maneras en las que, sin palabras, sin la estructura lógica del discurso, el cuerpo no deja de hablar.

### 3. Vivir entre lenguas

Para terminar de delinear esta última (y algo arriesgada) hipótesis acerca de la traducción, y para terminar con ello también esta tesis, quisiera redoblar la apuesta y sostener que pensar el cuerpo como lengua, y la relación entre lo sensible y lo inteligible como un vínculo de imposible y necesaria traducción, permite abordar lo que constituye una de las dimensiones más enigmáticas de la experiencia del cuerpo, esto es: la inquietante ajenidad del cuerpo propio. Esto nos lleva, para terminar, al mismo texto del cual partimos, *Le Monolingüisme de l'autre*, en el que Derrida formula la ley antinómica de la traducción: (1) no se habla más que una sola lengua, y (2) nunca se habla una sola lengua (*MLA*, 19). En las primeras páginas de la introducción, sostuve que había algo en el desarrollo derridiano del monolingüismo que recordaba fuertemente a la experiencia del cuerpo propio –el único que tenemos, inescapable, pero a la vez inapresable–, y en base a ello me permití, al citarlo, reemplazar en el tejido derridiano *lengua* por *cuerpo*, *monolingüismo* por *corporalidad*: “porque, en principio o al menos por ahora, tener un cuerpo es tener un solo cuerpo”, dije entonces. Ahora bien, luego del camino recorrido, no solo se han desplazado las preguntas del comienzo, sino que también conviene revisar esta afirmación; si no para rechazarla de lleno, cuando menos para complejizarla. Quizás haya sido una observación parcial, situada solamente en la línea de la primera tesis de la antinomia de la traducción, y haya llegado el momento de devolverle su dimensión contradictoria. Traduciendo, entonces, ahora habría que decir también que (1) solo tenemos un cuerpo, pero (2) nunca habitamos un solo cuerpo. Esto no solo en el sentido de que, si pensamos al cuerpo y la psique como dos lenguas sin un ordenamiento jerárquico, tanto uno como la otra son esas “moradas” que habitamos irrecusablemente (no podemos escaparnos de nuestro cuerpo más de lo que podemos deshacernos de nuestro psiquismo), sino también en el sentido de que el

cuerpo propio no es una unidad cerrada ni única, sino más bien una multiplicidad de experiencias sin una organización teleológica. El cuerpo no es simple ni uno, ni siquiera como organismo: como pudo verse en el capítulo anterior, la biología actual está cada vez lejos de la organicidad teleológica de cuño kantiano, y las fronteras de lo que se entiende como cuerpo biológico son cada vez más inestables. Y, lo que es más, el cuerpo propio tampoco está exento de criptas y espectros, ni siquiera en su materialidad carnal, esa que tendemos a pensar bajo el signo de la presencia: por ejemplo, el cuerpo que fui, el que podría haber sido o el que querría tener, el cuerpo que me exigen... todos esos fragmentos de posibilidades, de cuerpos no presentes, no dejan de hablar en el cuerpo “propio”, lo atraviesan, transforman y moldean. Pero también todos los cuerpos, vivos y artificiales, con los que mi cuerpo puede componerse, todos los cuerpos con los que se ha compuesto y que ya no están, pero que dejan su huella. Nunca mi cuerpo es mío propio sin más: nunca lo domino ni lo protejo de forma completa y cabal, no puedo atrincherarlo ni atrincherarme en él. Es siempre el lugar de una vulnerabilidad irreductible, de una multiplicidad incontrolable. El cuerpo, como misterio, ha sido siempre lo que necesitábamos traducir y no podíamos, lo que queríamos hacer comprensible y manejable aunque siempre fallamos; porque, como lo expresa Marcelo Cohen: “no somos una unidad narrable, somos un relato, o varios, o un rompecabezas [...] llevamos extranjeros dentro” (2014: 48). Esos extranjeros que portamos, fuerzas extrañas en sus criptas, también hacen y hablan, quizás a la manera del fantasma ventrílocuo de Abraham y Torok (2005: 372), pero siempre más allá del control que busca desplegar la ficción del yo. Un cuerpo, como la lengua, como la identidad personal o el *self* en la argumentación de Cohen, no pertenece, no es uno: allí radica su intraducibilidad, su carácter inapropiable, indomable, irreductible. Lejos de la pura autoafección de la fantasía moderna, la experiencia del cuerpo es la de una auto-hetero-afección.

Esta relación de traducción e intraducibilidad, entonces, en cuanto estructura de la suplementaridad, convoca e implica también al motivo del espectro, en la medida en que se trata, tanto para el lenguaje como para el cuerpo, del campo semántico de la morada, el hábitat, la visitación, el asedio, el extranjero; en suma, en la medida en que se trata de *hantise* y de *hantologie*. Como dice Derrida al comienzo de *Le Monolinguisme de l'autre*, el lenguaje, el cuerpo, “mora en mí y lo llamo mi morada”, lo habito y me habita. Se trata, por lo tanto, de un problema espectral y económico. En efecto, también en otros contextos en los que Derrida se enfrenta a una ley antinómica

como esta ley de la traducción necesaria e imposible, la manera que encuentra para que el planteo “no sea simplemente ininteligible y contradictorio” (*TR*, 25) tiene que ver con la noción de *economía*, la ley del *oikos*, el hogar o la casa. Esta noción, en el marco de la deconstrucción, remite siempre a una economía diferencial, una *aneconomía* como otro nombre de la *différance* (cf. *DT*, 16-19). Ya desde sus textos más tempranos, Derrida retoma a Bataille para configurar, en contra de la economía circular, restringida y reapropiadora de la dialéctica hegeliana, una lógica otra de la economía, en la que la negatividad, como gasto infinito, no se pueda reapropiar. Escapar de la lógica oposicional que puede ser siempre reconducible a la metafísica logocéntrica, librarse del movimiento en espiral de la dialéctica hegeliana, sin caer en un monismo ingenuo y reductor, es algo que solo puede hacerse (o al menos intentarse) “buscando una economía [...] que consiste en pluralizar siempre el tono, en escribir en muchos tonos” (*AV*, 35). Afirmar la vida, por eso, no quiere decir negar la muerte, obliterar la negatividad y la alienación:

afirmar la vida, dicho de otro modo, afirmar el goce situándolo en la vida más que en la muerte, es afirmar el latido, un ritmo en el que hay muerte, no una muerte opuesta a la vida sino una muerte que está ahí, que cincela la vida, que es el ritmo... (*LV*, 122)

Esta otra economía significa, justamente, que nada estaría vivo si no fuera por ese estar ahí de la muerte, y que esa complicación de la oposición no borra ni simplifica la diferencia entre los dos: “lo que interrumpe la circulación es lo que hace latir el corazón” (*T*, 401). Lo que hace vivir no es una presencia plena, un motor primigenio rotulado “vida”, sino el diferencial entre la vida y la muerte, el ritmo y la contradicción entre ellos. Ni la vida ni la muerte, o más bien la vida la muerte, de lo que se trata es de afirmar la vida como *survie*, “vida más que la vida”, más “intensa” que la vida, sobrevivir atravesado por la muerte, lo otro, “complicación de la oposición vida/muerte” (*AVE*, 50). En la que sería su última entrevista, publicada en *Le Monde* con el título “Je suis en guerre contre moi-même”, apenas después de una referencia a la traducción y a Benjamin, Derrida sostuvo: “Todos los conceptos que me ayudaron a trabajar, particularmente el de la huella o lo espectral, estaban vinculados al ‘sobrevivir’, como dimensión estructural y rigurosamente originaria” (*AVE*, 24). Quizá en esta línea pueda aventurarse que, así como Nietzsche deseaba un despliegue cada vez más rico de los sentidos, a lo que aspira Derrida es al cambio de ritmos: “cambio de ritmos, vivo a varios ritmos, no quiero encerrarme en un solo ritmo” (*SP*, 39). Esa “guerra” contra sí

mismo, confiesa en esa entrevista, es “algo terrorífico y penoso, pero al mismo tiempo sé que es la vida” (*AVE*, 45). No se trata de una economía tranquilizadora, todo lo contrario: es un pensamiento de la contradicción y de lo *unheimlich*, y es por sobre todas las cosas un pensamiento difícil, cansador e incansable. Para el problema que nos ocupa, esta economía diferencial implica que, en la experiencia del cuerpo “propio”, no se trata nunca de una alternativa simple entre propio u ajeno. Como sostiene Derrida en *Langue à venir* a propósito de la escritura y del tacto,

no podemos dejar de intentar apropiarnos de las cosas por la mirada o por el tacto. [...] Pienso que incluso las escrituras a las que más deseamos adherirnos, las más bellas, las más poderosas, las más poéticas, son también poderosos movimientos de apropiación y de dominio. Y lo que acontece –me atrevería a decir desde el fondo de mi escepticismo desesperado– es que de todas maneras, cuando se escribe o más bien, más en general, cuando se traza, cuando ello se traza, lo cual no pasa forzosamente por la escritura literaria o la publicación; cuando hay huella, traza, lo que acontece de todos modos, [...] lo queramos o no, lo aceptemos o no, es que hay que renunciar a dominar. Incluso si comporta un imperialismo, una voluntad de poder infinita, allí donde se deja huella, el sujeto dominante queda cortado de la cosa y, por consiguiente, pierde. (*LV*, 103-104)

Vemos aquí entretejerse los motivos del espectro, la escritura, la huella, lo indecible, pero también el de lo intraducible, la materia: todo lo que escapa al “cálculo del sujeto”, que empero no deja de intentar apropiarse. En tanto huellas, marcas, trazas, ni la escritura, ni la lengua y ni siquiera el cuerpo “propio” pertenecen, aunque no podamos dejar de intentar aferrarlos, comprenderlos, apropiarnos de ellos. Esta es la “alienación esencial” (*MLA*, 82) que citaba al comienzo, alienación sin propiedad perdida, que afecta desde siempre a toda lengua como tal, y al cuerpo como lengua, tal como lo leímos aquí; “antes del lenguaje, *las lenguas*” (*Ps*, 235), en su multiplicidad irrefrenable, indomable, habladora, siempre lengua venida del otro. Así como *Spectres de Marx* o en *Politiques de l’Amitié* Derrida nos reclamaba un principio de responsabilidad y de amor hacia los espectros, aprender a convivir y a *conversar* con el fantasma (*SM*, 13-14, 125, 196; *PA*, 318), sus textos sobre el lenguaje y la traducción parecen exigirnos que aprendamos a vivir entre varias lenguas, sin reducirlas, sin borrar sus diferencias, respetándolas. Si el cuerpo y el alma son lenguas, habría algo así como un esencial bilingüismo en todos los seres animados o, mejor dicho, para no encerrarnos en el dos, un plurilingüismo irreductible. Sería así, al fin y al cabo, imposible ser

monolingüe sin más: imposible aislarse en la ilusión de una única lengua desde que, seres corporales y algo más, nuestras vidas suceden desde el comienzo en una multiplicidad de idiomas y registros. “Varias lenguas son varios mundos, varias maneras de abrirse al mundo”, dice Cassin (2014: 18), y quizá la misma condición de posibilidad del plurilingüismo estrictamente lingüístico esté dada por nuestra condición de ser, irreductiblemente, cuerpo y alma (o mente, consciencia, o psique). Ahora bien, el hecho de que tendamos a decir “tengo un cuerpo” y reservar el verbo “ser” para el alma o la identidad personal, parecería indicar que reconocemos como “lengua materna” antes al alma que al cuerpo. La lengua del cuerpo sería la lengua del exilio, donde nos sentimos extranjeros, o invadidos por extranjeros. Sin embargo, como ya argumenté, el abrirse a más de una lengua ofrece, por así decirlo, una singular “sensibilidad” para la alteridad y, lo que es más, para la alienación originaria de todo lenguaje. Como dice Sylvia Molloy en *Vivir entre lenguas*, el bilingüismo “vuelve patente esa otredad del lenguaje” (2016: 68), el hecho de que siempre se habla la lengua de otro, la certeza de que la lengua nunca nos pertenece del todo. Ser plurilingüe, como se desprende del pequeño ensayo de Molloy (y ya desde su título), significa estar siempre entre lenguas, *switching*; implica que la distinción entre lengua materna y lengua adquirida se torne *unheimlich*; y es, en última instancia, no poder responder la pregunta “¿en qué lengua soy?” (76). Decir que *tengo* un cuerpo, en lugar de decir que *soy* un cuerpo, a la vez que responde seguramente a un esquema logocéntrico que privilegia el alma, tiene también el valor de reconocer esa distancia insuprimible: tengo un cuerpo, hoy, por ahora, pero no puedo decir que me identifique plenamente con él, porque no me pertenece, y porque no es pleno ni “yo” tampoco lo soy. Quizá –quién sabe– de la misma forma podría ser mejor decir “tengo un alma”, “tengo esta Renata”: quizás así pesarían un poco menos las criptas y los guardianes de cementerio. Al fin y al cabo, tanto el la lengua como el cuerpo son siempre uno solo y más de uno, desesperadamente contradictorios, y la vida transcurre y florece en ese entre: entre latidos, entre lenguas, entre ritmos, entre cuerpos.

## Conclusiones

“La deconstrucción es inventiva o no es, no se contenta con procedimientos metódicos, abre un pasaje, marcha y marca [...] y no se instala jamás en la seguridad teórica de una oposición entre constataativo y performativo. Su *paso* compromete una afirmación.”

Jacques Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*

Una tesis es un camino, tanto en el sentido de una vía o un método (*hodos*, en la palabra griega *methodos*, de hecho significa camino), como en el sentido de un viaje o una travesía; y estos, como todo acontecimiento, no pueden preverse: su “cartografía no puede dibujarse” de antemano (*AV*, 68-69). Tal como dice Derrida en el epígrafe a estas palabras finales, la deconstrucción, y más en general el pensamiento filosófico, se mueven entre el método y la invención, sin instalarse ni en uno ni en otra, y dejan algo a su paso: una huella, un pasaje, una afirmación. Llegados hasta aquí, cabe preguntar qué es lo que deja esta tesis al pasar: es decir, si ha logrado ser inventiva, si ha podido dejar resonando alguna afirmación. Desde una mirada retrospectiva del camino recorrido, entonces, cabe destacar algunas de las posiciones avanzadas, y también señalar aquellas áreas problemáticas que abren a horizontes de trabajo por venir.

Al comienzo del recorrido, la delimitación del campo de trabajo –en torno a los problemas del cuerpo y del dualismo desde la perspectiva del lenguaje– permitió establecer un primer recorte del corpus derridiano. A partir de allí, el objetivo del capítulo I fue mostrar, en la tradición metafísica, la complicidad entre el privilegio de la voz y el privilegio del alma, en detrimento –respectivamente, pero en íntima vinculación– de la escritura y el cuerpo; en otras palabras, busqué denunciar una complicidad esencial entre logocentrismo y somatofobia. El recorrido de este primer tramo se organizó en tres momentos y seis pensadores clave, elegidos en función del trabajo que el propio Derrida hizo sobre ellos; aunque, como toda selección, el recorte es insuficiente y parcial, y algunas de las ausencias más importantes fueron señaladas oportunamente. En el primer momento de esa historización, el momento antiguo, esa complicidad se configura en torno a las nociones neurálgicas de *logos*, alma y voz. En el trabajo sobre los textos de Platón y Aristóteles aparecen los motivos de la escritura, la repetición, la máquina, la traducción, en los que se muestra cómo el problema del cuerpo está imbricado desde el comienzo con la dimensión del lenguaje, y cómo esta



reenvía desde siempre al lenguaje escrito. Estas lecturas, en suma, funcionaron como una primera comprobación del vínculo entre los pares de oposiciones metafísicas que organiza toda esta tesis: significado/significante, *logos/materia*, vida/muerte, y alma/cuerpo como *psyché/soma*. La metafísica es así, desde el comienzo, dualista y jerarquizada, y el logocentrismo es también un psicocentrismo.

En un segundo momento, el centro de gravedad se desplazó desde el alma hacia el *cogito*: tanto en la lectura de Descartes como en la de Husserl, y más allá de las enormes diferencias entre los dos, el *cogito* funciona como principio de certeza, condición de posibilidad y garante de todo saber. En ambos puede reencontrarse, transformado, el esquema dualista que se había configurado en la Antigüedad; en Descartes, esta reformulación es tan explícita, tan pregnante y tan enérgica que lo convierte en el principal exponente del dualismo, el adversario por antonomasia de todo aquel que, de Nietzsche en adelante, se proponga discutir con este esquema tan antiguo. La lectura que hace Derrida del dualismo cartesiano se concentra particularmente en la distinción entre respuesta y reacción, como alineada con las oposiciones entre humano y animal, cultura y naturaleza, razón e impulso, *logos* y máquina. El problema del cuerpo se sigue cifrando en el del lenguaje, pero aquí, además, también se relaciona con las problemáticas de la animalidad y de la responsabilidad ética. Una de las tesis que es importante destacar de esta lectura de Descartes es que la razón, como aquello supuestamente “propio” de lo humano, se comprende en la modernidad como la capacidad de dominar las propias huellas: responder es articular un discurso significativo e intencional, emitir palabras como actos de una voluntad libre –por decirlo kantianamente– y hacerse responsable por ellas, puesto que se considera que se tiene control y autoridad sobre ellas.

Esta idea aparece también en la lectura de Husserl, tal como se construye en torno a la noción de *Bedeutung*, de significación como querer-decir: la fenomenología, dice Derrida, ha “prometido ya, teleológicamente, todo el sentido al querer-decir” (*MP*, 211). El ego trascendental husserliano es una presencia consciente e intencional, que cumple la función de fundamentar, asegurar y dominar el proceso de significación; en cambio, el cuerpo se concibe –una vez más– como mero medio inerte, que precisa de la animación de un alma o un yo que lo gobierne y le dé unidad y sentido (esto es, querer-decir): el alma como autor, el cuerpo como superficie o vehículo de su querer-decir. También en la lectura derridiana de Husserl, el dualismo se trabaja por medio de una reflexión en el plano del lenguaje: reaparecen como centrales las nociones de signo,

habla, escritura, en estrecha relación con el problema del alma y el cuerpo. Esta lectura, además, introduce el problema de la alteridad, y muestra cómo el dualismo implica también un solipsismo: la dimensión de la comunicación es, a los ojos de la metafísica tradicional, un mero agregado, inesencial y prescindible.

En el tercer momento de la historización, me ocupé de algunos de los pensadores que, según Derrida, cuestionaron explícitamente el privilegio de la conciencia, dos de los “maestros de la sospecha”. Del trabajo sobre Nietzsche cabe destacar especialmente tres puntos: por un lado, la manera en que, a través de la experiencia de la enfermedad, puede plantearse un cuerpo que no obedece, y relacionarlo en cambio con la “gran salud”; por otro lado, su llamado a una inversión de la oposición entre alma y cuerpo que conduzca a una transvaloración de *todos* los valores (un esquema que por cierto informará luego la “doble ciencia” de Derrida); y, por último, el hecho de que, de nuevo, la reflexión sobre el cuerpo se enlaza con una reflexión sobre el lenguaje y, lo que es más, ambas tienen aquí una dimensión política. La crítica del valor de la conciencia que emprende Nietzsche desnuda que el lenguaje es inseparable de un proceso de propiación, lo que se vincula con lo que más arriba llamé un esfuerzo por dominar las propias huellas, pero que a la vez lo excede: “no podemos dejar de intentar apropiarnos”, decía Derrida en la cita con la que se cerraba el capítulo III. Freud, por su parte, también participa de ese movimiento de transvaloración, de desplazamiento de todo un paisaje conceptual, con la introducción de la noción de inconsciente que desestabiliza el dualismo clásico, y que, por lo demás, se define de forma lingüística y escritural. En la lectura derridiana del texto sobre la pizarra mágica, en particular, se ponen en juego las figuras de la máquina, la escritura, la huella y la traducción, de un modo que resultaría de suma importancia luego, en los capítulos II y III. Estos pensadores –entre otros que habría que abordar, y que quedan como deudas del presente trabajo– abren un cuestionamiento de la conciencia, y sus límites marcan nuestras tareas: aquellos puntos en los que no logran ir más allá, en que refrendan esquemas y prejuicios logocéntricos o dualistas, esos son los frentes donde hay que concentrar los esfuerzos.

En el capítulo II, me propuse investigar si acaso el cuestionamiento de la conciencia y la radicalización del concepto de huella (que Derrida reclamaba en “Freud et la scène de l’écriture”) tuvieron lugar en los siglos XX y XXI. Para ello, los esfuerzos se concentraron en las dos grandes biotecnologías que, según entiendo, modelan las formas actuales de entender y de actuar sobre el cuerpo y la subjetividad: por un lado,

las ciencias de la vida y, por otro, el psicoanálisis. Este capítulo, quizás el menos convencional de toda la tesis, está animado por la convicción de que es necesario (y urgente) avanzar en una reflexión interdisciplinaria acerca del problema en cuestión: el cuerpo –como problema filosófico pero también, simplemente, como cuerpo– es desbordante, cuestiona y rebalsa todos sus límites. En ese sentido, una de las principales líneas de fuerza del capítulo, y que abreva en motivos que habían aparecido antes en la tesis (la máquina, el animal, el suplemento), tiene que ver con la problematización de la frontera entre vida natural y prótesis técnica. En efecto, la primera parte del capítulo, dedicada a las ciencias de la vida, se organiza en torno al problema del mecanicismo: su actualización en la metáfora informática, que reafirma el dualismo y el privilegio de la conciencia en nuevos términos, y su importancia también en los desarrollos críticos que revalorizan el rol de las emociones, y que enfatizan en particular la noción de plasticidad. Hay, en esta noción, una vuelta de tuerca interesante sobre el problema de la distinción entre reacción y respuesta, entre máquina y acontecimiento. En estos desarrollos, en suma, pueden encontrarse ciertas notas que consueñan con los esfuerzos derridianos: una deconstrucción de la subjetividad tradicional, por medio de la descentralización y la desfijación de los mecanismos que la constituyen. A lo largo del apartado, se trató siempre de la exigencia que Derrida formulaba en *Papier Machine*: “no renunciar ni al acontecimiento ni a la máquina [...], no reducir jamás el uno a la otra” (34).

En la segunda parte del capítulo me ocupé de algunos temas y debates del psicoanálisis actual, para profundizar en la articulación entre inconsciente y lenguaje que ya había aparecido en el trabajo sobre los textos acerca de Freud. El inconsciente, como aparato psíquico en cuyos mecanismos es posible intervenir por medio de la palabra, aparece así como una máquina muy especial: una máquina hecha de lenguaje. Pero esta posibilidad de intervención no llega a erigirse en un control absoluto: lo que hay en la neurosis traumática, por ejemplo, tal como la trabaja Freud, es una incapacidad de controlar los propios actos de lenguaje, de dominar las propias huellas. Cabe agregar aquí que Derrida, no por casualidad, vincula el trauma con el acontecimiento: “todo acontecimiento como tal es *traumático*” porque “el trauma es lo que torna precaria la distinción entre el punto de vista del sujeto y lo que se produce independientemente del deseo” (*PM*, 127). El lenguaje tiene, también aquí, un estatus incierto o contradictorio: íntimo y ajeno, creemos poder intervenir sobre él como sobre lo más propio, pero a la vez se nos escapa, se nos rebela, porque –y radicalmente– no

pertenece. En suma, también el lenguaje es, al mismo tiempo, máquina y acontecimiento. Sobre este punto trabaja Derrida, no solo –como se vio al comienzo de esta tesis– en *Le Monolingüisme de l'autre*, sino también en *Mal d'Archive*, donde dice que el espectro, aunque no responde ni reacciona, no deja de hablar. Y quizá lo mismo pueda pensarse del cuerpo: no responde, puesto que no tiene *logos*, pero tampoco puede decirse que meramente reaccione sí, como sostienen las ciencias de la vida contemporáneas, ni siquiera los mecanismos biológicos más básicos están exentos de plasticidad. El hecho de que el lenguaje del cuerpo –si lo hay– no pueda encuadrarse satisfactoriamente en ninguno de los dos polos de la distinción cartesiana no implica que no sea un lenguaje: no quita que el cuerpo, aún así, hable, deje marcas, inscriba sus huellas, es decir, también, que firme, que escriba. Por otro lado, con esta tematización se vuelve a poner sobre la mesa la cuestión de la alteridad y la comunicación, que ya había aparecido en la lectura de Husserl, pero esta vez en relación con la prótesis: toda comunicación es una telecomunicación, un diálogo con espectros por medios artificiales, y todo lenguaje es ya comunicación, escritura, contaminación, alteridad, “peligroso suplemento”. La dimensión intrínsecamente ética y política de esta articulación –entre los problemas del lenguaje, el inconsciente y la alteridad– también se hace manifiesta en la diferencia entre introyección e incorporación como distintas formas de relacionarse con lo otro, lo extraño, aquello (quien o que) que es a fin de cuentas siempre radicalmente inapropiable.

Más allá de las enormes distancias entre estos tres campos (ciencias de la vida, psicoanálisis y deconstrucción), la huella actúa como un motivo común, que circula a través de los tres y que permite así una lectura conjunta de tradiciones muy heterogéneas. En la tercera parte del capítulo II, sostuve que sí es posible reconocer, en ciertas líneas del pensamiento de los últimos tiempos, avances significativos en la dirección de una radicalización de la noción de huella. Estos avances tienen que ver con un desbaratamiento de las cadenas de oposiciones metafísicas, que muestra que estas distinciones nunca fueron tan puras como se pretendieron: entre los dos polos de los dualismos, nunca hubo otra cosa que contaminación. El trabajo deconstructivo no apunta a la abolición de las diferencias, sino a su movilización y multiplicación; su objeción se dirige no al hecho de que existan diferencias, sino “a la pureza, al rigor y a la indivisibilidad de la frontera” (*L'a*, 150).

Por otra parte, y retomando las notas acerca de la doble ciencia de la deconstrucción, se puede esperar, luego del momento crítico (ese que muestra, a partir

de la lectura de los textos de la tradición, cómo se configura allí una oposición y a la vez su fracaso), un momento más creativo o afirmativo, por así decir, que invente nuevas figuras para pensar sobre el problema. En esa línea debe comprenderse, en el capítulo III, el avance de la hipótesis de la traducción para pensar la relación entre alma y cuerpo; esto es, como motivado por la necesidad y la urgencia de imaginar otros modos para abordar el problema, de escuchar qué tiene para decirnos el cuerpo por fuera de los esquemas dualistas. El uso de una figura proveniente de la reflexión lingüística para pensar el problema ontológico del cuerpo no solo se justifica por el recorte de esta tesis, en el cruce de cuerpo y lenguaje, sino que también está habilitado por la noción generalizada de texto de la que parte la deconstrucción: si no hay fuera de texto, tampoco el problema de la traducción es exterior al del dualismo. Por lo tanto, no se trata ya del sentido clásico de traducción, que planteaba una exterioridad jerarquizada entre los dos textos (el original y la traducción), sino de la traducción como estructura de complementaridad, que muestra la mutua dependencia, hibridación y contaminación de las dos partes. En el sentido clásico, además, la traducción era precisamente aquella operación del lenguaje que tenía el deber de *no dejar huellas*; lo que muestra la deconstrucción es precisamente que todo lenguaje deja huellas, y que la huella es aquello que escapa a la ambición de dominio, al inevitable afán de apropiación. En suma, la hipótesis es que entender la relación entre cuerpo y alma como una relación de traducción permite repensar la relación entre los dos de una manera que no los jerarquice, no los reduzca, no los oponga, no los defina por su mutua exclusión, ya que se trata en cambio de darle lugar tanto a las diferencias como a los lugares de paso y contaminación. Como si, se podría agregar, entre cuerpo y alma el punto de contacto no fuera ya la glándula pineal cartesiana –control fronterizo centralizado y jerarquizado– sino, quizás, algo más parecido al himen: un tejido sutil donde la diferencia entre el adentro y el afuera, la fusión y la distancia, ni se borra ni se estabiliza.

Desde el punto de vista de este repaso, se vuelve posible ahora reconocer cuál fue el principal hilo conductor de la tesis, y los diferentes nombres que fue adoptando: la prótesis, el espectro, lo intraducible, todas son figuras de la complementaridad, de lo indecible.<sup>1</sup> En este sentido, quizá podría decirse que la principal hipótesis de esta tesis

---

<sup>1</sup> Este es, por lo demás, un gesto bastante típico de Derrida: multiplicar los nombres y los motivos, señalar que tratan de lo mismo, aunque no sean iguales, como si lo que se quiere decir fuera de una riqueza tal que no pudiera estabilizarse en un sintagma; y no vale solo para los motivos de la deconstrucción: “Nunca he encontrado ningún concepto que quepa en una palabra” (*PM*, 262).

ha sido que lo que la deconstrucción aporta, de cara al problema del cuerpo y el dualismo, es ante todo un cambio de perspectiva: ya no *resolver* la dicotomía (eligiendo uno u otro polo, o unificándolos en una opción superadora), sino trabajar *en* la contradicción, y mostrar allí la contaminación que siempre está ya sucediendo. Se trata de aquellas marcas que Derrida llama indecidibles, y que en *Positions* describe como

unidades de simulacro, “falsas” propiedades verbales, nominales o semánticas, que no pueden entenderse ya en la oposición filosófica (binaria) y que sin embargo residen en ella, le oponen resistencia, la desorganizan pero *sin jamás* llegar a constituir un tercer término, sin jamás dar lugar a una solución [...]. (*Po*, 69)

Por último, el hecho de que se haya prestado especial atención a aquellos nombres de lo indecible que ponen en juego el lenguaje tiene que ver, en principio, con la caracterización de la tradición metafísica y dualista en términos de logocentrismo, pero también con el deseo de poder contar con motivos más detallados, más concretos y tangibles para abordar el problema. Quizá sí, a esos dos órdenes de la experiencia que seguimos reconociendo por sus viejos nombres de alma y cuerpo, los pensamos como distintas lenguas, como (al menos dos) lenguas maternas que no podemos recusar, sea posible no solo avanzar en la deconstrucción del privilegio logocéntrico (ese prejuicio o, como decía Cassin, esa ilusión de que solo hay una lengua), sino también en la invención de otros modos de habitar, día a día, esta suerte de plurilingüismo necesario e imposible en el que vivimos.

Ahora sí, antes de terminar, cabe señalar algunas líneas de investigación que quedan como deudas, o como posibles áreas para un trabajo futuro. Más allá de que toda tesis y todo cuerpo son un recorte, y siempre son por eso un punto de vista parcial e incompleto, al llegar al final del camino es posible ver, también, hacia dónde señala, en qué dirección empuja. Este horizonte por venir, creo, tiene que ver ante todo con una mayor profundización y articulación de la dimensión ética y política ya implícita en todos estos desarrollos. Algunos problemas y motivos, que se vinculan en distintos puntos con el recorrido realizado, reclaman una reflexión más profunda y pormenorizada: por ejemplo, los problemas de la responsabilidad, la decisión, la libertad, la autoinmunidad, la comunicación, la hospitalidad, entre otros. Una investigación por venir, que profundice la articulación entre cuerpo y lenguaje, debería preguntarse ante todo qué tipo de comunicación se produce cuando el cuerpo habla, y qué le sucede a la noción misma de *comunicación*: es decir, qué tipo de cosas pueden

decirse en esa lengua, qué tipo de contacto, qué tipo de relación, entre quiénes (o entre “qués”), puede construirse desde esa lengua, entre otras tantas preguntas. Por ejemplo, se podría continuar esta investigación en una línea estética, y preguntar cómo significa el cuerpo en el arte, qué tipo de sentidos y efectos no discursivos puede movilizar allí: en la danza, en el cine, en la música, en la literatura; o también, en el terreno psicoanalítico, se podría profundizar el trabajo sobre la noción de síntoma como expresión o traducción corporal de un conflicto anímico. Por otro lado, una reflexión que parta de la contaminación entre cuerpo y alma, reacción y respuesta, máquina y acontecimiento, vida y voluntad, deberá preguntar también qué sucede con ciertos conceptos fundamentales de lo ético y lo político tal como aún los concebimos, como la responsabilidad, el libre albedrío, la decisión. ¿Se puede seguir pensando en sujetos de responsabilidad ética una vez destronada la razón, una vez que se ha mostrado que esta no es pura ni autónoma? ¿Cómo articular formas de agencia política, colectiva, que tengan en cuenta al cuerpo, y el hecho de que somos irreductiblemente encarnados? O, quizás, esas formas ya estén sucediendo, y de lo que se trata es más bien de alcanzarlas con la reflexión. En esta línea parecen ir, sin ir más lejos, las reflexiones recientes de Judith Butler, en particular en *Cuerpos aliados y lucha política*, donde apunta que “las acciones corporeizadas [como manifestaciones, vigiliadas, asambleas, etc.] tienen significados distintos que, en sentido estricto, no son discursivos ni prediscursivos” (2017 [2015]: 15): la puesta en escena del cuerpo, el poner el cuerpo –literalmente– en formas de manifestación política de ese tipo, es una especie de lenguaje, produce sentido y efectos más allá de lo discursivo tradicional. Los cuerpos en la calle también hablan, “aunque no articulen palabra” (26).

Si, al comienzo del recorrido, confesaba que encontrar las palabras para empezar una tesis se parecía mucho a presentarse, ahora tendría que decir que buscar las palabras para terminar la propia tesis tiene mucho que ver con la difícil, en verdad imposible tarea de una despedida, el preludio de un duelo. Como si fuera posible encontrar una palabra, una frase que oficie de cierre, como si fuera posible cerrar una tesis, un cuerpo, cualquier corpus, de forma completa, acabada, perfecta. Pero no: siempre queda algo sin decir, algo que hubiéramos querido hacer diferente. Un corpus, el cuerpo, y lo digo por última vez, siempre desborda, siempre reenvía fuera de sí, siempre se ve atravesado por fuerzas ajenas, extrañas, espectrales. Al principio señalé, parafraseando a Derrida, que este cuerpo es el único que tengo, pero no es el mío: no lo domino, sino que, de manera espectral, lo habito y me habita (si es que acaso puedo posicionarme más del lado del

“alma” que del cuerpo... y ciertamente, a veces, “me” sucede al revés). Al llegar al final de este recorrido, a esa antinomia –tan *unheimlich* pero tan vital– le agregaría otra: este corpus –esta tesis, este cuerpo– que presento aquí no solo es el único que tengo y no es mío ni me pertenece, sino que, además, tampoco es único (siempre hay más de un cuerpo), y ni siquiera *es*. No puede cerrarse satisfactoriamente en una unidad, ni puede aprehenderse como un ente simplemente presente; es inapropiable en el sentido más radical, cuasi trascendental: espectro, archivo, huella sin origen, *différance* en ebullición, en constante movimiento. Para terminar como empecé, esto es, con la irrupción –traducida, desplazada– de una voz ajena, la de Jacques Derrida, me permito traducir aquí un fragmento del seminario *La Vie la mort*, que cita –en inglés– Francesco Vitale:

Es porque la alteridad es irreductible que hay solo texto [...] y es porque el conjunto llamado texto no puede cerrarse sobre sí mismo que hay solo texto, y que lo así llamado texto “general” [...] no es ni un conjunto ni una totalidad: no puede comprenderse a sí mismo ni ser comprendido. Pero puede ser escrito y leído, lo cual es algo muy especial. (*Seminaire La Vie la mort*, 1975-1976, sesión 6, inédito, cit. en Vitale, 2014: 109-110)



## Bibliografía

### 1. Textos citados de Jacques Derrida

- 1962 (IOG) “Introduction” en Edmund Husserl, *L’Origine de la geometrie*, París, Presses Universitaires de France; *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, trad. D. Cohen, Buenos Aires, Manantial, 2000.
- 1967 (DG) *De la Grammatologie*, París, Minuit; *De la Gramatología*, trad. O. del Barco y C. Ceretti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1979.
- 1967 (ED) *L’Écriture et la différence*, París, Seuil; *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- 1967 (VP) *La Voix et le phénomène*, París, Presses Universitaires de France; *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- 1972 (Ds) *La Dissémination*, París, Seuil, 1972; *La diseminación*, trad. J. M. Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1975.
- 1972 (MP) *Marges de la philosophie*, París, Minuit; *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1989.
- 1972 (Po) *Positions*, París, Minuit; *Posiciones*, trad. M. Arranz, segunda edición corregida y revisada, Valencia, Pre-Textos, 2014.
- 1976 (F) “Fors. Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok”, en Nicolas Abraham y Maria Torok, *Le Verbier de L’Homme aux loups*, París, Aubier Flammarion.
- 1978 (E) *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion; *Espolones. Los escritos de Nietzsche*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1981.
- 1980 (CP) *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, París, Flammarion; *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, trad. T. Segovia, México, Siglo XXI, 2001.
- 1981 (DO) “Deconstruction and the Other” en Richard Kearney (ed.) *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. Manchester*, Manchester University Press, 2004, pp. 139-156; “Jacques Derrida. La deconstrucción y lo otro”, en Richard Kearney, *La paradoja europea. Diálogos sobre el espíritu europeo*, trad. J. M. García de la Mora, Barcelona, Tusquets, 1998.
- 1986 (MnD) “Del materialismo no dialéctico”, entrevista con Kadhim Jihad, *Culturas* 69, 3 de agosto, pp. 3-5, edición digital de *Derrida en castellano*, disponible en <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/materialismo.htm> [consulta: 20/12/2017].
- 1987, 1998, 2003 (Ps) *Psyché. Inventions de l’autre*, París, Galilée; *Psyché. Inventiones del otro*, edición de Javier Pavez y Cristóbal Thayer, Adrogué, La Cebra, 2016.

- 1988 [1986] (MPM) *Mémoires pour Paul de Man*, París, Galilée; *Memorias para Paul de Man*, trad. C. Gardini, Barcelona, Gedisa, 2008.
- 1990 (Fr) “Fourmis”, en *Lectures de la Différence sexuelle*, actas de coloquio reunidas y presentadas por Mara Negrón, París, Des Femmes, 1994; “Hormigas”, en Hélène Cixous y Mireille Calle-Gruber, *Fotos de raíces. Memoria y escritura*, México, Taurus, 2001 [traducción parcial].
- 1991 (DT) *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, París, Galilée; *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós.
- 1993 (SM) *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París, Galilée; *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995.
- 1994 (FL) *Force de loi. Le “Fondament mystique de l'autorité”*, París, Galilée; *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, trad. A. Barberá y P. Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997.
- 1994 (PA) *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, París, Galilée; *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998.
- 1994 (NM) “Nietzsche and the Machine”, entrevista con Richard Beardsworth, *Journal of Nietzsche Studies* 7, primavera, pp. 7-66.
- 1995 (MA) *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, París, Galilée; *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. F. Vidarte Fernández, Madrid, Trotta, 1997.
- 1996 (MLA) *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, París, Galilée; *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- 1996 (RP) *Résistances – de la psychanalyse*, París, Galilée; *Resistencias del psicoanálisis*, trad. J. Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- 1999 (DM) *Donner la mort*, París, Galilée; *Dar la muerte*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2006.
- 1999 (TR) “Qu'est-ce qu'une traduction ‘relevante’?”, conferencia inaugural, *Quinzièmes Assises de la traduction littéraire (Arles 1998)*, Arlés, Actes Sud; “¿Qué es una traducción relevante?”, trad. J. Pavez, *Nombres. Revista de filosofía*, nº 29, en prensa.
- 1999 (SP) *Sur parole: instantanés philosophiques*, París, Aube; *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2001.
- 2000 (T) *Le Toucher. Jean-Luc Nancy*, París, Galilée; *El tocar. Jean-Luc Nancy*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

- 2001 (QD) *De quoi demain... Dialogue*, con Élisabeth Roudinesco, París, Fayard-Galilée; *Y mañana que...*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- 2001 (PM) *Papier Machine: le ruban de machine à écrire et autres réponses*, París, Galilée; *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2003.
- 2001 (S) “Substitutions”, en Claude Olievenstein (dir.) *Toxicomanie et devenir de l’humanité*, París, Odile Jacob.
- 2004 (LV) *Lengua por venir / Langue à venir. Seminario de Barcelona*, con Hélène Cixous, edición de Marta Segarra, Barcelona, Icaria.
- 2005 (AVE) *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, París, Galilée; *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007
- 2006 (L’a) *L’Animal que donc je suis*, París, Galilée; *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008.
- 2008 (BS) *Seminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, edición establecida por Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud, París, Galilée; *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010.
- 2011 [1989] (TT) *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Anthropos.
- 2013 (AV) *Artes de lo visible (1979-2004)*, edición y prólogo de Ginette Michaud, Joana Masó y Javier Bassas Vila, trad. Joana Masó y Javier Bassas Vila, Pontevedra, Ellago.

## 2. Bibliografía general

- Abdala, Verónica (2017) “Roudinesco: el sujeto ya no quiere saber lo que pasa en su inconsciente”, *Clarín*, 7 de septiembre, disponible en [https://www.clarin.com/cultura/roudinesco-sujeto-quiere-saber-pasa-inconsciente\\_0\\_HJNZt06tb.html](https://www.clarin.com/cultura/roudinesco-sujeto-quiere-saber-pasa-inconsciente_0_HJNZt06tb.html) [consulta: 20/12/2017].
- Abraham, Nicolas y Maria Torok (1976) *Le Verbier de L’Homme aux loups*, París, Aubier Flammarion.
- (2005 [1978]) *La corteza y el núcleo*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Ansermet y Magistretti, (2006 [2004]) *A cada cual su cerebro. Plasticidad neuronal e inconsciente*, Buenos Aires, Katz.
- Aristóteles (2010) *Acerca del alma. De anima*, trad. M. Boeri, Buenos Aires, Colihue.

- (1988) *Sobre la interpretación*, en *Tratados de lógica (Organon). II*, trad. M. C. Sanmartín, Madrid, Gredos.
- Balcarce, Gabriela (2017) “Animales, espectros y *cyborgs*. Algunas consideraciones sobre la deconstrucción del humanismo”, en Mónica B. Cragnolini (comp.) “*Quién*” o “*qué*”. *Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes*, Adrogué, La Cebra.
- Benesdra, Salvador (2012) *El camino total. Técnicas no ingenuas de autoayuda para gente en crisis en tiempos de cambio*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Benjamin, Walter (2004 [1923]) “La tarea del traductor”, en Miguel Ángel Vega (ed.) *Textos clásicos de teoría de la traducción*, ed. ampliada, Madrid, Cátedra.
- Bennington, Geoffrey (1994 [1991]) “Derridabase” en Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra.
- Berger, Anne-Emmanuelle (2016 [2014]) *El gran teatro del género. Identidades, sexualidades y feminismos*, Buenos Aires, Mardulce.
- Berman, Antoine (1984) *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, París, Gallimard [hay trad. española: *La prueba de lo ajeno: cultura y traducción en la Alemania romántica*, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 2003].
- Biset, Emmanuel (2009) “Dimensiones políticas de la deconstrucción. Un análisis político de la discusión de Jacques Derrida con la fenomenología y el estructuralismo”, *Tópicos*, nº 18, en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28815533001> [consulta: 19/12/2017].
- (2012) *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Villa María, Edivim.
- (2016) “Política de la filosofía en Jacques Derrida”, *Agora. Papeles de Filosofía*, vol. 35, nº 2, pp. 27-49.
- Butler, Judith (2007 [1990, 1999]) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- (2008 [1993]) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós.
- (2006 [2004]) *Deshacer el género*, Buenos Aires, Paidós.
- (2017 [2015]) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Buenos Aires, Paidós.
- Cabestan, Philippe (2007) “Spectres de Freud: Derrida et la psychanalyse”, *Revue de métaphysique et de morale*, nº 53, pp. 61-71.
- Campillo, Antonio (1995) “Foucault y Derrida: historia de un debate – sobre la historia”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 11, pp. 59-82.

- Cassin, Barbara (2014 [2012]) *Más de una lengua*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Changeux, Jean-Pierre (1985 [1983]) *El hombre neuronal*, Madrid, Espasa Calpe.
- (2010 [2008]) *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien. Un nuevo enfoque neuronal*, Buenos Aires, Katz.
- Cohen, Amy (2005 [2000]) “El trabajo de la *impasse* entre el psicoanálisis y las neurociencias”, en René Major (dir.) *Estados generales del psicoanálisis. Perspectivas para el tercer milenio*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Cohen, Marcelo (2014) *Música prosaica. Cuatro piezas sobre la traducción*, Buenos Aires, Entropía.
- Cragolini, Mónica B. (2005) “Ello piensa: la ‘otra’ razón, la del cuerpo”, en Juan Carlos Cosentino y Carlos Escars (comps.) *El problema económico. Yo-ello-super-yo-síntoma*, Buenos Aires, Imago Mundi.
- (2006) *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, La Cebra.
- (2007) *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra.
- (2012) “Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente”, en *Revista Científica de UCES*, vol. 16, nº 1, pp. 23-29.
- (2017) “Prólogo. Animales y máquinas entre el quién y el qué” y “El error de Descartes: pidiendo perdón a los animales”, en Mónica B. Cragolini (comp.) *“Quién” o “qué”. Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes*, Adrogué, La Cebra.
- Crane, Tim y Sarah Patterson (eds.) (2000) *History of the Mind-Body Problem*, Routledge, Nueva York, 2000.
- Damasio, Antonio (2016 [1994, 2006]) *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica.
- (2014 [2003]) *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Buenos Aires, Paidós.
- Dastur, Françoise (2000) “Finitude et répétition chez Husserl et Derrida”, *Alter. Revue de Phénoménologie*, nº 8, pp. 33-51.
- Dennett, Daniel (1995 [1991]) *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, Buenos Aires, Paidós.
- De Peretti, Cristina (2004) “Jacques Derrida: un filósofo tentador” en Jacques Derrida y Hélène Cixous, *Lengua por venir / Langue à venir. Seminario de Barcelona*, edición de Marta Segarra, Barcelona, Icaria.
- Descartes, René (1637) *Discours de la méthode*, en *Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery*, vol. 6, París, Librairie Philosophique J. Vrin,

- 1896; *Discurso del método*, trad. M. García Morente, en *Descartes*, Madrid, Gredos, 2011.
- (1638) “Lettre à \*\*\*”, marzo, en *Descartes. Oeuvres et Lettres*, París, Gallimard, 1952, pp. 1004-1005.
- (1647 [1641]) *Les Méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie, dans lesquelles l’existence de dieu, et la distinction réelle entre l’âme et le corps de l’homme, sont démontrées*, en *Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery*, vol. 9, París, Libraire Philosophique J. Vrin, 1896; *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. V. Peña, Madrid, Alfaguara, 1977.
- Estados Generales del Psicoanálisis (2005 [2000]) “Declaración sobre la especificidad del psicoanálisis”, en René Major (dir.) *Estados generales del psicoanálisis. Perspectivas para el tercer milenio*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Forrester, John (1990) *The Seductions of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida*, Nueva York, Cambridge University Press [hay trad. española: *Seducciones del psicoanálisis. Freud, Lacan y Derrida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995].
- Foucault, Michel (2012 [1972]) “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, en *Historia de la locura en la época clásica II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund (1982 [1895]) “Proyecto de psicología”, en *Obras completas. Volumen I (1886-1899)*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1979 [1900]) *La interpretación de los sueños (primera parte)*, en *Obras completas. Volumen IV (1900)*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1979 [1917]) “Duelo y melancolía”, en *Obras completas. Volumen XIV (1914-1916)*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1979 [1920]) *Más allá del principio del placer*, en *Obras completas. Volumen XVIII (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1979 [1925]) “Nota sobre la ‘pizarra mágica’”, en *Obras completas. Volumen XIX. 1923-1925*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1979 [1926]) *Inhibición, síntoma y angustia*, en *Obras completas. Volumen XX (1925-1926)*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Gasché, Rodolphe (1986) *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge (Mass.) y Londres, Harvard University Press.
- Globus, Gordon G. (1995) *The Postmodern Brain*, Ámsterdam-Filadelfia, John Benjamins.
- Grossman, Edith (2011 [2010]) *Por qué la traducción importa*, Buenos Aires, Katz.
- Grosz, Elizabeth (1994) *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press.

- Guenther, Katja (2015) *Localization and Its Discontents. A Genealogy of Psychoanalysis and the Neuro Disciplines*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- Habermas, Jürgen (2008 [1985]) *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz.
- Hurst, Andrea (2008) *Derrida Vis-à-vis Lacan. Interweaving Deconstruction and Psychoanalysis*, Nueva York, Fordham University Press.
- Husbands, Philip, Owen Holland y Michael Wheeler (eds.) (2008) *The Mechanical Mind in History*, Cambridge (Mass.) y Londres, The MIT Press.
- Husserl, Edmund (1999 [1900-1901]) *Investigaciones filosóficas I*, trad. M. G. Morente y J. Gaos, Madrid, Alianza.
- (1986 [1931]) *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2000 [1936]) *El origen de la geometría*, trad. del francés V. Waksman, en Jacques Derrida, *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, Buenos Aires, Manantial.
- Illouz, Eva (2014) *El futuro del alma + La creación de estándares emocionales*, Buenos Aires, Katz.
- Irwin, Jones (2010) *Derrida and the Writing of the Body*, Farnham, Ashgate.
- Johnston, Adrian y Catherine Malabou (2013) *Self and Emotional Life. Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, Nueva York, Columbia University Press.
- Kamuf, Peggy (1991) “Introduction. Reading Between the Blinds” en Peggy Kamuf (ed.) *A Derrida Reader. Between the Blinds*, Nueva York, Columbia University Press.
- Kandel, Eric (1999) “Biology and the Future of Psychoanalysis. A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited”, *American Journal of Psychiatry*, vol. 156, nº 4, pp. 505-524.
- Kirby, Vicki (1997) *Telling Flesh. The Substance of the Corporeal*, Nueva York, Routledge.
- Lakoff, George y Mark Johnson (1999) *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Nueva York, Basic Books.
- Latour, Bruno (2012 [1991]) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Le Breton, David (2012 [1990]) *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- LeDoux, Joseph (2002) *Synaptic Self. How Our Brains Become Who We Are*, Nueva York, Viking.

- Major, René (2005 [2000]) “Del derecho a la subjetividad”, en René Major (dir.) *Estados generales del psicoanálisis. Perspectivas para el tercer milenio*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2005 [2001]) “Derrida y el psicoanálisis: psicoanálisis desistencial”, en Tom Cohen (ed.) *Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, México, Siglo XXI.
- Malabou, Catherine (2008 [2004]) *What Should We Do with Our Brain*, Nueva York, Fordham University Press [hay trad. española: *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, Madrid, Arena, 2007].
- (2005) *La plasticité au soir de l’écriture. Dialectique, destruction, deconstruction*, París, Léo Scheer [hay trad. española: *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, Madrid, Ellago, 2008].
- (2009) “How Is Subjectivity Undergoing Deconstruction Today? Philosophy, Auto-Hetero-Affection, and Neurobiological Emotion”, *Qui Parle*, vol. 17, n° 2, pp. 111-122.
- (2010) *La plasticidad en espera*, ed. y trad. C. Durán y M. Valdivia, Santiago de Chile, Palinodia.
- Marrati, Paola (2000) “Idealité et différence. Derrida et l’autre Husserl”, *Alter. Revue de Phénoménologie*, n° 8, pp. 179-198.
- Martínez Ruiz, Rosaura (2012) “Freud y Derrida: escritura en el aparato psíquico”, *Diánoia*, vol. LVII, n° 68, mayo, pp. 65-79.
- Mohar, Mihaela Cristina (2014) *Le corps de l’hospitalité. Éthique et matérialité, d’Emmanuel Lévinas à Jacques Derrida*, tesis doctoral, Universidad de Ottawa, Canadá.
- Molloy, Sylvia (2016) *Vivir entre lenguas*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Naas, Michael (2012) *Miracle and the Machine. Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media*, Nueva York, Fordham University Press.
- Negrón, Mara (2008) “Para no escamotear el cuerpo propio”, en Mónica B. Cragolini (comp.) *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La Cebra.
- Nancy, Jean-Luc (2001 [1999]) “El intruso”, *Nombres. Revista de Filosofía*, n° 16, septiembre.
- (2010 [2000]) *Corpus*, Madrid, Arena.
- (2013) *Archivida. Del sintiente y del sentido*, Buenos Aires, Quadrata.
- Nietzsche, Friedrich (1996 [1878-1879]) *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal.
- (1999 [1882]) *La ciencia jovial. “La gaya scienza”*, trad. J. Jara, Caracas, Monte Ávila.



- (1997 [1883-1885]) *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- (2007 [1886]) *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza.
- Nikkel, David H. (2010) *Radical Embodiment*, Cambridge, James Clarke.
- Oliverio, Alberto (2013 [2012]) *Cerebro*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Panesi, Jorge (1993) “Walter Benjamin y la deconstrucción”, en Gabriela Massuh y Silvia Fehrmann (eds.) *Sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires, Alianza.
- Parente, Diego (2016) *Artefactos, cuerpo y ambiente. Exploraciones sobre filosofía de la técnica*, Mar del Plata, la bola.
- Pavez Muñoz, Javier (2013) *Jacques Derrida. La política de la sobrevida*, tesis de maestría, Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- Peeters, Benoît (2013 [2010]) *Derrida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Platón (2000) *Fedón*, trad. C. García Gual, en *Diálogos III*, Madrid, Gredos.
- (2000) *Fedro*, trad. E. Lleó Íñigo, en *Diálogos III*, Madrid, Gredos.
- (2000) *República*, trad. C. Eggers Lan, en *Diálogos IV*, Madrid, Gredos.
- Piossek Prebisch, Lucía (2013) “El ‘extraordinario’ problema del actor”, en Mónica B. Cragolini (comp.) *Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte, sobrevida*, Buenos Aires, La Cebra.
- Regazzoni, Simone (2012) *Derrida. Biopolitica e democrazia*, Génova, il melangolo.
- (2013) “Derrida y la deconstrucción de lo biopolítico”, en Ana Paula Penchaszadeh y Emmanuel Biset (comps.) *Derrida político*, Buenos Aires, Colihue.
- Reynolds, Jack (2004) *Merleau-Ponty and Derrida. Intertwining Embodiment and Alterity*, Athens (Ohio), Ohio University Press.
- Rose, Nikolas (2012a [2007]) *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XIX*, La Plata, UNIPE.
- (2012b) “The Human Sciences in a Biological Age”, *Institute for Culture and Society Occasional Paper*, vol. 3, n° 1, febrero.
- Rose, Nikolas y Joelle Abi-Rached (2014) “Governing through the Brain. Neuropolitics, Neuroscience and Subjectivity”, *Cambridge Anthropology*, vol. 32, n° 1, pp. 3-23.
- Rötzer, Florian (1987) *Französische Philosophen im Gespräch*, Múnich, Boer.
- Roudinesco, Élisabeth (2000 [1999]) *¿Por qué el psicoanálisis?*, Buenos Aires, Paidós.

- (2005 [2000]) “Estado del psicoanálisis en el mundo”, en René Major (dir.) *Estados generales del psicoanálisis. Perspectivas para el tercer milenio*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Ryle, Gilbert (2005 [1949]) *El concepto de lo mental*, Barcelona, Paidós.
- Schleifer, Ronald (2009) *Intangible Materialism. The Body, Scientific Knowledge, and the Power of Language*, Mineápolis y Londres, University of Minnesota Press.
- Senatore, Mauro (2013) “Introduction: Positing, the Performative and the Supplement”, en Mauro Senatore (ed.) *Performatives after Deconstruction*, Nueva York, Bloomsbury.
- (2015) “On Seminal Differance. Dissemination and Philosophy of Nature”, *The New Centennial Review*, vol. 15, n° 1, pp. 67-92.
- (2018) *Germs of Death. The Problem of Genesis in Jacques Derrida*, Albany, Suny Press.
- Sloterdijk, Peter (2007 [2006]) *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Solms, Mark (2006) “Freud Returns”, *Scientific American Mind*, vol. 17, n° 2, pp. 28-34.
- Stiegler, Bernard (2005 [2001]) “Derrida y la tecnología: la fidelidad en los límites de la deconstrucción y la prótesis de la fe”, en Tom Cohen (ed.) *Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, México, Siglo XXI.
- Strachley, James (1979 [1957]) “Nota introductoria”, en Sigmund Freud, “Duelo y melancolía”, *Obras completas. Volumen XIV (1914-1916)*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Surprenant, Céline (2016) “The Obverse Side of Jacques Derrida’s ‘Freud and the Scene of Writing’”, en Simon Morgan Wortham y Chiara Alfano (eds.) *Desire in Ashes. Deconstruction, Psychoanalysis, Philosophy*, Londres, Bloomsbury.
- Vanzago, Luca (2011 [2009]) *Breve historia del alma*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Vaihinger, Hans (1996 [1913]) “La voluntad de ilusión en Nietzsche”, en Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.
- Vega, Miguel Ángel (2004) “Presentación”, en Miguel Ángel Vega (ed.) *Textos clásicos de teoría de la traducción*, ed. ampliada, Madrid, Cátedra.
- Vidarte, Paco (2008) “De una cierta cadencia en deconstrucción”, en Mónica B. Cragolini (comp.) *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La Cebra.
- Vitale, Francesco (2014) “The Text and the Living: Jacques Derrida between Biology and Deconstruction”, *The Oxford Literary Review*, vol. 36, n° 1, pp. 95:114.
- (2015) “Life Death and Differance. Philosophies of Life between Hegel and Derrida”, *The New Centennial Review*, vol. 15, n° 1, pp. 93-112.

- (2016) “Sopravvivere. Per la biodecostruzione di Jacques Derrida”, *Philosophy Kitchen*, n° 5, pp. 55-67.
- (2018) *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*, Albany, Suny Press.
- Wills, David (2016) *Inanimation. Theories of Inorganic Life*, Mineápolis y Londres, University of Minnesota Press.
- Wilson, Elizabeth A. (2004) *Psychosomatic. Feminism and the Neurological Body*, Durham y Londres, Duke University Press.
- Wolfe, Cary (2003) *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Žižek, Slavoj (2006 [2004]) *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos.