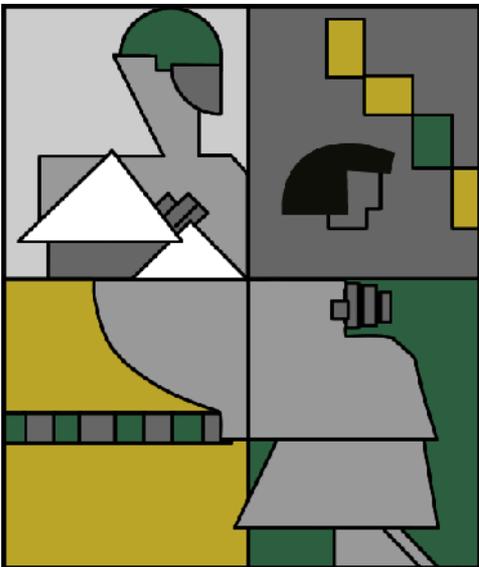


Actas
I Congreso de Jóvenes
Investigadores en
Filosofía

Filosofía en el siglo XXI

Madrid 29-31 de Octubre 2008



Revista
de la
Asociación
de Alumnos
de Postgrado
de Filosofía

TALES

Número 1 – Año 2008
ISSN: 2172-2587

Actas
I Congreso de Jóvenes Investigadores en Filosofía

Filosofía en el siglo XXI

Madrid 27 y 28 de Octubre 2008



Vicedecanato de Estudios y Convergencia Europea
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid



Comité Organizador:

Rafael V. Orden Jiménez *Vicedecano de Estudios y Convergencia Europea*
Rocío Martín-Crespo Rodríguez
Alfonso Muñoz Corcuera

Comité Científico:

Mariana Urquijo Reguera
Emma Ingala Gómez
Ignacio Pajón Leyra
Jorge Peñalver López
Juan A. Fernández Manzano
Alfonso Muñoz Corcuera
Laura Herrero Olivera
Sira Ainara Sánchez

Editores del presente número especial:

Juan A. Fernández Manzano
Diego A. Fernández Peychaux
Isabel G. Gamero Cabrera
Florencia González Lanzellotti
Daniel Lesmes González
Juan Gómez Bárcena
Alfonso Muñoz Corcuera

Con la colaboración de:

Vicedecanato de Estudios y Convergencia Europea (UCM)

Índice de contenido

| | |
|---|-----|
| La dialéctica de la ingravidez en Gaston Bachelard: Una aproximación a la Crítica de la Razón Pura <i>por Alba Jiménez Rodríguez</i> | 6 |
| La guerra (crónica) y la paz (perpetua): Hegel – Kant frente al tiempo <i>por Antonio Dopazo Gallego</i> | 16 |
| «Convencer es estéril»: Ni política ni teología en Walter Benjamin <i>por Blanca Sotos Vidal</i> .. | 26 |
| ¿Existen los espacios de Hilbert de la mecánica cuántica? Matemáticas y realismo estructural <i>por Carlos Madrid Casado</i> | 39 |
| Cuando la idea se hace imagen: revisión de La flauta mágica de Bergman a través del pensamiento de Nancy <i>por Estela Ibáñez García</i> | 55 |
| Creadores artificiales, artistas humanos: ¿Somos tan distintos? <i>por Eurídice Cabañes Martínez</i> | 64 |
| El concepto de autoridad en Hannah Arendt <i>por Facundo Ponce de León</i> | 77 |
| Bonaparte ante la Esfinge: Lévinas en la génesis de la telaraña gramatológica <i>por Federico Rodríguez Gómez</i> | 93 |
| En torno al sinsentido (Una aproximación a Wittgenstein y Deleuze) <i>por Isabel G. Gamero Cabrera</i> | 112 |
| La recepción del romanticismo alemán en Norteamérica: El idealismo de F. W. J. Schelling en el trascendentalismo de H. D. Thoreau <i>por Fco. Javier por Irisarri Vázquez</i> | 123 |
| Corrientes actuales europeas del pensamiento y filosofía aplicada <i>por José Barrientos Rastrojo</i> | 134 |
| Los ocultos talles de la cosificación. Marx Sobre el Ser y lo Visible <i>por Clara Ramas San Miguel</i> | 150 |
| La nueva actividad científica y técnica: el abandono de la vecindad espaciotemporal <i>por Olga Campos Serena</i> | 162 |
| Dominación imperial y resistencia de la multitud. Los nuevos movimientos sociales <i>por Vicente Muñoz-Reja Alonso</i> | 174 |
| Multiculturalismo, Reificación e Hibridación <i>por Damián Omar Martínez Arias</i> | 187 |
| Bajo el signo de Benjamin <i>por Daniel Lesmes</i> | 199 |
| El poder blando. Formas de dominio para un nuevo imperio <i>por Diego S. Garrocho Salcedo</i> | 207 |
| John Locke: ¿Autopreservación o bien común? <i>por Diego A. Fernández Peychaux</i> | 218 |
| La vida del arte <i>por Jordi Carmona Hurtado</i> | 233 |

| | |
|--|-----|
| Espacio Habitado-Espacio político (acerca de la relación de ciudad y política) <i>por Patricio Landaeta Mardones</i> | 250 |
| En torno al final de la filosofía <i>por Roberto Navarrete Alonso</i> | 262 |
| La secularización de la filosofía como metafísica de la posmodernidad <i>por José Antonio García-Lorente I</i> | 275 |
| El nivel de exigencia del consecuencialismo: argumentos a favor y en contra <i>por Jawara Sanford</i> | 284 |
| La crítica saidiana al mito del “choque de civilizaciones” <i>por J. Jesús Camargo Adrover</i> ... | 294 |
| La lucha <i>sin</i> futuro de revolución. Apuntes para una nueva pragmática militante <i>por Eduardo Pellejero</i> | 309 |

Presentación

Nos complace presentar este documento dedicado de manera monográfica a la presentación de las ponencias que fueron presentadas en el I Congreso de Jóvenes Investigadores en Filosofía, celebrado en la Facultad de Filosofía de la UCM en octubre de 2008. Nuestras primeras palabras son de sincero agradecimiento hacia los autores, tanto por sus excelentes trabajos, como por el hecho de que les hemos pedido una reelaboración de sus textos para adecuarlos a nuevos criterios formales, con el fin de dar homogeneidad a esta publicación.

El principal objetivo que buscábamos alcanzar con la organización de este evento es crear un espacio en el que los jóvenes investigadores en Filosofía, alumnos que se encuentran terminando su licenciatura, cursando un máster oficial o realizando la tesis doctoral, puedan dar conocer los avances de sus investigaciones. En este espacio esperamos que los jóvenes estudiantes puedan entrar en contacto con investigadores de otros lugares que se encuentran trabajando sobre las mismas o parecidas cuestiones.

Es de justicia finalmente, destacar el trabajo de los editores de este número, preocupados por la calidad y el interés de todos y cada uno de los textos.

El resultado ha merecido la pena. Este Congreso de Jóvenes Investigadores fue una experiencia pionera que abrió un espacio en el que los jóvenes investigadores en filosofía pudieron dar a conocer sus trabajos, entrar en contacto con sus pares y contar con las aportaciones de profesores experimentados. No hay duda de que estas convocatorias sirvieron para mostrar una panorámica general y actualizada de las líneas de trabajo, preocupaciones y avances de las investigaciones en el área de filosofía. Es sorprendente comprobar, como se verá en este número especial, la variedad temática y riqueza argumental de los trabajos presentados.

En suma, que lo que aquí presentamos es el resultado del esfuerzo coordinado de muchas personas interesadas en enriquecerse con las opiniones de otros, así como de someter las propias al escrutinio público. Por eso no nos parece exagerado afirmar que en tiempos caracterizados por el bajo nivel de participación y de compromiso general, es ejemplar que un puñado de jóvenes investigadores de diferentes contextos sean capaces de crear una comunidad intelectual más amplia y de producir resultados de excelente factura. Esperamos que las ideas y argumentos presentados en esta publicación sirvan nuevamente para estimular la discusión y mantener vivo lo que nos une a todos: el diálogo filosófico.

Los Editores

Juan A. Fernández Manzano, Diego A. Fernández Psychaux, Isabel G. Gamero

*Cabrera, Florencia González Lanzellotti, Daniel Lesmes González, Juan Gómez Bárcena y
Alfonso Muñoz Corcuera*

Bonaparte ante la Esfinge: Lévinas en la génesis de la telaraña gramatológica

Federico Rodríguez Gómez
Universidad de Sevilla

Resumen

Este texto estudia la lectura que Jacques Derrida realiza de Emmanuel Lévinas en los años sesenta. Para desarrollar nuestro análisis privilegiaremos dos metáforas que aparecen en los textos de ambos autores: la de «Ulises» y la de «Abraham». No obstante, añadiremos una tercera: la «Esfinge».

Palabras clave

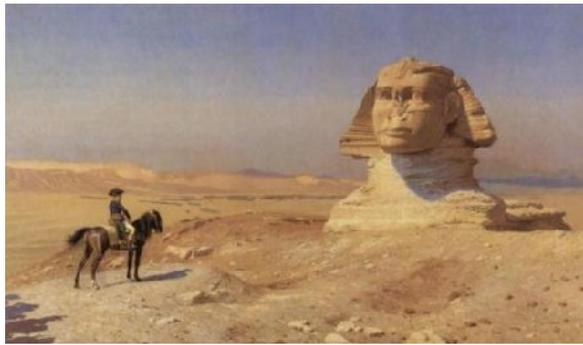
Derrida, Lévinas, Ulises, Abraham, Esfinge.

Abstract

This paper studies Jacques Derrida's reading of Emmanuel Lévinas in the sixties. We emphasize two metaphors that appear in the texts of both authors: «Ulysses» and «Abraham». However, we will add a third: the «Sphinx».

Key words

Derrida, Lévinas, Ulysses, Abraham, Sphinx.



Dice de ti mi corazón: Tu rostro busco: no me ocultes Tu rostro.
(Sal 27, 8).

Para amar al hombre hace falta que éste se esconda, en cuanto muestra el rostro se acabó el amor.
(Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*).

I

«...*Your lovers are not dead, I know. They will rise up and hear your voice / And clash their cymbals and rejoice and run to kiss your mouth! And so...*»¹. A lo largo de este texto quisiéramos, principalmente, describir la compleja relación que Jacques Derrida establece con Emmanuel Lévinas en el punto de arranque de su pensamiento, detenernos en ella en los años del diseño de su «dispositivo estratégico»². Por lo tanto, dejaremos al margen más de treinta años de referencias cruzadas³, un intercambio epistolar que finalizaría en el último *à-Dieu* sin respuesta de Derrida a Lévinas, el que Derrida le dirigió durante el sepelio de éste el 28 de Diciembre de 1995, y que quedó grabado en el conocido texto, su particular oración fúnebre, *Adieu* (à E. Lévinas)⁴.

Al fin y al cabo, Derrida ya dijo en un muy determinado momento, en su conferencia «La *différance*» —en lo que era de algún modo la exposición pública de su programa filosófico ante la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de enero de 1968—, que «el pensamiento de la *différance* implica toda la crítica de la ontología clásica emprendida por Lévinas»⁵. Permaneciendo a pies juntillas en esta premisa, vamos a centrarnos en esta temprana relación —que, decía el propio Lévinas en el único texto dedicado a Derrida («Tout

¹ WILDE, O., «The Sphinx», *The Works of Oscar Wilde*, London, Galley Press, 1987, pp. 812-821.

² Aproximadamente, consideramos que esta época ocuparía el periodo de tiempo que va desde 1954, año en el que finaliza su memoria de grado *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, hasta 1968, año en el que dicta su célebre conferencia «La *différance*». No obstante, este tipo de divisiones, y más cuando se realizan respecto a la obra de J. Derrida, no dejan de parecerse segmentaciones forzadas que, si bien pueden llegar a economizar el trabajo, asumir tareas pedagógicas o ayudar simplemente a no perder pie, resultan a veces tan arriesgadas como inútiles.

³ Aun cuando citemos textos posteriores que, traicionando a conciencia esta acotación histórica, tendrían que adelantar, desde el principio, unos ciertos movimientos que aventuran una deriva apasionante en la historia del pensamiento contemporáneo.

⁴ Cfr., DERRIDA, J., «Adieu», en *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, pp. 9-36 [trad. esp. J. Santos Guerrero, pp. 8-29].

⁵ DERRIDA, J., «La *différance*», en *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 22 [trad. esp. C. González Marín, p. 56]. Subrayado nuestro.

autrement»), se tejía en el corazón de un quiasmo⁶—, partiendo de dos indicaciones muy concretas que Derrida realiza al comienzo del tercer epígrafe («Différence et eschatologie») de su importante ensayo de 1964 sobre Lévinas: «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée de E. Lévinas». En este texto, que tomaremos como base de operaciones dado que es el enclave a partir del cual puede leerse la acogida que Derrida realiza de Lévinas en la formación de su pensamiento, Derrida realizaba al menos dos advertencias:

- en primer lugar, dando en un determinado instante el tono de la totalidad de su discurso, nos decía que: «Las cuestiones cuyo principio vamos a intentar son todas ellas, en sentidos diversos, cuestiones de lenguaje: cuestiones de lenguaje y la cuestión del lenguaje»⁷. Una cuestión del lenguaje que, tal y como decía abriendo *De la grammatologie*, recordémoslo ahora, «nunca fue por cierto [como dirá igualmente Derrida del problema del *animal* treinta años después, será importante retener esto desde el primer momento] un problema entre otros»⁸;
- acto seguido, en segundo lugar, al comenzar un epígrafe interno titulado «De la polémique originaire», indicaba Derrida igualmente que: «Digámoslo en primer lugar para asegurarnos: el camino del pensamiento de Lévinas es de tal índole que todas nuestras cuestiones pertenecen ya a su diálogo interno, se desplazan dentro de su discurso, y se limitan a escucharlo, a distancias y en sentidos múltiples»⁹.

Partiendo pues estas dos apostillas, de esta relación y de este espacio-tiempo textual, lo específico de este breve trabajo es que vamos a hacernos cargo de todo ello a través del análisis de dos figuras históricas, dos importantes metáforas —sin lugar a dudas dos tropos cardinalmente lingüísticos—, dos extendidos medios de transporte (*μεταφορικός*)¹⁰ que, circulando constantemente a través de un sin fin de metamorfosis por la historia de las ideas, instauran paradigmas inversos: el heleno, por un lado, y el hebreo, por otro. Dos figuras que Lévinas recoge en sus textos y que el propio Derrida se encarga de destacar, en la última nota al pie del escrito anteriormente citado, después de haber recogido páginas atrás una sentencia de J. L. Borges que dice que: «quizá la historia universal es la historia de unas cuantas

⁶ LÉVINAS, E., «Tout autrement», en *Derrida*, MALLET, M-L., & MICHAUD, G., (eds.), Paris, L’Herne, 2004, p. 19.

⁷ DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas», *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 161 [trad. esp. P. Peñalver Gómez, p. 147].

⁸ Cfr. DERRIDA, J., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 15 [trad. esp. O. del Barco & C. Ceretti, p. 11].

⁹ DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas», op. cit., p. 161 [147].

¹⁰ Cfr., DERRIDA, «Le retrait de la métaphore», en *Psyché*, Paris, Galilée, 1987, pp. 63-94. No podemos aquí explorar las derivas del problema de la metáfora («La mythologie blanche»), de las relaciones entre la metáfora y el discurso filosófico, en el texto de Derrida.

metáforas [...] de la diversa entonación de algunas metáforas»¹¹. Estas figuras metafóricas sobre las que se hilará nuestro discurso son

- la de Ulises, que recupera a la hermosa Penélope y a la ansiada Ítaca, a su mujer y a su tierra perdida en el origen de la historia helénica, por mediación y capricho de Palas Atenea.
- y la de Abraham, que fertiliza a la no menos hermosa Sarah y a la no menos ansiada Canaán, a su mujer y a su tierra prometida en el origen de la historia hebrea, por mediación y capricho de Elohim.

Ahora bien, y querríamos señalarlo desde el principio, a estas dos figuras¹², quisiéramos soldar aquí una tercera¹³. Esta tercera figura, figura sin nombre, figura de lo innombrable, de lo inapropiable, que vamos a entrelazar —en lo que creemos que escenifica no sólo una metáfora histórica más acá, es decir, *antes*, de toda historia, sino a su vez, un cierto desplazamiento táctico de la escritura de Derrida, su compleja práctica jeroglífica¹⁴, polifónica, de resonancias joyceanas, su «zapping incesante» o su «lógica bastarda»— no es otra que la de la Esfinge, «la figura de la Esfinge». Entre Ulises y Abraham: la Esfinge. Atrapada en el quiasmo de su no-ser, haciendo resonar lo animal en la emergencia, en la urgencia, del rostro, la Esfinge, *ella* para los griegos, entrelazamiento del entrelazamiento de lo judío y lo griego *en* lo egipcio, debería jugar un papel medular llegados a un determinado momento en este sesgado comentario de la lectura que realiza Derrida de Lévinas. El célebre

¹¹ BORGES, J. L., «La esfera de Pascal», en *Obras completas*, Barcelona, RBA, 2005, pp. 636, 638, citado por Derrida en «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas», en op. cit., p. 137 [125].

¹² Derrida dedicará algunos textos a estas dos figuras más adelante (además de las numerosas referencias diseminadas por sus escritos). A saber: *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce* (1987) y *Donner la mort* (1999). «Abraham, l’autre» (2003), se orienta a otras cuestiones dentro tanto del problema general del judaísmo como de la cuestión de *su* judaísmo en particular. A excepción de algunas pocas referencias que daremos más adelante, no es en absoluto nuestro propósito entrar aquí en ellos.

¹³ G. Bennington escribió un importante texto hace bastantes años sobre algunos motivos egipcios en la obra de Derrida: «Mosaic Fragment: if Derrida were an Egyptian...». Dos preguntas abren su texto: «*What is the place of “Egypt” in deconstruction? Is there any sense in insisting on Derrida, greekjew or jewgreek, as North African, analogically “Egyptian”?*» Cfr., BENNINGTON, G., «Mosaic Fragment: if Derrida were an Egyptian...», en Wood, D. (Eds.), *Derrida: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 97. Sin decirlo explícitamente, injertando citas en negrita por aquí y por allá, pareciera que Bennington está sugiriendo que Derrida *es* egipcio vía Joyce. Nosotros quisiéramos en este texto continuar algunos de sus *motivos* joyceanos llevándolos a otros lados. Por otro lado, en un breve pero sugerente escrito, *Derrida, un Égyptien. Le problème de la pyramide juive*, que fue preparado en principio para el coloquio «Un jour Derrida», celebrado el 21 de Noviembre de 2005 en el Centre Pompidou, P. Sloterdijk continúa, de manera bastante oblicua y aparentemente sin considerar el texto de Bennington, con estas relaciones a partir de una provocativa suposición: Derrida representaría «una tercera ola [la primera ola la provocaría en solitario Freud, y la segunda, la representarían Benjamin y Bloch] de la interpretación de los sueños a partir de la posición joséfica». (SLOTERDIJK, P., *Derrida un egipcio. El problema de la pirámide judía* -trad. esp. H. Pons-, Argentina, Amorrortu, 2006, p. 42).

¹⁴ «La jeroglífica egipcia proporcionará el ejemplo de lo que resiste al movimiento de la dialéctica». DERRIDA, J., «Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel», en *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 96 [118]. En lo que hace a «las reglas del jeroglífico», la obra de A. Artaud, su teatro y su cuerpo, ocupará en el trabajo de Derrida de estos años un lugar privilegiado.

cuadro de Jean-Léon Gérôme, *Bonaparte devant le Sphinx* (1868), nos pone *ejemplarmente*, con todas las de la *ley*, la hermosa aporía en escena¹⁵.

Finalmente, y acabamos con los preliminares, todo esto no será sino el intento de seguirle la pista, en el texto de Derrida, a uno de los dos puntos ciegos de la *archi-fenomenología* de E. Husserl: el problema de la alteridad¹⁶. Sin lugar a dudas, Lévinas ha sido el que más profundamente ha explorado esta aporía de la alteridad en lo que hace a la deriva interna del pensamiento fenomenológico. Detenernos en ella ahora será seguir el desvío operado por los entrelazamientos de la escritura derridiana, esos que se condensaban determinadamente en la «*Verflechtung*»¹⁷ original, si pudiera decirse así, entre la señal (*Anzeichen*) y la expresión (*Ausdruck*) que abría tanto las *Logische Untersuchungen* como la lectura que de la primera de las mismas realizaba Derrida en ese texto fundamental que es *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Esta «*Verflechtung*»¹⁸, en la que escarbó profunda y constantemente Derrida desde su lectura temprana de Husserl en lo que era algo más que una desestabilización del estatuto del signo

¹⁵ Como ha podido comprobarse, el título de nuestro texto es a su vez el del célebre cuadro de Jean-Léon Gérôme: *Bonaparte devant la Sphinx* (1868). En esta pintura, el «Espíritu Universal a caballo» (por continuar con la difusión de la historieta en torno a las sintomáticas expresiones que Hegel utilizó para calificar su encuentro con Napoleón en una carta –Jena, lunes, 13 de octubre de 1806- a su amigo Niethammer), se encuentra «cara-a-cara», en el culmen de la Historia Universal, con el rostro-animal, si esta asociación de palabras fuera posible, de la Esfinge. Cfr., D'HONDT, J., *Hegel*, -trad. esp- C. Pujol-, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 172.

¹⁶ El otro punto ciego de la fenomenología es el problema de la temporalidad. Nos decía ya Derrida respecto a estos dos problemas que: «la fenomenología nos parece atormentada, sino discutida, desde el interior, por sus propias descripciones del movimiento de la temporalización y de la constitución de la intersubjetividad. En lo más profundo de lo que liga conjuntamente estos dos momentos decisivos de la descripción, una no-presencia irreductible se ve reconocer un valor constituyente, y con ella, una no-vida o una no-presencia o no-pertenencia a sí del presente viviente, una inextirpable no-originariedad. Los nombres que reciben no hacen sino más viva la forma de la presencia: *en dos palabras*, se trata: 1, del paso necesario de la retención a la *representación* (*Vergegenwärtigung*) en la constitución de la presencia de un objeto (*Gegenstand*) temporal cuya identidad puede ser repetida; 2, del paso necesario por la *apresentación* en la relación con el *alter ego*, es decir, en la relación con lo que hace posible también una objetividad ideal en general, al ser la intersubjetividad la condición de la objetividad y no siendo ésta absoluta más que en el caso de los objetos ideales». (DERRIDA, J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967, p. 5, [trad. esp. P. Peñalver Gómez, p. 43]).

¹⁷ Que Derrida traduce sintomáticamente por «*enchevêtrement*», y que, en función a ello, como hizo Patricio Peñalver en su cuidada traducción de *La voix et le phénomène*, nosotros quizá debiéramos traducir también, con la malsonancia del barbarismo, y a falta un término mejor, por «encabestramiento». En efecto: podría, siguiéndose la secuencia desde el alemán, traducirse por «complicación» o «desorden», pero con ello se pierde la fundamental referencia al animal que guarda la palabra «*enchevêtrement*». Tanto «*enchevêtrer*» como «encabestrar» tienen sus raíces en «*chevêtre*» y «*cabestro*» respectivamente, derivándose ambas del latín «*capistrum*». Que el cabestro sea algo mediante lo que precisamente se *guía*, se *lleva* o *asegura*, al animal, es decir, aquello mediante lo cual nos *apropiamos* al animal, no deja de resultar tampoco fundamental.

¹⁸ Esta «*Verflechtung*», este interés por el entrelazamiento o el encabestramiento en Husserl, que se continuará a lo largo de toda su obra desplazándose constantemente, bebe del citado escrito de 1954 sobre el problema de la génesis en Husserl. En esta obra, publicada en 1990, Derrida ya concentraba su lectura en el problema de una cierta «contaminación de origen», de una «ley de la contaminación diferencial» en el corazón de la fenomenología. Sin esta contaminación no habría entrelazamiento posible, no hay entrelazamiento efectivo sin contaminación.

(*Zeichen*) en la fenomenología, es la que, de algún modo, pasa a desplazarse en su discurso simultáneamente —en su díscola acogida de la tradición fenomenológica—,

- hacia M. Heidegger, en la lectura de ese otro punto ciego de la fenomenología, el problema de la temporalidad, que se realiza en «Ousia et gramme. Note sur une note de *Sein und Zeit*», y, como queremos destacar aquí a lo largo de este escrito,
- hacia Lévinas, en la lectura del problema de la alteridad que se efectúa en «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée de E. Lévinas».

II

Nos decía Lévinas en «La trace de l'autre» —incluido en el volumen *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*—, manifestando en la elección de una de las dos figuras metafóricas mencionadas su posición respecto a la historia misma del pensamiento, que: «al mito de Ulises, que retorna a Ítaca, quisiéramos oponer la historia de Abraham que abandona para siempre su casa por una tierra todavía desconocida»¹⁹. En efecto: la historia de la metafísica occidental ha sido siempre odiseica, ha seguido los pasos del hijo de Laertes, ha querido y buscado un final, un retorno, una vuelta a casa, a la Ítaca deseada descrita por Homero. Sin embargo, frente a esta lectura, frente a esta estructura perversamente hegeliana de lo real que espera el vuelco de la negatividad, su sublimación en el golpe de gracia de una «*Aufhebung*» sublimatoria²⁰, Lévinas, siguiendo a Abraham, el portador del terrible secreto donado por Dios en el Monte Moriah, aspira a la salida radical, *desea*²¹ y exige la desimantación absoluta, el *éxodo* definitivo, apuesta por el abandono para siempre de la patria conocida en pos no ya de un *nomadismo* errante, sino del abrazo con una tierra ignota de la que ya no se volverá²². Esta apelación, el nacimiento de la fe en y ante la prueba de lo

¹⁹ LÉVINAS, E., «La trace de l'autre», citado por J. Derrida en «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», op. cit., p. 228 [210]. Cfr., igualmente, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 50a y ss.

²⁰ Lo que en la clave homérica se correspondería con el fin de los pesares del sufrido y divino Ulises tras escapar, en última estancia y gracias a los consejos de la hechicera Circe, no ya del canto sino de la cola animal de unas sirenas que, por utilizar la terminología batalliana, lo hubieran ahogado en los fangos del no-saber.

²¹ Derrida señala que este deseo ha de entenderse en el sentido menos hegeliano posible; no como consumación sino como respeto. El deseo «no designa el movimiento de negociación y de asimilación, la negación de la alteridad necesaria en primer término para llegar a ser “conciencia de sí”, “cierta de sí” (*Fenomenología del espíritu y Enciclopedia*). El deseo es por el contrario, para Lévinas, el respeto y el conocimiento del otro como otro, momento ético-metafísico que la consciencia *debe* prohibirse transgredir» (DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», op. cit., pp. 137-138 [126]). Derrida piensa que Lévinas estaría no sólo contra Hegel, sino también contra Kierkegaard: «no soy yo el que niega el sistema, como pensaba Kierkegaard, sino el otro» (cfr., DERRIDA, J., *ibíd.*, p. 162 [148]).

²² «El deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca» (LÉVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer Academic, 1971, p. 22 [trad. esp. D. E. Gillot, p. 58]). Derrida afirmaba, en su lectura del poeta judío E. Jabès, que: «la situación judaica se convierte en la situación ejemplar del poeta, del hombre de las palabras y la escritura» (DERRIDA, J., «Edmond Jabès et la question du livre», en *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 100 [91]).

incomprensible (el «*ὀλόκαυστος*»: el sacrificio de Isaac, la circuncisión, como «gestos análogos»²³), es la que pone en marcha el gasto puro más allá del juego de simples opuestos, un gasto sin retención, sin memoria, sin rastro, que se produce necesariamente más allá de una historia entendida como mera economía o como cálculo, como totalidad y disposición simétrica de contrarios²⁴. En cierto modo, podríamos decir que, al fin y al cabo, esta es la forma que Lévinas tiene de dislocar el *logos* griego, de hacer añicos su tautología onto-ego-lógica en la apelación a «la idea del desbordamiento del pensamiento objetivante [*objectivante*] por una experiencia olvidada de la cual vive»²⁵. A este movimiento de rebeldía que sigue la vía abierta ya desde 1921 por *Stern der Erlösung* de F. Rosenzweig, Lévinas lo llama simplemente «*metafísica*»²⁶, una metafísica que estaría en favor de la tradición hebrea y que permitiría pensar, a diferencia del pensamiento helénico (de su historia en general, la única *historia*, que se ha entendido siempre como procesión de lo *Mismo* en la ceguera ante el *Otro*), la relación ética²⁷, vale decir religiosa, como relación con lo infinitamente Otro²⁸, como heterología pura, en definitiva, como in(pre)visibilidad: «*Mourir pour l'invisible — voilà la métaphysique*»²⁹.

Con la figura del Otro por un lado, o más radicalmente, con la escena del «cara-a-cara» como emergencia del rostro (*visage*) —epifanía, origen del mundo³⁰—, dicho de otro modo, como causa primordial del nacimiento del infinito expresado precisamente en la desnudez de los rostros encontrados —secreto lugar de semejanza, hilván de lo humano y lo divino—, y, por otro lado, con el recurso a la impronta de la huella (*trace*) y al sentimiento de

²³ Cfr., DERRIDA, J., *Glas*, op. cit., p. 51a.

²⁴ DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», op. cit., p. 141 [129].

²⁵ LÉVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 14 [54].

²⁶ «El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro* [*tout autre chose*], hacia lo *absolutamente otro*» (LÉVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 21 [57]).

²⁷ «Lévinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar *una* moral, sino la esencia de la relación ética en general» (DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», op. cit., p. 164 [149]).

²⁸ «Poseer la idea de lo infinito, es ya haber recibido al Otro» (LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 116).

²⁹ *Ibid.*, p. 23 [59].

³⁰ «El rostro no está, pues, en el mundo, puesto que abre y excede la totalidad. Por ello marca el límite de todo poder, de toda violencia, y es el origen de la ética. En un sentido, el asesinato se dirige siempre al rostro, pero para fallar siempre el intento» (DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», op. cit., p. 154 [140]). Y algo más adelante: «Es la analogía del rostro con la cara de Dios lo que, de la forma más clásica, distingue al hombre de la animalidad y determina su sustancialidad». El propio Lévinas decía que: «ni la destrucción de las cosas, ni la caza, ni la exterminación del viviente apuntan al rostro que no pertenece al mundo» (LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 211). Nos dice a respecto igualmente C. Moreno: «Extranjero, exiliado, apátrida, emigrante, sin protector ni familia, sin amigos ni recursos... pero también sin razón a su favor, sin lengua inteligible -sin la patria que es la Lengua- y sin el prestigio de lo razonable... ¿Cuánto *Sin* más podría soportar un rostro? ¿Hasta [dónde] podría llegar su desvalimiento?, ¿cuánta profundidad sería capaz de soportar su desposesión?» (MORENO, C., «Rostros sin mundo. Inmanencia de la proximidad y *pathos* de lo interhumano la metafísica de E. Lévinas», en M. Barroso y D. Pérez Chico (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de E. Lévinas*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 149-176).

vergüenza que debe provocar la arbitrariedad de la libertad individual³¹, Lévinas pretende hacer entender mediante la experiencia misma, mediante por tanto, como señalará Derrida, un empirismo radical que confía en la enseñanza de la pura exterioridad, lo que al fin y al cabo es la escatología mesiánica en la ligazón irreductible entre teología y metafísica. Todo ello se revelará en su enseñanza de la trascendencia de la escucha, de la escritura, del murmullo hermenéutico de la tradición talmúdica, de la resistencia ética, de lo innombrable e impropio³², que articulan la propia cabalística.

Ahora bien: ¿cómo exigir lo imposible frente a una historia y un lenguaje que se han entendido siempre como ontología? ¿cómo exigir lo imposible frente a una historia y un lenguaje que representarían, en última estancia, a ojos de Lévinas, a la propia fenomenología como filosofía del poder y neutralización de la alteridad en la universalización, en la panóptica (Bentham-Foucault), del ojo? Nos dice a respecto Lévinas que: «Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de mis ojos sin defensa con desnudez y miseria. La comprensión de esta miseria y de este hambre instaura la proximidad misma del Otro»³³.

III

«*Woman's reason. Jewgreek is greekjew. Extremes meet?*»³⁴. Citando esta inquietante sentencia de James Joyce (recordando el interés de Joyce por las tesis que hacían de Ulises un semita) y obturando con ello las vías de escape abiertas por Lévinas, lo que Derrida provoca en la herencia de la obra de Lévinas, lo que quiere mostrar en esa lectura temprana de su pensamiento que ejecuta «*Violence et métaphysique. Essai sur la pensée de E. Lévinas*», no es tanto la disociación, sino la irreducible tensión de lo uno con lo otro: de nuevo, un emplazamiento de la «*Ver-Ge-flecht-ung*», del pensamiento de la contaminación, el que se instaura esta vez en la «explicación y el desbordamiento recíproco» del hebraísmo y el helenismo³⁵, o lo que es lo mismo: en la invaginación de las metáforas históricas encarnadas

³¹ Cfr. LÉVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 85 [109].

³² «“El otro” no es, por lo demás, un nombre propio, aunque su anonimato no signifique sino el recurso innombrable de todo nombre propio» (DERRIDA, J., «*Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*», op. cit., p. 155 [141]).

³³ LÉVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 218 [213].

³⁴ JOYCE, J., *Ulysses*, London, The Bodley Head, 1986, p. 411 [trad. esp. J. M^a. Valverde, p. 666], citado por J. Derrida en «*Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*», op. cit., p. 228 [210].

³⁵ Para esta inmensa cuestión, entre otros: GASCHÉ, R., *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, 1986, p. 92 y ss; BENNINGTON, G., «Derridabase», en *Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 250 y ss; CAPUTO, J., D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1997, p. 25. PEÑALVER, P., *Argumentos de alteridad. La hipérbola metafísica en el pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós Editores, 2000, pp. 195-215; LLEWELYN, J., *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2002, p. 143 y ss.

en los nombres de Ulises y Abraham³⁶: *Woman's reason*. Nos dirá Derrida: «vivimos en la diferencia entre lo judío y lo griego que es quizá la unidad de lo que se llama historia»³⁷.

Derrida ha querido leer a Lévinas, y lo ha hecho desde el comienzo, allí donde también el discurso de Lévinas, al igual que el de Heidegger, cesa, allí donde, a pesar de todos sus esfuerzos, se embrolla, se repliega, se encanta (*entame*) y, contra su voluntad, se contamina³⁸; Derrida ha querido leer a Lévinas por encima de la crítica que éste realiza al teoreticismo de Husserl³⁹ y al totalitarismo de Heidegger⁴⁰, y ha visto, en el sueño de la alteridad pura, de esa exterioridad radical inscrita en el «*epékeina tes ousías*» que Lévinas ansiaba más allá de todo determinismo de corte spinozista⁴¹, no otra cosa que el comienzo de un pensamiento de la diferencia, del ser como alteridad, como lo otro del pensamiento, como

³⁶ Es interesante *confrontar* este punto con la lectura derridiana de la firma del apóstol Juan, con su lectura, a partir del particular interés hegeliano por la cuestión, de la escisión jónica de lo judío y lo griego en la transmisión del soplo «ni griego ni judío»- divino (Cfr. DERRIDA, J., *Glas*, op. cit., p. 88a).

³⁷ DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», op. cit., p. 227 [209].

³⁸ Nos decía Derrida en «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», texto bastante posterior en el que se pasa revista al pensamiento de E. Lévinas hasta *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, que, Lévinas, «ama aparentemente la desgarradura pero detesta la contaminación. Pero lo que mantiene en vilo su escritura es que hay que acoger la contaminación, el *riesgo* de contaminación, encadenando las desgarraduras, *recuperándolas* regularmente en el tejido o en el texto filosófico de un relato. Esta *recuperación* es incluso condición para que el más allá de la esencia conserve su oportunidad contra la costura envolvente de lo temático y de lo dialéctico. Hay que salvar la desgarradura, y para eso hay que oponer costura contra costura» (DERRIDA, J., «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», en *Psyché: Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 194 [trad. esp. P. Peñalver, p. 96]).

³⁹ Esta crítica comienza ya a darse aunque de forma taimada a partir del libro de 1930, el primer volumen importante dedicado a la fenomenología de Husserl, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Dice Derrida que «Lévinas está muy atento a todo lo que en los análisis de Husserl complica la primordialidad de la conciencia teórica» (DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», op. cit., p. 128 [117]). En este punto, cuando estudia la relación de Lévinas con Husserl, Derrida trata de provocar otro deslizamiento en la crítica a la concepción de la alteridad que Lévinas tiene de Husserl, crítica que es a su vez la complicación interna, la aporía misma de la fenomenología. Dice Derrida: «Es a propósito del otro donde el desacuerdo parece definitivo. [...] Hacer del otro un *alter ego*, dice con frecuencia Lévinas, es neutralizar su alteridad absoluta. Ahora bien, sería fácil mostrar hasta qué punto, en particular en las *Meditaciones cartesianas*, Husserl se muestra cuidadoso en respetar en su significación la alteridad del otro. Para él, se trata de describir cómo el otro *en tanto que otro*, en su alteridad irreductible, se me presenta a mí. Se me presenta a mí, lo veremos más adelante, como no-presencia originaria» (DERRIDA, J., *Ibid.*, pp. 180-181 [165]).

⁴⁰ Derrida, del mismo modo que ha hecho con la visión lévinasiana de Hegel, Kierkegaard y Husserl, *desestabiliza* esta vez la lectura lévinasiana del problema del ser en Heidegger. En efecto: el ser en ningún modo podría entenderse, como Lévinas llega a afirmar, en clave totalizadora: no sólo el pensamiento del ser no es violencia ética, sino que ninguna ética —en el sentido de Lévinas— parece poder abrirse sin él (*Ibid.*, p. 202 [185]). Recordemos lo que nos había dicho Lévinas en varias ocasiones: que «nos oponemos pues radicalmente también a Heidegger, que subordina la relación con el Otro a la ontología [...] en vez de ver en la justicia y la injusticia un acceso original al Otro, más allá de toda ontología» (LÉVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 88-89 [111]). Por otro lado, en «La philosophie et l'idée de l'infini», de modo bastante más tajante nos dice que: «la ontología heideggeriana subordina la relación con lo Otro a la relación con lo Neutro que es el Ser y, por ello, continúa exaltando la voluntad de poder cuya legitimidad y buena conciencia sólo el Próximo puede quebrantar y enturbiar. Cuando Heidegger señala el olvido del Ser velado por las diversas realidades que él ilumina, olvido del que se hace culpable a la filosofía surgida de Sócrates, cuando deplora la orientación de la inteligencia hacia la técnica, mantiene un régimen de poder más inhumano que el maquinismo y que quizá no tenga la misma fuente que él» (LÉVINAS, E., «La filosofía y la idea de infinito», en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, (trad. esp. M. E. Vázquez), Madrid, Síntesis, 2005, p. 244).

⁴¹ «El *pensamiento* y la libertad nos vienen de la separación y de la consideración del Otro: esta tesis está en las antípodas del spinozismo» (LÉVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 108 [127]).

réplica a la violencia que difunde la fenomenología husserliana en su constitutivo solipsismo⁴².

Es por todo ello que,

- por un lado, no siguiendo a Lévinas, Derrida recalca la imposibilidad de un *salir simplemente* de la historia de la metafísica, de postular una heterología pura que no podría ser consecuente sino en el silencio absoluto, en un callar para siempre que, protegiendo el *secreto*⁴³ máximamente, preservándolo hasta el punto de su esterilización, de su disecación, de su invisibilidad, no pusiera en marcha una lógica de predicados⁴⁴; pero también, es a causa de esto que,
- por otro lado, insiste e insistirá siempre Derrida, siguiendo ahora sí a Lévinas, en lo imposible de un simple permanecer en la lógica de la mismidad, en la ambición del decir y del decirlo todo que es el culmen de la metáfora de la luz y del sol, esa borgiana metáfora heliológica que fundamentaría la tradición más pornográfica del helenismo.

Esta ambivalencia, al fin y al cabo, esta lógica del «*double-bind*», del «*entre-deux*», que quedó expresada, realizada, de manera *ejemplar* en *Glas* mediante el movimiento envolvente de lo «*greekjew*» y lo «*jewgreek*» a propósito del judaísmo kantiano o del helenismo hegeliano⁴⁵, esta lógica del «ni lo uno ni lo otro», del «ni/ni», *es* la escritura misma, su convulso movimiento de proliferación, la herida que se abre en la insuficiencia insuperable del signo y mediante la experiencia agónica de la afasia. Y *es*, por tanto, a su vez,

- por un lado, el sentido de la práctica deconstructiva que la pone en marcha, que la produce, que la retiene, que la pone en juego como afirmación abriéndose siempre mediante el ejercicio del estilo a la experiencia desbordante del porvenir;
- pero también, por otro lado, esta ambivalencia, un cierto vaivén agónico en perpetuo movimiento, el circuito trazado de un encadenamiento nodal, *es*, simultánea e inevitablemente, la que da a pensar el sentido de lo que Derrida entiende por clausura (*clôture*), que no por fin, de la filosofía, de su historia, en la

⁴² Este *solipsismo* no es finalmente otra cosa que, como señala Derrida citando a Lévinas, «la estructura misma de la razón». (DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», op. cit., p. 136 [124].

⁴³ Ese secreto del que decía Derrida que «nadie sabrá jamás a partir de qué secreto escribo, y no cambia nada que yo lo diga» (DERRIDA, J., «Circonfesión», en G. Bennington & Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 175 [trad. esp. M. L. Rodríguez Tapia, p. 218]).

⁴⁴ El intento, por parte de Lévinas, de llevar a cabo este otro tipo de escritura sin el ser, de otro modo que ser, se expresa de forma ejemplar en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Ya el texto comenzaba diciendo que «Si la trascendencia tiene un sentido no puede significar otra cosa, por lo que respecta al *acontecimiento del ser* –al *esse*, a la *esencia*–, que el hecho de pasar a lo otro que el ser [*l'autre de l'être*]. Pero ¿qué quiere decir *lo otro que el ser*? [...] Pasar a lo otro que el ser, de otro modo que ser. No *ser de otro modo*, sino *de otro modo que ser*» (LÉVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, -trad. esp. A. Pintor Ramos-, Paris, Kluwer Academic, 1979, p. 13 [45]).

⁴⁵ DERRIDA, J., *Glas*, op. cit., p. 42a.

necesidad del uso de una vieja gramática que no puede sino seguir arrastrándose indefinidamente⁴⁶, gastándose como una vieja moneda, tachándose a sí misma — como Heidegger, siguiendo sin duda cierta lucidez nietzscheana, comenzó a hacerlo con la palabra ser, y como siguió haciéndolo, a su modo, Lévinas, utilizando en su discurso palabras que antes había denostado⁴⁷ — y sublimándose en su destrucción: sólo así, puede acontecer lo otro, el afuera, porque, y Derrida lo dijo en múltiples ocasiones, «el afuera está aquí, si el afuera estuviese afuera, no sería un afuera»⁴⁸. Igualmente, en *De la grammatologie*: «el exterior mantiene con el interior una relación que, como siempre, no es de mera exterioridad. El sentido del afuera siempre estuvo en el adentro, prisionero fuera del afuera, y recíprocamente»⁴⁹.

Así, nos dice Derrida, en ese texto sobre Lévinas que se abría, recordémoslo ahora, con el problema de la incrédula tarea de la filosofía en ese momento que se decía el de su propia muerte, que, ciertamente:

si se quiere intentar, a través del discurso filosófico del que es imposible desprenderse totalmente, una penetración hacia su más allá [*au-delà*], no hay oportunidad de conseguirlo *dentro del lenguaje* más que planteando *formalmente y temáticamente el problema de las relaciones entre la pertenencia y la abertura* [*percée*], *el problema de la clausura* [*clôture*]⁵⁰.

Un poco más adelante, en algo que no puede sino esquivar la «*Verstimmung*» detonante⁵¹ del delirio finalista, apocalíptico:

Que haya que decir en el lenguaje de la totalidad el *exceso* de lo infinito sobre la totalidad, que haya que decir lo Otro en el lenguaje de lo Mismo, que haya que pensar la *verdadera* exterioridad como *no-exterioridad*, es decir, de nuevo a través de la estructura Dentro-Fuera y la metáfora espacial, que haya que habitar todavía la metáfora en ruina, vestirse con los jirones de la tradición y los harapos del diablo: todo esto significa, quizás, que no hay logos filosófico que no deba *en primer término* dejarse expatriar en la estructura del Dentro-Fuera⁵².

Y finalmente, dicho de otro modo, en otro lugar y más claramente, en el reconocimiento de lo que viene a ser —si pudiéramos decirlo así, de manera paleonímica,

⁴⁶ Cfr. DERRIDA, J., «Circonfesión», op. cit., p. 103 [135].

⁴⁷ «...*usar* las viejas palabras de la tradición, frotarlas como a una vieja moneda gastada y devaluada, se puede decir que la verdadera exterioridad es la no-exterioridad sin ser la interioridad, se puede escribir con tachaduras y tachaduras de tachaduras [*par ratures et ratures de ratures*]» (DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», op. cit., p. 166 [151]). Años más tarde, en *De la grammatologie*: «Esta tachadura [*rature*] es la última escritura de un época. Bajo sus trazos se borra, quedando legible, la presencia de un significado trascendental. Se borra permaneciendo legible, se destruye dándose a ver la idea misma de signo. En tanto de-limita la ontología, la metafísica de la presencia y el logocentrismo, esta última escritura es también la primera escritura» (DERRIDA, J., *De la grammatologie*, op. cit., p. 38 [32]). Traducción modificada.

⁴⁸ Cfr., *D'ailleurs, Derrida*, film realizado por Saafa Fathy, Arte/Gloria Films, 68 min., Super 16, 2000.

⁴⁹ DERRIDA, J., *De la grammatologie*, op. cit., p. 52 [46].

⁵⁰ DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», op. cit., p. 163 [149].

⁵¹ DERRIDA, J., *D'un ton apocaliptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983, p. 39 [Trad. Esp. A. M. Palos, p. 34].

⁵² DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», op. cit., pp. 165-166 [151].

bajo la prevención de la tachadura o el entrecomillado—, «la filosofía de la historia de Derrida», su asunción *exorbitante* de la misma⁵³:

No creo en la ruptura decisiva, en la unicidad de un «corte epistemológico», como a menudo se dice hoy. Los cortes se reinscriben siempre, fatalmente, en un tejido antiguo que hay que continuar deshaciendo, interminablemente. Esta interminabilidad [*interminabilité*] no es un accidente o una contingencia; es esencial, sistemática y teórica⁵⁴.

IV

«*Jewgreek is greekjew: but greekjew is Egyptian*»⁵⁵. En efecto: lo que dice, en una performatividad *eventual* sin límites de todo esto, lo que coagula la ambivalencia de esta marcha, de esta dislocación de todo sistema inmunitario, no es ya el paradigma heleno, la figura de Ulises (reencarnada mediante una «*μετεμψύχωσις*» constante en Hegel o en Napoleón), tampoco el hebraico, en la figura de Abraham, sino aquello que encadenado y encadenando a los mismos se abre —en un paso atrás, en una continuación decisiva de la «*Rückfrage*» o del «*Schritt zurück*», es decir, de la pasión ultra-romántica por el origen—, hacia el enigma secreto de la Esfinge: «*the beast that has two backs at midnight*». Ella, la representante del mundo egipcio, es la encarnación *última*, el encabestramiento decisivo de la originaria problemática derridiana de la contaminación de origen: la que expresa *problemáticamente* en el silencio animal de su rostro la divinidad sin fin de su «*mysterium tremendum et fascinans*»⁵⁶. Ahora bien, este paso atrás a lo egipcio como desenlace-embrollador de lo «*judigriegogrieguijudío*» no sería posible, en todos los sentidos, si no fuese gracias a la continuación de la propia frase en el *Ulysses*, continuación que Derrida no cita en su texto y que dice («*with saturnine spleen*»): «*Death is the highest form of Life. Ba!*»⁵⁷.

La sospecha de la presencia de la Esfinge en lo que hace a las relaciones entre Derrida y Lévinas en el diseño de la telaraña gramatológica, y por tanto, la sospecha de un cierto desplazamiento derridiano de lo judío y lo griego hacia lo egipcio —que se daría ya de forma evidente y continuada desde los primeros escritos (en primer lugar, con la aparición del

⁵³ «En cierta medida, y a pesar de las precauciones teóricas que formulamos, nuestra elección, en efecto, es *exorbitante*. / ¿Pero qué es lo *exorbitante*? / Nosotros queríamos alcanzar el punto de una cierta exterioridad con relación a la totalidad de la época logocéntrica» (DERRIDA, J., *De la grammatologie*, op. cit., p. 231 [207]).

⁵⁴ DERRIDA, J., *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 35.

⁵⁵ Cfr., BENNINGTON, G., «Mosaic Fragment: if Derrida were an Egyptian...», op. cit., p. 97.

⁵⁶ Partiendo del «*mysterium tremendum*», como hemos señalado anteriormente, Derrida realiza una lectura de la escena del sacrificio de Isaac, del secreto de Abraham, y de S. Kierkegaard, en *Donner la mort* (Cfr., *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, pp. 79-209). No podemos entrar aquí en analizar esta compleja red de remisiones que se hilvanan a la sombra de varios grabados de Rembrandt. Por otro lado, R. Otto, desarrollará esta cuestión, refiriéndola a lo nominoso (*Unheimliche*), en su conocida obra *Das Reilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917). No podemos entrar aquí en ello.

⁵⁷ JOYCE, J., *Ulysses*, op. cit., p. 411 [666].

nombre de W. Warburton tanto en diversos momentos de *De la grammatologie*⁵⁸ como en una conferencia sobre Freud, «Freud et la scène de l'écriture», pero que se daría aún más axiomáticamente, en segundo lugar, con la lectura de *Fedro*, de la figura de Thoth, en «La pharmacie de Platon»⁵⁹)— en lo que hace a sus relaciones con Lévinas, se acrecienta de manera fascinante en una conferencia que dicta Derrida mucho más tarde, en 1997, en lo que era tal vez un toque de atención. Esta conferencia, publicada ya como libro independiente, llevaba por título «L'animal que donc je suis (à suivre)», y la misma escenifica el determinado momento al que aludimos al comienzo del texto, el determinado momento en el que debió ya aparecer, de manera al fin evidente, la figura de la Esfinge. En esta conferencia, pronunciada dos años después de la muerte de Lévinas, Derrida, examinando una cierta respuesta de Lévinas a una pregunta de John Llewelyn realizada en 1986 en Cerisy, y analizando su respuesta, —en la que Lévinas dice no saber si el animal tiene o no rostro,

⁵⁸ Las referencias son múltiples a lo largo de la obra. Múltiples tanto en lo que hace, en la primera parte, al problema de los jeroglíficos egipcios en su relación con la escritura fonética, como, en la segunda parte, en lo que se refiere a la presencia misma de Warburton en una lectura comparada de las tesis de Leibniz, Vico, Rousseau y Condillac sobre el origen de las lenguas. No podemos tampoco entrar aquí en ello. De todos modos, no está de más recordar el sintomático título de la obra de W. Warburton: *The divine legation of Moses demonstrated*. Aunque lo verdaderamente interesante es el título, traducido al francés por L. de Maupertuis, de la cuarta parte —a la que, por otro lado, Derrida escribirá igualmente, algo más tarde, en 1978, un importante prefacio titulado «Scribble»—: «Essai sur les Hiéroglyphes des Égyptiens. Où l'on voit l'origine et le progrès du langage et de l'écriture, l'antiquité des sciences en Égypte, et l'origine du culte des animaux».

⁵⁹ Nos dice Derrida acerca de Thot: «se distinguen por doquier invariantes que se dibujan con caracteres subrayados, con rasgos realzados. Estaríamos tentados a decir que constituyen la identidad permanente de ese dios en el panteón, si su función, como vamos a ver, no fuese el trabajar justamente por la dislocación subversiva de la identidad en general, empezando por la del principio teológico». Algo más adelante: «Astuto, inaprensible, enmascarado, conspirador, bromista, como Hermes, no es un rey ni un esclavo; una especie de *joker* más bien, un significante disponible, una carta neutra, que da juego al juego. Ese dios de la resurrección se interesa menos por la vida o por la muerte que por la muerte como repetición de la vida y por la vida como repetición de la muerte, por el despertar de la vida y por la vuelta a empezar de la muerte». Por ello pensará Derrida que: «su propiedad es la impropiiedad, la indeterminación flotante que permite la sustitución y el juego. El *juego* del que también es el inventor, como recuerda el mismo Platón [...] Él sería el movimiento mediador de la dialéctica si no la imitase también, impidiéndole con ese doblaje irónico, indefinidamente, el que se termine en cualquier cumplimiento final o en cualquier reapropiación escatológica. Thot no está nunca presente. En ninguna parte aparece en persona. Ningún estar-allí le pertenece *como propio*. Todos sus actos estarán marcados por esa ambivalencia inestable. Ese Dios del cálculo, de la aritmética y de la ciencia racional gobierna también las ciencias ocultas, la astrología, la alquimia. Es el dios de las fórmulas mágicas que calman el mar de las narraciones secretas, de los textos ocultos: el arquetipo de Hermes, dios del criptograma no menos que de la grafía. Ciencia y magia, paso entre vida y muerte, suplemento del mal y de la carencia: la medicina debía constituir el dominio por excelencia de Thot» (DERRIDA, J., «La pharmacie de Platon», en *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, pp. 97, 106-106 [trad. esp. J. M. Arancibia, pp. 127, 138-139]. De hecho, Derrida hace un guiño evidente a Lévinas en este texto cuando habla del *epékeina tes ousías* al referirse al más allá, al de otro modo que ser que el *bien-sol-padre-capital*. Cfr., *ibíd.*, p. 208 [254]. Recordemos que Derrida rescata igualmente un texto del *Timeo*. A su juicio, «en el *Timeo*, que se separa desde sus primera páginas, en la distancia entre Egipto y Grecia, como entre la escritura y el habla ("Vosotros, griegos, sois siempre niños: un griego no es nunca viejo, mientras que en Egipto, desde la antigüedad todo está escrito")». (*ibíd.*, p. 114 [149]). Por otro lado, cuando antes decíamos que la escritura de Derrida pondría en marcha una «práctica jeroglífica, polifónica, de resonancias joyceanas», no era por mera veleidad metafórica. Dice Derrida en una nota al pie de este mismo texto que: «La pharmacie de Platon» no sería otra cosa que una cierta lectura de *Finnegans Wake* (cfr., *ibíd.*, p. 99 [130]). De hecho, se le cita ya al comienzo del tercer epígrafe, entre dos citas de Borges; en esta cita, recogida de *A portrait of the Artist as a Young Man*, se pone en relación el miedo a la escritura con la actividad de Thot, de Schem, de Jerry, del propio Joyce, el hijo del Sr. Porter (Cfr., *ibíd.*, pp. 95-96 [125]).

siendo así que, en caso de tenerlo, éste sería totalmente diferente del humano y vendría, según la sutil traducción española establecida, como «a toro pasado»—, en la lectura de un texto de Lévinas de 1975 titulado «Nom d'un chien ou le droit naturel» —aparecido en una recopilación dedicada a Bram Van Velde titulada *Celui que ne peut se servir de mots*, en el que Lévinas habla de un perro kantiano, «Bobby», en los campos de concentración, aquél que era «el último kantiano de la Alemania nazi», aquél único que miraba a los hombres como hombres, un perro que: «descendía de los perros de Egipto»—, señala ya sin tiempo para desarrollar esta intuición, ya demasiado tarde como para obtener una respuesta por parte de Lévinas, que:

Habría mucho que decir sobre esta alusión a Egipto —que Lévinas contrapone a Grecia—, a la Odisea y a Ítaca, donde el perro que reconoció a Ulises lo hizo en un lugar de retorno y de nostalgia, a la vista de una patria, mientras que el perro kantiano lanza su “ladrido de amigo” en el desierto. «Aquí era ninguna parte [*Ici ce fut nulle part*]»⁶⁰.

Ulises y Egipto en torno a Lévinas. Extrañas palabras. Pero dejemos este ladrido de perro en tierra de nadie. Aquí, después de todo, no aparece finalmente, *literalmente*, la Esfinge, no aparece «como tal», «en persona». Y recordemos ahora, retrocediendo más de treinta años, una última frase que habríamos debido citar desde el principio, una frase que expone un fugaz pensamiento perdido en una carta que Lévinas le escribe a Derrida el 22 de octubre de 1964. Allí, en esta carta en la que Lévinas le comunica sus primeras impresiones acerca de algunos textos que éste le había enviado, le dice Lévinas a un joven Derrida de manera absolutamente oracular —después de preguntarse, un tanto retóricamente y lanzando un sutil dardo irónico a Heidegger, si será posible hablar de «lo que no se muestra»—, que: «el más allá (*au-delà*) se muestra quizá en el equívoco, —es decir, en el enigma—»⁶¹... ¿Qué puede querer decir esto? ¿Son estas palabras las de la Esfinge? ¿Estaría en ellas *figurada* la Esfinge? En cualquier caso: ¿quién estaría ahí, en qué condiciones, para recogerlas?

V

Antes de concluir, recuperando la escena del triunfante Bonaparte a orillas del Nilo, hemos de citar, cómo no, ha estado en la recámara desde el comienzo, a Hegel. A ese Hegel al que le irritaban tanto las aspiraciones pasigráficas de importación china de Leibniz como la negación de la encarnación de Dios que profesaban los judíos. Y acabamos citando un texto (que Derrida decide citar también parcialmente, que cita sin citar del todo dejando de nuevo lo mejor a la sombra, de las *Vorlesungen über die Ästhetik* y de las *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte*, en una conferencia, ciertamente constitutiva de la telaraña

⁶⁰ DERRIDA, J, *L'animal que doc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p.158, [trad. esp. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, p. 137].

⁶¹ LÉVINAS, E., «Lettre du 22 octobre 1964», en *Derrida*, op. cit., pp. 14-15.

gramatológica, dictada el 16 de enero de 1968, «Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel», en la que va a hablar de una cierta metáfora hegeliana en el centro de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, aquella que dice que «el signo es [...] la pirámide»⁶²) en el que, tal vez, un cierto hegelianismo escaparía a Hegel. Un testimonio que quizá diga, con una *tonalidad* del todo derridiana, un apocalipsis sin Apocalipsis, algo sin duda equívoco, una clausura sin fin, algo sin duda enigmático, una muerte que muere, a diferencia de la buena muerte, de la falsa muerte que *revela y releva* la teodicea, en definitiva, un hegelianismo —que diría Derrida citando a un Bataille que estaba convencido de que Hegel pertenecía todavía (qué malicia, qué crueldad, qué desmesurada perversidad la de este *todavía*) al reino animal, al «*Tierreich*»⁶³—, sin reservas.

Este texto de Hegel da cuenta de cierto carácter, de cierto temple, de cierto estilo y escritura derridiana; de aquello que venimos sugiriendo y que sólo podemos, a lo largo de este texto, seguir insinuando: la *Ver-Ge-flecht-ung* de lo greco-judío en lo egipcio, entrelazamiento hiriente de lo humano y lo animal, la *barbarización* de una «*Rückfrage*» que se reactiva, «*per impossibilem*», en una remisión equívoca a lo egipcio, y que, en definitiva dice, hace decir de algún modo, algo muy preciso en lo que hace a las posibilidad del encuentro, equívoco, enigmático —Hegel va a decir que Egipto es precisamente, no lo olvidemos, dado que es precisamente el título del capítulo que le dedica al mundo egipcio en las *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte*, «la cultura del enigma»—, del cara-a-cara entre Bonaparte y la Esfinge:

La esfinge, figura biforme, mitad animal, mitad ser humano y con frecuencia mujer [...] símbolo del espíritu egipcio. Es lo espiritual lo que comienza a desprenderse de lo animal, de lo natural, y a tender más lejos su mirada; pero aún no está libre del todo, sino que permanece preso en la contradicción. El hombre surge del animal, mira en torno; pero todavía no se sustenta sobre sus propios pies, todavía no puede liberarse totalmente de sus cadenas de lo natural. Añadiremos en seguida que las infinitas construcciones de los egipcios están mitad sobre el suelo y mitad bajo la tierra. El imperio entero de los egipcios es en parte un reino de la vida y un reino de la muerte. [...] ¿cuál es el sentido de la forma egipcia? La respuesta es: ser enigmática. La forma egipcia significa precisamente el planteamiento del problema en la historia universal y el fracaso en su resolución⁶⁴.

Algo más adelante, en unas líneas que pudieran ser claves para hacerse con cierta interpretación derridiana de lo animal —ese *afuera* que tenemos *adentro*, por mantenernos finalmente en el marco específico del lenguaje *gramatológico*—, cardinales para comenzar a

⁶² «El signo es una cierta intuición inmediata que representa un contenido completamente distinto del que ella tiene para sí misma —la pirámide en la que un alma extraña es transportada y guardada». HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*, -trad. esp. R. Valls Plana-, Madrid, Alianza, 1999, p. 499.

⁶³ BATAILLE, G., «Carta a X, encargado de un curso sobre Hegel», en *Escritos sobre Hegel*, -I. Herrera-, Madrid, Arena Libros, 2005, p. 82. I. Herrera hace notar que, siguiendo a J. Hyppolite, W. Rocés traduce «*Tierreich*», en *Phänomenologie des Geistes*, por «reino animal del espíritu». Cfr. HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, -trad. esp. W. Rocés-, Madrid, FCE, 1966, pp. 232-246.

⁶⁴ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, -trad. esp. J. Gaos-, Madrid, Alianza, 1999, pp. 357-358.

escribir la vieja obsesión derridiana de un bestiario fabuloso y quimérico, en unas líneas que Derrida ya no cita pero que precipitan en una belleza magistral, en lo que es sin duda un salto *ciego* de catarata, todo lo que a lo largo de este texto hemos podido querer decir, todo lo que hemos podido imaginar, a saber, un Derrida *fiel* hasta el límite a la demanda lévinasiana, un Derrida arrodillado, como el que espera una ofrenda sagrada —¿la máscara de un ibis imperial?⁶⁵ ¿unas joycenias «*fleshpots of Egypt*»?—, un Derrida *ante* —¿cara-a-cara?, «¿en una cierta exterioridad archi-moiseana, es decir, ultra-freudiana, con respecto a la época logocéntrica?»— la Esfinge:

Los egipcios contemplaban en el mundo animal lo íntimo y lo inconcebible. También nosotros, cuando consideramos la vida y la actividad de los animales, su instinto, sus bien dirigidas acciones, su inquietud, movilidad y vivacidad, sentimos admiración; pues los animales son sumamente activos y muy listos para los fines de su vida, y a la vez, mudos y herméticos. No sabemos lo que pasa en esas bestias ni podemos confiar en ellas. Un gato negro con sus ojos encendidos, con sus furtivos movimientos o sus rápidos saltos, es como un ser maligno, como un incomprensible y hermético fantasma; en cambio, el perro, el canario, parecen vidas amables y simpáticas. Los animales son de hecho lo incomprensible; ningún hombre puede imaginarse o representarse sumido en su naturaleza animal, por muchas semejanzas que pueda tener con ella; lo animal resulta totalmente extraño para el hombre. Nosotros somos también seres vivientes; pero nuestra vida está determinada por el espíritu [...] Lo verdadero ha sido para ellos todavía el problema el enigma; y han poseído lo verdadero, han determinado lo verdadero en la intuición del animal. Los egipcios han visto en la vida muda del animal el más allá de lo divino [...] Este aspecto, que consiste en considerar la vida animal no como una vida inferior, sino como una vida superior y en adorar la simple vida como algo divino, no se encuentra sólo en los egipcios, sino también en otras naciones, [...] como entre los judíos: “No comerás la sangre de los animales pues en ella está la vida del animal” (I. de Moisés, 9, 4; III. De Moisés, 17, 14; V. de Moisés, 12, 23).⁶⁶

Extrañas, apasionantes palabras. Mi voz, habría dicho Edipo —pero también Napoleón o Hegel atendiendo a «la voz de la conciencia»— frente a la Esfinge justo antes de resolver el acertijo según afirmó Aristófanes de Bizancio, es el fin de tu locura.

Sin embargo, Derrida,

⁶⁵ «Hay una leyenda: según ella, al comienzo de la primavera, las serpientes vuelan desde Arabia hacia Egipto, pero las aves ibis les salen al encuentro en la quebrada del paraje citado y no sólo les cierran el paso, sino que además les dan muerte. Y por esta gesta, explican los árabes, el ave ibis es venerada en Egipto, y los propios egipcios están de acuerdo en que es por eso por lo que honran a estas aves. El aspecto del ave ibis es el siguiente: es íntegramente de color negro, negrísimo, tiene las patas de cigüeña y un pico muy curvo, y el tamaño más o menos de un rascón» (HERÓDOTO, *Historia*, -trad. esp. M. Balash-, Madrid, Cátedra, 2004, p. 229).

⁶⁶ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., pp. 357-374. Cfr., igualmente, *Lecciones sobre la Estética*, -trad. esp. A. Brotons-, Madrid, Akal, 1999, pp. 263-266. Pero por encima de todo esto, hay dos frases que resuenan sin cesar, como una cancioncilla cruel, como un eco diabólico grabado en la frente de la Esfinge. Dos sentencias que Derrida escribe muy temprano en un artículo publicado en *Critique* en Enero de 1964 sobre el poeta judío E. Jabès. Un artículo que Derrida publicará más tarde en *L'écriture et la différence*, colocándolo justo antes del artículo sobre Lévinas. La primera de estas citas dice que: «Hay una animalidad de la letra [...] La metáfora o la animalidad de la letra es la equívocidad primera e infinita del significante como vida». Mientras, en la segunda, insertada algo más adelante, en la última página del artículo —a la derecha se observa ya pues la primera página de «Violence et métaphysique...»—, dice sorprendentemente Derrida que: «Los libros son siempre libros de *vida* (el arquetipo de esto sería el *Libro de la Vida* sostenido por el Dios de los Judíos) o de *supervivencia* (los arquetipos de estos serían los *Libros de los Muertos* sostenidos por los Egipcios)». DERRIDA, J., «Edmond Jabès et la question du livre», op. cit., p. 116 [106].

- colocándose siempre en el «*pas au-delà*»⁶⁷ de toda explicación que apunte u opere por medio de la simplicidad,
- situándose siempre y por principio en el «*pas au-delà*» de toda navaja occamista (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*), es decir,
- instalándose siempre, parasitariamente, en el «*pas au-delà*» de la porno-zoografía edípica (convencidamente soberana, ganadora, profanadora, violadora) del «*Napoléon imperail*», y no ya simplemente del «Napoleón edípico» de J. L. Gérôme, sino por ejemplo:
 - del «Edipo napoleónico» de J. A. D. Ingres (*Œdipe explique l'énigme de la Sphinx*, 1808),
 - e inclusive, a pesar del aire *favorable* que sopla en la atmósfera «siniestra» de sus rostros hipnóticos, del no menos napoleónico Edipo de G. Moureau —*Œdipe et le Sphinx* (1864)—,

ha querido restaurar la locura en el momento decisivo, constitutivo, genético, del «*cogito*»⁶⁸: en el instante de toda responsabilidad. Y lo habrá hecho dejándose una y otra vez conquistar, «*l'accueil hospitalier par excellence*»⁶⁹, por la Esfinge («...*Your lovers are not dead, I know. They will rise up and hear your voice / And clash their cymbals and rejoice and run to kiss your mouth!*»), es decir: redistribuyendo los acertijos, desplazando los secretos, extendiendo los enigmas, universalizando los guiños, demorándose en los equívocos, multiplicando los laberintos. Sin duda: «...el más allá (*au-delà*) se muestra quizá en el equívoco, —es decir, en el enigma—...» No otra cosa habrá sido, habrá exigido y perseguido, habrá en cierto modo *soñado*, habrá sin duda difundido, la aspiración pasigráfica del *genetismo* poético de Jacques Derrida, no otra cosa es probablemente la deconstrucción como experiencia (crítico-cripto⁷⁰-gráfica) de lo imposible⁷¹: «una escritura que, en lugar de “*reducirla*”, se instala decididamente *en el campo laberíntico* de la cultura “*encadenada*” por sus equívocos»⁷².

⁶⁷ Sobre este «*pas au-delà*», más allá precisamente del «*au-delà*» de Lévinas, ha insistido Derrida en sus lecturas de Blanchot (*Le pas au-delà*) y de Freud. Como es sabido, Blanchot habla, para referirse a este «*pas au-delà*», de «lo neutro». Derrida, a su vez, aunque el libro de Blanchot es posterior, tilda de «neutro» (en la nota al pie en la que aparecen las figuras de Ulises y Abraham como metáforas históricas, y escribiendo «neutro» en cursiva) el «*Jewgreek is greekjew*» de Joyce.

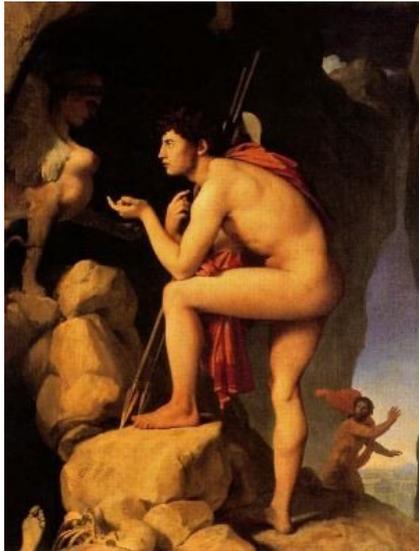
⁶⁸ «Nada es menos tranquilizador que el *Cogito* en su momento inaugural». DERRIDA, J., «Cogito et histoire de la folie», en *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 87 [80].

⁶⁹ Cfr., «Le mot d'accueil», en *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, op. cit., p. 71 [55].

⁷⁰ Para la cuestión de la encriptación y del desciframiento en torno a Egipto: Cfr., «Scribble», DERRIDA, J., «Scribble, préface à W. Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens*, Paris, Aubier-Flammarion, 1978, pp. 19 y ss. Igualmente, en el horizonte psicoanalítico: «Fors», préface à N. Abraham y M. Torok, *Le Verbière de L'homme aux loups*, Paris, Aubier Flammarion, p. 38 y ss.

⁷¹ Cfr., DERRIDA, J., *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001, p. 295 [trad. esp. C. de Peretti y P. Vidarte, p. 259].

⁷² DERRIDA, J., «Introduction», en E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, Puf, 1962, p. 104 [trad. esp. D. Cohen, p. 103]. Con estas palabras había descrito Derrida entonces la escritura de Joyce.



Al fin y al cabo, después de todo, la locura estaba ya depositada como «*corollarium*» a la entrada de «Cogito et histoire de la folie», conferencia publicada en el mismo año que «Violence et metaphysique...» (1964). En primer lugar, siendo puesta en boca de Abraham, es decir, de Kierkegaard a propósito de Abraham: «...*L'Instant de la Decision est une Folie...*»; y en segundo lugar, siendo puesta en boca de Ulises, es decir, de Joyce a propósito de *Ulysses*: «*N'importe, c'était terriblement risqué, ce livre. Une feuille transparente le sépare de la folie*».

Acabamos ya, ahora sí, citando

- por un lado, «la figura de la Esfinge» en el *propio* texto derridiano de estos años, aunque no en una presupuesta reyerta emprendida contra Lévinas sino, precisamente, en el escenario de su avanzadilla guerrillera contra Hegel:

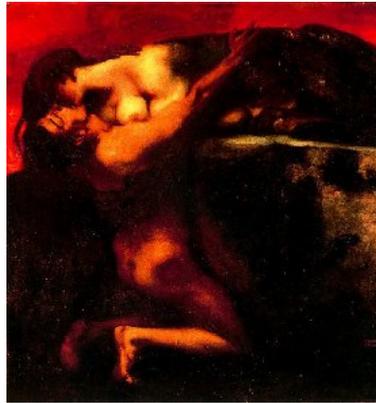
El *paso* de Egipto a Grecia, es el *desciframiento*, la deconstitución [*déconstitution*] del *jeroglífico*, de su estructura propiamente simbólica tal como se simboliza a sí misma en *la figura de la Esfinge*. Grecia es la respuesta de Edipo, que Hegel interpreta como el discurso y la operación de la conciencia misma. [...] La palabra del enigma, la palabra de Edipo, el discurso de la conciencia, el *hombre* destruye, disipa o precipita el petroglifo. A la estatura de la Esfinge, *animalidad* del espíritu dormido en el signo pétreo, mediación entre la materia y el hombre, *duplicidad de lo intermediario*, corresponde la figura de Thoth, dios de la escritura⁷³.

- Y, por otro, recuperando esa otra recreación *ejemplar* del mito de la Esfinge, la de Franz Ritter Von Stuck (*Der Kuss von der Sphinx*, 1895), recreación que pareciera mucho más acorde con aquello que tal vez Derrida habría podido llegar a imaginar («*au-delà*» de la mojigata virilidad de esa «*caresse voluptueuse*» que

⁷³ DERRIDA, J., «Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel», op. cit., pp. 116-117 [135]. Con excepción de la palabra «hombre», el subrayado es nuestro.

beatifica cierta «*féminité de l’Aimée*»⁷⁴ kantiano-lévinasiana), que en cualquier caso nos imaginamos nosotros, en la antesala eterna de una afirmación secreta, diabólica y *colosal*, como la siguiente:

*...And it seemed to me that I heard the voice of that Egyptian highpriest raised in a tone of like haughtiness and like pride. I heard his words and their meaning was revealed to me...*⁷⁵



...Woman's reason. Jewgreek is greekjew. Extremes meet. Death is the highest form of Life. Bah!

⁷⁴ Cfr., DERRIDA, J., *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000, p. 92 y ss.

⁷⁵ JOYCE, J., *Ulysses*, op. cit., p. 117 [258].